

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**OSMANLI CEZA HUKUKUNDA TEORİ VE PRATİK:
III. MEHMET DÖNEMİNDE (1595-1603) ASİLİK VE HAYDUTLUK**

Yüksek Lisans Tezi

VANESSA ROSE DE OBALDÍA

İstanbul, 2014

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**OSMANLI CEZA HUKUKUNDA TEORİ VE PRATİK:
III. MEHMET DÖNEMİNDE (1595-1603) ASİLİK VE HAYDUTLUK**

Yüksek Lisans Tezi

VANESSA ROSE DE OBALDÍA

Danışman Prof. Dr. Bilal Aybakan

İstanbul, 2014



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi Vanessa Rose De Obaldia'nın OSMANLI CEZA
HUKUKUNDA TEORİ VE PRATİK: III. MEHMET DÖNEMİNDE (1595-1603) ASİLİK
VE HAYDUTLUK adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 30.09.2014 tarih ve 2014-
34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak
kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 09 / 10 / 2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. BİLAL AYBAKAN	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. İSMAİL CEBECİ	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. SAMİ ERDEM	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Vanessa Rose de Obaldia
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Program : İslam Hukuku
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Bilal Aybakan
Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans – Ekim 2014
Anahtar Kelimeler : Ceza Hukuku, asilik, haydutluk

ÖZET

OSMANLI CEZA HUKUKUNDA DOKTRİN VE UYGULAMA: III. MEHMET DÖNEMİNDE (1595-1603) ASİLİK VE HAYDUTLUK

Bu çalışma Sultan III. Mehmet döneminde (1003-1011/1595-1603) Osmanlı Anadolu şehirlerinde tarihsel isyan ve eşkıyalık olgularına yargısal tepkinin çok katmanlı olduğunu ve Hanefî fıkıh eserlerinde tesis edilmiş olan faktörlerden bağımsız etkilendiğini göstermek suretiyle ceza hukuku alanında Osmanlı hukuk uygulamasını daha iyi anlamayı hedeflemektedir.

Bu çalışma isyan ve eşkıyalık alanlarında tesis edilmiş olan fıkıh kurallarının detaylı bir hukuk doktrini sergilediğini ve bu geleneksel İslam hukuk doktrininin *adâletnâmeler*, *kanûnnâmeler*, *siyâsetnâmeler* ve aynı zamanda *mühimme defterlerinde* belgelendiği şekliyle Dîvân-ı Hümâyûnun hukuki kararları ile desteklendiğini göstermektedir. Bu saltanat kanunları ihtiyaç duyulduğunda İslam hukuk doktrininden belli bazı sapmalar için esneklik imkânı tanımıştır. Buna ilaveten bu çalışma fıkıh, şariat gibi terimlerin tanımlarını ve hukuk doktrininin uygulandığı sistem ve kurumların bir bağlama oturtulmasını sunmaktadır. Son olarak bu çalışma kanunlar dönemin sosyo-ekonomik, siyasi, çevresel, ekonomik, ve askeri gerçekleri gibi tarihsel faktörlerden bağımsız oluşması söz konusu olamayacağı için devletin yaklaşımının bu gibi faktörlerden nasıl etkilendiğinin analizini yapmadan tam olamazdı.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Vanessa Rose de Obaldia
Field : Theology
Programme : Islamic Law
Supervisor : Professor Bilal Aybakan
Degree Awarded and Date : Master – October 2014
Keywords : criminal law, brigandage, rebellion.

ABSTRACT

DOCTRINE AND PRACTICE IN OTTOMAN CRIMINAL LAW: REBELLION AND BRIGANDAGE DURING MEHMET III'S REIGN (1595-1603)

This study aims at a better understanding of Ottoman legal practice in the field of criminal law by demonstrating that the juridical response to the historical phenomenon of rebellion and brigandage, in the Anatolian provinces of the Ottoman Empire during Sultan Mehmed III's reign (1003-1011/1595-1603), was multi-layered and influenced by factors independent of the established Hanafi juridical texts.

This study demonstrates that the established laws of *fiqh* in the areas of brigandage and rebellion exhibit a detailed legal doctrine, and that this traditional Islamic legal doctrine was complemented by *adâletnâmes*, *kanûnnâmes* and *siyâsetnâmes*, as well as the judicial decisions of the *Dîvân-ı Hümâyûn* (Imperial Council) as documented in the *mühimme defterleri*. These imperial laws granted the flexibility for certain divergences from the foundations of the Islamic legal doctrine when deemed necessary. Moreover, the study presents a definition of terms such as Islamic law, *fiqh*, *sharī'a*, and a contextualisation of the system and institutions in which the legal doctrine was applied. Finally, the study would not be complete without an analysis of how the state's approach was influenced by socio-economic, political, environmental, economic and military realities of that period, since laws are not created independent of these historical factors.

ÖNSÖZ

Bu doktrin ile Osmanlı İmparatorluğu esnasında belli bir zaman, yani Sultan 3. Mehmet dönemi, ve coğrafi mekânda, yani Anadolu şehirlerinde, gerçekleşen hukuk tatbikatını karşılıklı analiz ve mukayese etmeye geçeceğim. Bu nedenle böyle bir tez çalışmasında ele alınamayacak kadar geniş bir konu olması sebebiyle elinizdeki çalışmanın Osmanlı eşkıyalık ve isyan hukuku hakkında bir tüm kapsayan çalışma olduğu iddia edilemez. Daha ziyade belli bazı tarihsel olaylara verilen hukuki tepki ve hukuk doktrininin temellerinden ne ölçüde sapmalar yaşandığına dair bir araştırma olarak değerlendirilebilir.

Tarihsel araştırmalarda Osmanlı hukuk tatbikatına bu dönemin hukuki belgeleri titiz bir şekilde muhafaza edildiği için kolaylıkla erişilebilmektedir. Bu araştırmada dayandığı olanlar arasında *adaletnâmes*, bir tane genel ferman derlemesi, *kanûnnâmeler*, hukuk kitapları, *siyâsetnâmeler* ve özellikle Osmanlı İmparatorluğunun en üst yürütme ve yargı organı olan Dîvân-ı Hümâyûn tarafından çıkartılan fermanlar şeklindeki kararları içeren *mühimme defterleri* yer almaktadır. Osmanlı İmparatorluğunun resmi mezhebi olan Hanefî Mezhebinin klasik metinlerine, aynı zamanda hadis ve tefsir eserlerine de isyan ve eşkıyalıkla alaklı hukuk doktrininin ne olduğu konusunda bilgi sağlamak için başvuruluyordur.

Her türlü yardımlarından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Bilal Aybakan’a aynı şekilde benimle buluşup tezimin belli yönleri konusunda yorumlar yapmak için vakitlerini esirgemeyen Prof. Dr. Erol Özvar ve Doç. Dr. Sami Erdem’e en içten teşekkürlerimi bir borç bilirim. Osmanlı Arşivlerinden el yazması Osmanlı hukuki metinlerini çözümlemekte yardımcı olan Saffet Çalışkan’a ve Yusuf Subaşı’na son derece müteşekkirim. Aynı zamanda tezimin İngilizce ve Türkçe taslaklarının sabırla redaksiyonunu yapan Joseph Burke ve Elif Çal’a teşekkürlerini ifade etmek isterim. Son fakat en az bir öncekiler kadar önemli olan benim Türkiye’de yüksek lisans eğitimi alma kararında ve tezimin yazım süreci boyunca eşsiz desteklerini esirgemeyen biricik anneme müteşekkirim.

Vanessa R. de Obaldia
İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	II
İÇİNDEKİLER.....	IV
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BOLUM

TEORİ VE UYGULAMA AÇASINDAN HUKUK

I ŞERİAT VE FIKIH ARASINDAKİ FARK.....	3
A. Şeriat.....	3
B. Fıkıh	4
C. Şeriatın Yugulanması.....	7

İKİNCİ BOLUM

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA HUKUK VE OSMANLI ADLİ SİSTEMİ

I. OSMANLI HUKUKU	10
A. Şeriat.....	11
B. Kanun	12
1. Ferman.....	14
2. Örf.....	15
I. ADLİ SİSTEMİN TARİHİ.....	19
II. YAPI.....	21
III. ADLİ SÜREÇ VE TATBİKAT.....	26

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CEZA HUKUKU

I. KLASİK HANEFİ DOKTRİNİ	31
A. Cezalar ve Suçlar	31
B. Hadler	32
C. Kısas ve Diyet.....	33
D. Kefaret.....	35
E. <i>Ta'zir ve Siyaset</i>	35

1. Haydutluk (<i>Kaṭ'ut-Tarîk, Hırâbe</i>)	37
2. Asilik (<i>Bağy</i>)	43
II. OSMANLI TATBIKATI	47
A. Zaman ve Mekân Bağlamında Değerlendirme	48
1. Sultan III. Mehmet'in Sultanatı (1003-1011/1595-1603)	48
2. Celali İsyanları (1004-1017/1596-1609)	50
B. Devletin Eşkiya ve Asilere Karşı Yaklaşımı	56
1. Sultan III. Mehmet'in kânûnları	60
i. Adaletnâmeler	60
ii Kanûnnâmeler and Siyâsetnâmeler	64
2. Dîvân-i Hümayunun Hükümleri (Mühimme Defterleri)	68
SONUÇ	74
KAYNAKÇA	78
1. Yayınlanmamış Osmanlıca Birincil Kaynaklar	78
2. Yayınlanmış Birincil ve İkincil Kaynaklar	78
EK BÖLÜM: TEZİN İNGİLİZCE VERSİYONU.	89

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu'nda Sultan III. Mehmet dönemi (1595-1603), imparatorluğun Anadolu topraklarında yaşanan istikrarsızlıklarla, özellikle de otoritelerce yaygın bir suç olarak kabul edilen eşkıyalık (kat'ut-tarîk, hırâbe) ile tanımlandığı, büyük çaplı kanunsuzlukların ve isyanların patladığı bir dönem olmuştur. Bu yüzden devlet, bu probleme dikkatini yöneltmek ve durum ile alakalı hukuki yaklaşımları gözden geçirmek zorunda kalmıştır. Her ne kadar eşkıyalık ve devlete karşı isyan suçlarının (bağy) cezaları klasik İslâm hukuku eserlerinde tespit edilmiş olsalar da Osmanlı hukuku uygulamasında bu cezaların zorunlu olarak sıkı sıkıya takip edilmediği bilinmektedir. Osmanlı devletinde örfi hukuk olarak nitelendirilen bazı düzenlemeler, özel olarak belirtmek gerekirse padişahın takdiri veya örf ve adet kaynaklı olarak konulan hukuki kuralları içeren kanunlar, içinde bulunduğu yer ve zamanın siyasi, iktisadi ve sosyal gerçeklerini göz önünde bulundurarak hüküm koymak suretiyle, ilk bakışta fıkıh metinlerinden sapmalara imkan tanıyan bir esneklik sağlamıştır. Bu çalışmada, şeriat kuralları ile sınırlandırılmamış bu devlet yasamasının ve devlet başkanının koymuş olduğu siyaseten cezanın, ne derece şeriatın kurallarının önüne geçtiği ele alınacaktır. Buna ilaveten eşkıyalık ve isyan suçlarının cezalarında, Osmanlı hukuk uygulamasının klasik İslâm hukuk doktrininin farklılaşıp farklılaşmadığı analiz edilecektir.

İslâm hukuk doktrini ve Osmanlı uygulamasının mukayeseli olarak incelenmesi, öncelikli olarak ilgili terimlerin tanımlanmasını gerekli kılmaktadır. İslâm hukukunda sıklıkla fıkıh ve şeriat gibi terimler, manaları ve uygulamalarının sonuçları bakımından aralarındaki farklılıklar tam olarak ortaya konmadan kullanılmaktadır. Bu nedenle ikinci bölümdeki “Osmanlı hukuku” kavramına ve bunun bölümlerine geçmeden önce, terimler konusunda yaşanan tartışmayı kısaca ele alarak çalışmaya başlamayı tercih ettim.

Dördüncü bölümdeki eşkıyalık ve isyan suçlarıyla alakalı İslâm hukuk doktrini ve Osmanlı uygulamasını değerlendirmeye geçmeden önce ise, bu doktrinin ve uygulamanın ardındaki hukuk mantığını anlamak gerekmektedir. Bu ise iki yaklaşımla elde edilebilir: Birincisi üçüncü bölümde yapılacağı üzere hukuk doktrininin kendisine tatbik edildiği sistem ve kurumların değerlendirilmesi suretiyledir. Dördüncü bölümün ikinci kısmında gösterildiği gibi

kanunlar tarihsel, siyasi ve sosyal gerçeklikten bağımsız olarak oluşturulmadığı için zaman ve mekân açısından bir konumlandırma yapmak ise ikinci yaklaşımdır.

Son olarak, doktrin ile Osmanlı İmparatorluğunda belli bir zaman, yani Sultan III. Mehmet dönemi ve belli bir coğrafi mekânda, yani Anadolu şehirlerinde gerçekleşen hukuk tatbikatını karşılıklı analiz ve mukayese etmeye çalışacağım. Bu nedenle, böyle bir tez çalışmasında ele alınamayacak kadar geniş bir konu olması sebebiyle elinizdeki çalışma, Osmanlı eşkıyalık ve isyan hukuku hakkında bir çalışma olmaktan ziyade, belli bazı tarihsel olaylara verilen hukuki tepkiden yola çıkarak hukuk doktrininin temellerinden ne ölçüde sapmalar yaşandığına dair bir araştırma olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı hukuk tatbikatına dair tarihi verilere, bu dönemin hukuki belgeleri titiz bir şekilde muhafaza edildiği için kolaylıkla erişilebilmektedir. Bu araştırmada kullanılacak olan belgeler arasında *adaletnâmeler*, *kanûnnâmeler*, *siyâsetnâmeler*, *hukuk eserleri*, *bir tane genel ferman derlemesi* ve özellikle Osmanlı İmparatorluğunun en üst yürütme ve yargı organı olan Dîvân-ı Hümâyûn tarafından çıkartılan fermanlar şeklindeki kararları içeren *mühimme defterleri* yer almaktadır. Osmanlı İmparatorluğunun resmi mezhebi olan Hanefî Mezhebinin klasik metinlerine, aynı zamanda hadis ve tefsir eserlerine de isyan ve eşkıyalıkla alakalı hukuk doktrininin ne olduğu konusunda bilgi sağlamak için başvurulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİ VE UYGULAMA AÇISINDAN HUKUK

I. ŞERİAT VE FIKIH ARASINDAKİ FARK

A. Şeriat

Allah'ın vahyine dayalı hukuk ana olarak iki kaynaktan elde edilmektedir. Bunlardan ilki, Hz. Muhammed'e Cebrail vasıtası ile yirmi üç yılı aşkın bir sürede vahyettiği Allah'ın kelâmıdır. İkincisi ise, kendisine ait bir usul ilminin ortaya çıktığı, güvenilir rivayet zincirleriyle (isnad) teyit edilen, Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerini içine alan hadislerdir.¹

Şeriat, İslâm'ın dini, ahlaki ve hukuki boyutlarını içine alan bir kurallar bütünüdür. Dar anlamıyla şeriat, bazı kelimciler (*kelâmiyyûn*) ve fıkıh usulcileri (*usûliyyûn*) tarafından şeriatin tek ve asıl anlamı olarak da kabul edildiği şekliyle, ameli hükümlerin bütünü şeklinde tanımlanmaktadır.² Geniş anlamıyla ise, ister *aslî* (öncelikli), ister *itikadî*, isterse *fer'î* olsun Allah'ın insanlar için takdir ettiği dini kurallar bütünüdür.³ Hem dar hem de geniş anlam İslâm'ın ilk dönemlerinden beri kullanılagelmektedir.⁴

Kur'an ve sünnet ile gelen kurallar ne kadar açık olursa olsun, şeriatın meydana gelmesi ve yürürlüğü için yoruma ihtiyaç vardır ki bu da insan unsurunun katılımını gerekli kılmaktadır. İşte, Allah'ın kanununu anlamak, sistemleştirmek ve uygulamak için sarf edilen çaba fıkıhtır. Her ne kadar hükümlerin naslarda açık olarak yer aldığı aile ve miras hukuku gibi alanlarda da fıkıh çalışması yapılıyor olsa da, fıkıh özellikle, ana kaynaklarda hakkında hüküm konmamış ceza, vergi ve idari hukuk gibi alanlarda kendisini en bariz şekilde göstermektedir. Bu konuda Sami Zübeyde, "Bize geldiği şekliyle şeriat, tefsir, yorum, kıyas ve yoğun bir şekilde örfi uygulamalara

¹ Hadis konusunda genel bir değerlendirme için bkz. Siddiqî, Muhammad, Z., *Hadîth Literature: Its Origin, Development and Special Features*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993; ve Hadis usulü için bkz. el-Beykunî, Ömer b. Muhammed Futûh, *Şerhu'l-Manzumeti'l-Beykuniyye fi mustalehi'l hadis*, Halep: Maktebet Dârü'l-Falâh, 2009.

² Türcan, Talip, "Şeriat", *DİA*, cilt. 38, ss. 571-574, s. 573.

³ Türcan, agm., s. 572.

⁴ W. C. Smith Müslüman âlimlerin şeriat terimini beşinci asırdan önce nadiren kullandıklarını ve altıncı asra gelinceye kadar da klasik literatür içerisinde yerleşik bir terim halini aldığını ileri sürmektedir. Şeriat ve şer' ifadeleri arasından terminolojideki yanlış anlaşılmayı açıklığa kavuşturmak için sözlerine şöyle devam eder: "Şer' semada vuku bulan bir şey iken şeriat ise (bir fiil olmadığı için göklerde vuku bulmaz, fakat) dünyada (bir şey olması açısından) mevcuttur. Şer' Allah'ın insanlara şöyle-şöyle hareket etmeleri konusundaki emridir; şeriat net bir şekil ve ifadelerle emirlerin sistematik bir şekilde formüle edilmesidir. Şer' insanların ahlaken şöyle-şöyle hareket etmeye mecbur olduğu şeydir; şeriat ise insanın kendisi vasıtasıyla neyle mükellef tutulduğunu bildiği şeydir. Şer' Allah'ın yaptığı bir şeydir; şeriat ise insanın (bir peygamberin getirmesiyle) işittiği bir şeydir. " Bkz. Smith, W.C., *On understanding Islam: Selected Studies*, The Hague: Mouton Publishers, 1916, ss. 91-94, s. 105.

(örf bir hukuk kaynağı olarak kabul edilmektedir) ve mevcut Orta Doğu hukuk geleneklerine, mesela Babil’in, Yahudilerin, Arapların ve aynı zamanda muhtemelen Roma hukukundan yapılan uyarlamalara dayanan çoğunlukla insan yapımıdır.” demektedir.⁵ Ama yine de şeriatın bu tanımını, vahyedildiği şekliyle ilahi hukuk olmaktan ziyade tarihsel sürecin hukuki bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir.

İlahi karakteri sebebiyle şeriatın ne içeriği ne de mantığı sorgulanamaz. Örneğin Hanefî mezhebi doktrinine göre kasıtlı olarak birini öldürmenin cezası kısas olmasına rağmen çocuklarından birini öldüren babaya, soyundan gelenler onun tasarrufunda olan kendisinin dünyaya getirdiği varlıklar olduğu için kısas uygulanmamıştır (ta’zir cezası).⁶ Şeriattaki ilkeler, ahlak ve öz değerler bulunduran, sorgulanamayan, ilahi bir ideal olarak Allah’ın ortaya koyduğu yol olarak düşünülmektedir. Bu anlayışa göre şeriat, temeli hukuki değil ahlaki olan bir sistemdir.⁷ Bu nedenle şeriatın ruhu mu yoksa zahiri mi tatbik edilmelidir sorusu gündeme geldiğinde, genellikle ikincisinden yani zahirinden vazgeçilmektedir.

Ebu Zehra, şeriatın ayrılmaz bir şekilde ahlak ile bağlantılı olduğunu ve onun kurallarının ardındaki adalet düşüncesinin tamamıyla etik normlara tekabül ettiğini düşünmektedir. “Dini bilinç” uyandığında şeriatın kurallarını hem ispat eder hem de uygular ve kişiyi suç işlemekten alıkoyar.⁸ Bu ahlaken hoş karşılanmayan her şeyin şeriat tarafından bu dünyada veya öteki dünyada cezalandırılıyor olması gerçeğinde ortaya konulmaktadır. Netice olarak, inananlar Allah’ın onlara emrettiği (şera’a) şeriatte tecessüm eden ilahi emirleri ahlaken ifa etmek zorundadırlar.

B. Fıkıh

Fıkıh şeriatın uygulanması ilmidir. Daha net ifadesiyle, ilahi iradenin (şeriatın) yorumlanması hukuki sürecidir. Bu açıdan, şeriatten daha dardır ve sadece siyasi ve sosyal mülâhazalar ışığında dini ve hukuki boyutları içine alır. Fıkıh şeriatın ahlaki boyutundan yoksun olduğu için, hukuk metinleri ahlak kuralları olarak görülmemelidir. Ama yine de hayatın bireysel,

⁵ Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, London, N.Y.: I.B. Tauris, 2003, s. 10.

⁶ Bu hüküm Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin cumhurunun görüşüdür.

⁷ Bu “inananların dini görev ve bilincine başvuran ve nadiren belli cezalarla yaptırıma tabi tutulan sosyal davranış için konulmuş olan Kur’ani prensiplerden ortaya çıktığını” ileri süren Gibb ve Bowen tarafından savunulan bir görüştür. Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, c. I, böl. II, London: Oxford University Press, 1957, s. 114.

⁸ Ebû Zehre, Muhammed, *el-Cerime : el-cerime ve'l-ukube fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'l Fikri'l-‘Arabî, 1976, s. 12, 13.

sosyal, ekonomik ve siyasi her alanını kapsayan hükümler uygun bir şekilde anlaşılır ve doğru bir şekilde uygulanırsa manevi, duygusal ve dini faydaya haizdir.

Fıkıh tarihsel süreçten soyutlanmamalıdır ve Hanefî düşüncesinde fıkıh sosyo-dini gelişmelerin yansımasıdır. Wael Hallaq'ın kullandığı canlı organizma mecazını benimsemek için İslâm hukuku sadece bağımsız bir varlık olarak değil aynı zamanda çevresiyle ilişkili olarak anlaşılmalı zorundadır.⁹ Vahyi ve akli kaynaklardan fıkhi hükümlerin kendisi vasıtasıyla çıkarıldığı içtihat metodolojisine usul denir ki sözlükte “kökler” anlamına gelmektedir.¹⁰ Böylece “dallar” anlamına gelen fûru fıkıh (yargılama usulünü de içine alan pozitif hukuk) usulün ürünü olarak tanımlanabilir. Usul ve fûru arasındaki ilişki nahiv ilminin lûgat (dil) ilmi ile olan ilişkisine benzetilmektedir.¹¹ İkincisinin iyi bir şekilde anlaşılması birincisinin bilgisini gerekli kılmaktadır. Netice itibarıyla bir fakih her ikisine de hâkim olmak zorundadır. Bir taraftan usulü fıkıhın fıkıh var olduğu andan itibaren var olduğu ileri sürülürken,¹² diğer taraftan İmam Şafî'nin bu alandaki ilk eser olan *Risale*'yi kaleme almak suretiyle usulü fıkıhın kurucusu olduğu ileri sürülmektedir.¹³ Emevîler (40/661-132/750) idaresi altında İslâm hukukunun erken dönem gelişimi Schacht tarafından ideal bir teori açısından şöyle tanımlanmıştır: “İslâm hukukunun kökenleri uygulama ile yakından bağlantılı olarak değil, daha ziyade uygulamanın karşısında dini ideal ifadesi olarak gelişmişti.”¹⁴ Ancak yine de bu görüş erken dönem uygulama içerisinde reyin rolünü dikkate almamaktadır. Daha ziyade tutarlı haliyle erken dönem hukuk teorisi ehl-i hadis ve ehl-i rey hareketlerinden ortaya çıkmış ve bunlar tarafından tanımlanmıştır ki bu 3/9. asır sonlarına gelindiğinde çoğunluk tarafından kabul edilmiş olan orta bir duruştur. Takip eden asrın ortasına kadar özenle hazırlanmış ve kapsamlı bir hukuk teorisi ortaya çıkmış ve ardından gelen bir buçuk asır süresince de standart hale getirildi. Hukuk teorisinin ana işlevi hem çözülmemiş olan meseleleri çözmek hem de hali hazırda var olan çözümleri yeniden değerlendirmek için

⁹ Hallaq, Wael, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 127.

¹⁰ İslam hukuk teorisi konusunda kapsamlı ve rahatlıkla ulaşılabilir çalışmalar için bkz. Kamali, Mohammad H., *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society: Cambridge, 2003; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV: İstanbul, 2013; Ebû Zehra, Muhammed, *Usulü'l-fikh*, İstanbul: Dârü'l-Tablîgh.

¹¹ Kamali, Muhammad H., age. s. 2.

¹² Ebû Zehra, *Usulü'l-fikh*, s. 11.

¹³ Sünnî mezheplerin kurulmasının ardından iki farklı usul yaklaşımı ortaya çıkmıştır: teorik ve tûmdengelimci. Hanefî mezhebi bunlardan ikincisini benimsemiş ve böylece bu metot Hanefî usulü olarak tanıma gelmiştir. Hanefîlerin usulü aşağıda görüleceği üzere teorisinin alakalı olaylara uygulanması ışığında şekillenen daha faydacı ve Osmanlı hukuk uygulamasında etkili olmuş bir teoridir.

¹⁴ Schacht, Joseph, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence” Majid Khadduri ve Herbert Liebesney, eds., *Law in the Middle East*, cilt. 1 (Washington, D.C., 1955) ss. 28-56, s.40.

yorumlama araçlarını, yani fûru fikhın formüle edilmesi için bir metodoloji sunmaktı. Hukuk teorisinin nasıl incelenmesi gerektiği konusunda bile farklılıklar bulunuyordu. Bunlardan birincisi Şafiîlerin ve mütekellimunun Medine teorik yaklaşımıydı. İkincisi ise genellikle Hanefîlere atfedilen, hukuk teorisinin fûru fikh alanında pratik uygulamasına yoğunlaşmış olan ve Hanefî hukuk teorisi olarak da bilinen Irak tümden gelimci yaklaşımıdır. Netice olarak Osmanlıdaki uygulaması bu çalışmanın odak noktasını oluşturacak olan Hanefî fikhı örf ve istihsanı kabul edilen hukuk kaynakları arasında saymıştır.

Hukuk teorisi bağımsız kurallar manzumesi ve usul olarak düşünülemez, daha ziyade fûru fikh, örfî hukuk, başta mantık ve kelam olmak üzere diğer İslâmî ilimlerle bağlantılıdır ve onlardan etkilenmiş ve etkilenmektedir.¹⁵ Sonuç olarak hukuk teorisi tabiatı itibariyle tekdüze veya statik/katı değildi¹⁶ ve bu süreç birinci/yedinci asır ortasında hukuk literatüründeki gerçekleşen yükseliş ve bunu takip eden dönemlerde usulü fikh şerhlerine dönüşecek olan orijinal kaynaklar etrafında cereyan eden tartışmalar tarafından da desteklenmişti. Hallaq şerhlerin teorisinin kuramsal dönüşümü için bir aracı oldukları fakat bunun belli sınırlar içerisinde kaldığını ileri sürmektedir: “Fakat şerhlerden yansıyan ve gerçekten katkıda bulundukları değişim ve büyüme tedrici idi ve her zaman geleneksel ve yaygın olarak kabul edilen hukuk teorisi söylemlerinden ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Şerhler hiçbir zaman ne hukuk teorisinin ne de fûru fikh doktrinlerinin temel yapısında gerçekleşen anormal sapmaları ifade eden bir aracı olmamıştır.”¹⁷

Tıpkı hukuk teorisinin gelişmesinin şerhlerle desteklenmesi gibi, fikhın ikinci kolunun (yani fûru fikhın) gelişmesi de en iyi şekilde onun literatürünün gelişiminde yansıtılmaktadır. İkinci asırda fûru fikh metinleri basit iken, hukuki ve etik hükümleri prensipler ve kaynaklar açısından açıklanmasını mümkün kılacak şekilde gelişmişti. Hukuk teorisi şerhlerinin doktrinsel değişime yardımcı olmaları gibi fûru fikhın önde gelen eserleri üzerine önceki üstatların doktrinleri ve savunduklarına ilaveler yapmak veya itiraz etmek suretiyle değişiklikler yapılarak yazılan şerhler de aynı şekilde yardımcı olmuşlardı. Böylece fikh tarihsel süreçle ortaya çıktı ve

¹⁵ Hukuk teorisi ve diğer İslami entelektüel gelenekler arası ilişki konusunda daha fazla bilgi için bkz. Makdisi, George, “‘Ash’ari and the Ash’arites in Islamic Religious History’,” *Studia Islamica*, 17 (1962), 37-80, ve 18 (1963), 19-39.

¹⁶ İslam hukuk teorisinin yekpare yapısı olduğuna dair geleneksel anlayışa karşı argümanlar için bkz. Hallaq, “W. Usul al-Fiqh: Beyond Tradition,” *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), ss. 172-202.

¹⁷ Agm. s. 148.

onun ilerleyen dönemlerdeki tezahürleri tesis edilmiş geleneğe dayanan sürekli bir açıklama sürecinin sonucuydu. Teori ve fûru fıkıh birbirinden ayrılamadıkları gibi, her ikisi de hukuksal gerçekliğe şekil veren sosyal ve siyasi düzenden bağımsız olarak da var olmazlar.

Tıpkı Schacht gibi Chefik Chehata¹⁸ da geneli itibariyle bir “hukukçular hukuku” olduğu, hukuk uzmanları tarafından geliştirildiği,¹⁹ ve “sadece bazı kutsal metinlere atıflar yaptığı ölçüde İslâm i olduğu, ama kalan konularda hiçbir şekilde dini bir hukuk ortaya koymadığı, hatta kilise hukuku (fıkıh) olarak bile değerlendirilemeyeceği”²⁰ sonucuna varmıştı. Ancak aile ve miras hukukunun vahyedilmiş kaynaklardan çıkarıldığını kabul etmektedir. ‘Abd al-Razzaq al-Sanhuri (d. 1971)²¹ gibi Chehata da Arap bağımsızlığının uyandığı bir dönemde, çağdaş milli hukukla birleşecek derecede soyut ve genel bir hukuka ulaşmak için fıkha mukayeseli bir açıdan bakmak istiyordu. Böylece Chehata’nın Kur’an’ın, hadislerin, ve icmanın fikhin çoğunluğunun oluşturulmasındaki rolünü reddetmesi onun kanunlaştırma söylemlerini destekledi.²² Şeriat ve fikhin farklılıklarını ortaya konulması için ortaya konulan akli / entelektüel çaba fikhin tarih içerisinde belirli bir andaki şartlara uygun olarak insanların yorumu ve uygulaması olmasından kaynaklanan dinamik tabiatı karşısında ilahi ve değiştirilemez tarafını ayırt edebilme açısından önemlidir. Şeriat kutsal hukukun hatasızlığını tecessüm etmesini sağlarken, Johansen fikhî kendisine ihtimalli olma özelliğini veren akli kullanarak “ilahi kelamın insan tarafından tercümesi” olarak tasvir etmektedir.²³ Sonuç olarak akıl ve usul kullanarak yapılan bu hata yapabilen insan yorumu vakıası fikhin temelini oluşturmaktadır. Nihayetinde şeriat ilahi iradenin tezahürüken fıkıh bu iradenin yorumlanması ve uygulanması teşebbüsüdür.

C. Şeriatın Uygulanması

Uygulandığı zamanlarda, şeriat devletin çerçevesi içerisinde ve devlet başkanının gözetiminde yapıldı. Osmanlı İmparatorluğunda şeriat devlet tarafından sultan fermanları ve örfü de içine alan mevzuat (kanun) ile birlikte tatbik edilirdi. Osmanlı devleti ve ondan önceki

¹⁸ 1970’lerde vefat edene kadar Sorborne Üniversitesinde İslam Hukuku profesörlüğü yapmış Mısırlı seçkin hukukçu.

¹⁹ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1964, s. 209.

²⁰ Chehata, Chafik, *Études de Droit Musulman*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971, s. 12.

²¹ 1948 Mısır Medeni kanununun taslağını hazırlayıp gözden geçiren Mısırlı İslam Hukuku âlimi ve profesörü.

²² Johansen, Baber, “Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh,” *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Peters, R. ve Weiss, B., c. 7, Brill: Leiden, 1999, s. 61.

²³ Aqm. s. 40.

devletler şeriatın tatbikatını hayata geçirmişken, fakat bazı ilim adamları bu uygulamanın geçerliliğini veya en azından tatbik edilen şeyin “Allah’ın hukuku” olarak adlandırılmasını reddetmektedirler. Khaled Abou el-Fadl devlet şeriatı ifadesini “terimsel çelişki” olarak nitelendirmektedir, zira devletin hukuki bir görüşü benimsemesi ve uygulattırması onun şeriatta var olan ilahi mükemmellik çerçevesinden insan unsurunun kusurluluğu alanına geçmesine sebep olmaktadır. Dahası Ebou el-Fadl bir devletin şeriatı kanunu olarak benimsemek suretiyle esas itibarıyla bu ilahi mükemmelliği temsil ediyor hale gelmesinden dolayı “Allah’ın hukuku” ifadesinin “bir şirk örneği (an idolatrous paradigm)” oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bunu şöyle açıklamaktadır:

Hukuk ya devlete ya da Allah’a aittir ve hukuk ifade edilme ve uygulattırılma konusunda devletin sübjektif aracılığına dayandığı müddetçe, hiçbir hukuk zorunlu olarak Allah’ın hukuku değildir. Aksi takdirde devlet hukukunun başarısızlığını Allah’ın hukukunun ve nihayetinde de bizzat Allah’ın başarısızlığı olarak kabul etmek zorunda kalırız.²⁴

Ebou el-Fadl’in görüşüne göre şeriat Allah’ın mükemmelliği için sembolik bir yapı olmalıdır.²⁵ Bu görüşün devamı, şayet şeriat ideal olan ise onun Allah’ın istediği şekilde uygulanması erişilemezdir zira insanların uyguladıkları herhangi bir şey zorunlu olarak hatalı olacaktır. Bu görüşe itiraz etmeden önce nihai uygulaması itibarıyla Allah’ın hukukunun anlaşılması için gerekli olan yorumlama sürecinin anlaşılması ve analiz edilmesi gerekmektedir. Bu sürece içtihat denilmektedir.²⁶ Fakat içtihat bu çalışmada ele alınamayacak kadar kapsamlı bir terimdir. Devlet eliyle uygulanan şeriat meselesi ilahi hukuk karşısında şeriatın hatasızlık özelliğinin elde edilemez olduğu insan yasaması açısından ele alınmaması gerekir. İnsanlar ilahi kanunları takip etmek suretiyle sürekli mükemmelliği elde etmek için çabalar. Ana hukuki kaynaklar olan Kur’an ve Sünnette tespit edilmiş olan kurallar kapsamlı ve her şeyi içine alan bir şekildeydi, bu nedenle de hukuk teorisi ibadetler hukuku, muamelat hukuku ve ceza (ukubat) hukuku olarak bölümlere ayrıldı. İlâhi – insani olma açısından bu üçlü sınıflandırma üzerinde bir ayırım yapılmaktadır. Bunlardan birincisi Allah’a karşı, ikincisi başkalarına karşı, üçüncüsü ise ilk ikisi arasında olan sorumluluklar olarak tanımlanmaktadır. Bunun sebebi üçüncü kategoriye giren

²⁴ Abou el-Fadl, Khaled, *Islam and The Challenge of Democracy*, Princeton University Press, 2004, s. 34.

²⁵ Age, s. 33.

²⁶ İctihat konusunda daha fazla bilgi için bkz. el-Kardavî, Yusuf, *el-ictihad fiş-şer’iyyei ’l-islamiyye*, Kahire: Dârü’l-Kalam, 1996.

Allah haklarının ihlali olması dolayısıyla da sabit cezaları gerektiren *hadd* suçları gibi bazı ceza hukuku kurallarının insanlar tarafından iptal edilemiyor olması ve bundan dolayı da ibadetler hukukunda var olan değişmezlik özelliğine sahip olmasından, diğer taraftan da kısas gibi diğer bazı kurallarının ise insan hakkı olmaları dolayısıyla da değişebilir olmasından kaynaklanmaktadır.

Dört Sünni mezhep tarafından bazen farklı yorumlanmış ancak eşit derecede geçerliliğe sahip olan ibadetlerle ilgili emirleri takip etmek için inananlar ütopyik bir toplumda yaşamak zorunda değildirler. Aksine onları bu tür ilahi tabiatlı kuralların mükemmelliğini yansıtmak için bireysel seviyede tatbik etmek için çaba harcamalıdır. Benzer şekilde aynı durum bunların dışında kalan bir hukuk sistemi vasıtasıyla devlet seviyesinde uygulattırılan diğer emirler için de uygulanabilir. Dahası fıkıhın kanunlaştırılması ile birlikte etik boyutunu kaybetmiş ve bunun sonucunda da İslâm hukukçuları fıkıh etik ve hukuki hükümler dizisi olup olmadığı sorusu ile karşılaştıklarında, hukuk kitaplarının etik ve ahlak kitapları olmadığı cevabını vermektedirler. Şayet şeriatın devlet hukuku olarak tatbikatı ulaşılamaz bir şey ise, o zaman bu durum şeriatı Müslüman toplumunun herhangi bir seviyesinde uygulanabilirliğinin özellikle de şayet o inananların ulaşmaya çalıştıkları ilahi mükemmellik ise mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Şayet mümkün değil denirse, bu ilahi hukuku seçmeci bir uygulaması anlamına gelecektir. Şayet şeriat hatasız ise, bir dizi değiştirilemez ilahi düzenlemelerin ve sonrasında bu manzumenin insan unsuru tarafından yorumlanması, üretilmesi ve tatbikatı şeriatın esas ve prensipleri ile uyumlu olmalıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA HUKUK VE OSMANLI ADLİ SİSTEMİ

I. OSMANLI HUKUKU

Osmanlı İmparatorluğu şeriatı, aşağıda ele alacağımız üzere hukuki bir gerçeklik ve Osmanlı hukukunun başlıca unsurlarından biri olarak tatbik etmiştir. Bu bölümde hedef, Osmanlı hukuku konusunda var olan çok sayıdaki çalışmaya yeni bir şeyler eklemek olmayıp Osmanlı hukukunun gücüne ve çok yönlülüğüne katkıda bulunan parçaları net bir şekilde ortaya koymak olacaktır. İmparatorluk için hukuk sisteminin önemi, Mehmet Akif Aydın tarafından şu şekilde vurgulanmaktadır: “Bir imparatorluğun dayandığı en büyük güçlerden birisi şüphesiz hukuk sistemidir. Üç kıtaya yayılmış bir coğrafyada üç dine, bu dinlere ait yirmiye yakın mezhebe ve bir o kadar da etnik gruba mensup insanları bünyesinde toplayan Osmanlı İmparatorluğu’nun tüm bu insanları uyum içinde bir arada yaşatacak bir hukuk sistemi kurmaksızın 600 yıl ayakta kalması mümkün olamazdı. Bu bakımdan dünya tarihinin en dikkate değer devletlerinden birini teşkil eden Osmanlı Devleti’nin uzun yıllar bir imparatorluk kimliği ve yapısıyla var olmasında Osmanlı hukukunun inkâr edilemeyen bir rolü olmuştur denebilir.”²⁷

Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu döneminde biri devlet kaynaklı diğeri ise ilahi kaynaklı iki hukuk sisteminin birleştirilmesi ile eşsiz bir Osmanlı-Hanefî hukukunun oluşturulduğu kabul edilse de, bu durum diğer İslâm imparatorluklarının hukuk sistemlerinin de özelliği idi.²⁸ Bu iki hukuk sistemi bir ikilem veya birbirini ile çatışan sistemler olarak değil, büyük bir coğrafyayı, farklı dinleri ve milletleri idare eden imparatorlukların ihtiyacı olan hukuki çoğulculuğa birbirini tamamlayarak katkıda bulunmuş, birbiriyle uyumlu şekilde var olan iki sistem olarak görülmelidir. Her ne kadar Osmanlı dönemi, sultan fermanları yoluyla örfi hukukun

²⁷ Aydın, M. Akif, “İstanbul’da Hukuk”, *Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul: İSAM, İstanbul Culture and Art Works Inc.

²⁸ Her ne kadar “İslami/dini” ve “seküler” terimleri sıklıkla bu iki hukuk sistemini tasvir etmek için kullanılsa da, Rubin bu konuda şunları ileri sürmektedir. “Terminoloji konusuna gelince, seküler ve dini hukuk alanları arasındaki fark Osmanlı sonrası daha sonraki döneme ait bir icattır.” Rubin, Avi, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York: Palgrave MacMillan, 2011, s. 57. Diğer taraftan, Dora Glidewell Nadolski “Kanunnameler örfi hukuku bir araya getirmiş olması, kanunların bir derlemesi olmaları ve aslında şeriatı tamamlamanın ötesine geçmiş olmaları açısından sekülerdi. Mesela cezası Allah tarafından belirlenmiş ve sabit olan hadler, suçun derecesine veya suçlunun ekonomik statüsüne göre değişken olan tazir cezaları ile değiştirildi.” Nadolski, Dora Glidewell “Ottoman Secular and Civil Law” *the International Journal of Middle East Studies*, c. 8, no. 4 (Ekim 1977), ss. 517-543, s. 520. Ben bu ikinci anlayış üzerinde çalışmayı seçtim.

gelişmesinin yolunu açmış olsa da, hukuk şeriat üzerine bina edilmişti. Dahası bu dönemde çok sayıda hukuk kitabı devletin müdahalesi olmadan basılmış, böylece İslâm hukuku tatbikatı bağımsızlığını muhafaza etmiştir. Osmanlı hukuk sistemini anlamak için, onun üç bileşeninin kısa bir değerlendirmesi aşağıda verilecektir.

A. Şeriat

Osmanlı İmparatorluğu, daha önceki dönemde Orta Asya'dan Orta Doğu'ya göç eden Türk kökenli Selçuklular tarafından idare edilen Söğüt'te 679/1281 yılında 1. Osman tarafından kurulan küçük bir beylik olarak başladı. 469/1077-706/1307 tarihleri arasında Selçuklular, Orta Asya ve Anadolu'yu Hanefî mezhebine göre idare ettiler. İyi bir şekilde yerleşmiş olmasının sonucu olarak, Osmanlılar tarafından bu mezhebe resmi mezhep statüsü verilmiştir. On dördüncü asırda Balkanlarda ve on altıncı asırda Orta Doğu'da yeni bölgelerin fethedilmesiyle beraber Hanefî mezhebi, devlet idaresinde, medrese müfredatında ve mahkemelerde hâkim hukuk ekolü olacak şekilde yaygınlaştı.²⁹ Hanefî doktrinin mahkemelerde uygulanması, devlet tarafından Hanefî kadılarının atandığı daha önceki bir dönemde vuku bulmuş ve 943/1537 yılında Anadolu ve Balkanlarda belli gayelerle Şafî görüşlerinin takip edilmemesini emreden sultan emri yayınlandığında³⁰ güvence altına alınmıştı. Her ne kadar kadıların Hanefî mezhebinin en kuvvetli görüşüne göre hüküm vermeleri beklense de, sultan, devletin ve halkın yararına olması durumunda mezhebin daha zayıf bir görüşünün takip edilmesini emredebilmiştir. Sultan ya var olan bir tercihi tasdik eder ya da daha zayıf olsa bile bir görüş lehine kuvvetli diğer görüşü kaldırabilirdi. On altıncı asra kadar hali hazırda bu türden otuz iki emir verilmişti.³¹

Osmanlı dönemi ayrıca iki türden zengin bir hukuk literatürünü ortaya çıkarmıştır. Birincisi; meşhur şeyhüislâm Ebussuud'un (v. 1574) Merğınani'nin (v. 593/1197) *Hidâye*'sine *Şerhu kitâbu'l buyu' mine'l Hidâye* adı ile yazdığı şerh gibi fıkıh kitapları üzerine yazılan şerhler

²⁹ Osmanlıların mesela Suriye ve Mısır'da Şâfîliğin hâkim olması gibi Hanefîliğin dışında diğer mezheplerin fethedilen topraklarda mezhep çoğulculuğuna dayanan bir sistem tatbik ettiklerinin belirtilmesi gerekir. Bu gibi yerlerde var olan mezhep kadılarının Hanefî mezhebinden olan kadının naibi konumuna getirilmesi suretiyle muhafaza edildiler. Bkz. Behrens-Abouseif, Doris, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutes, Waqf and Architecture in Cairo (16th & 17th Centuries)*, Leiden: E. J. Brill, 1994, ss. 69-85.

³⁰ Peters, Rudolph, "What does it mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire" *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. P. Bearman, R. Peters and F. Vogel, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005, s. 151.

³¹ Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 169.

ve haşiyeler şeklindedir. İkincisi ise, medreselerde yaygın olarak ders kitabı olarak okutulan ve aynı zamanda kadılar tarafından hukuk el kitabı olarak kullanılan İbrahim el-Halebi'nin (v. 956/1549) *Mülteka el-Ebhûr*'u ve Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Dürerül-Hükkâm fî şerhi gureri'l-ahkâm*'ı gibi yeni yazılan fıkıh kitaplarıdır. Bu ikinci gruba risale ve fetva kitapları da eklenebilir. Risaleler tek bir konuyu ele alan çalışmalar iken, fetva kitapları yetkin müftülerin verdikleri fetvaların yer aldığı eserlerdir. Tanınmış fetva koleksiyonları arasında Kâdihân'ın (v.1196) ve Osmanlı fakihi Hamdi'nin *Fetvâ*'ları sayılabilir.

B. Kanun

Osmanlı hukuku saf Osmanlı sistemi değildi, aksine Türk-Moğol, Fars, Bizans, Slav ve İslâm hukuk geleneklerinin izlerini içermekteydi. Padişahların yayınladıkları fermanlarla birleşen İslâm hukuku Osmanlı hukukunun ana yapısını oluşturmaktaydı.³² Fakat kanun Osmanlı icadı değildi, bilakis bu alanda Osmanlı hukuk sistemi Orta Asya'daki Müslüman-Türk devletlerden, Suriye ve Mısır'daki Memlûkler'den ve Kuzey Mezopotamya'daki Akkoyunlu'lardan etkilenmiştir.³³ Ancak yine de kanun Osmanlı devletinin kurulduğu andan itibaren kullanılagelmiştir.³⁴ Kanun esas itibarıyla, padişahların hukuku ve örfi hukuktan oluşan devlet yasamasının külliyatıdır. Şeriatın ele almadığı konularda devlet başkanının hüküm verme yetkisine sahip olduğu dikkate alındığında İslâm Hukuku geleneğinde kanun uygulamasının yer aldığı söylenebilmektedir.

Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazade'nin naklettiği bir olay Osmanlı beyliğinin kurucusu Osman Gazi³⁵ tarafından ilan edilen kanunun ve şeriat ile örf arasındaki uyumsuzluğun anlaşılması bakımından yardımcı olacaktır:

“Kadı konıldı. Ve sü başı konıldı. Ve bazar dürdü. Ve hutbe okındı. Bu halk kanun ister oldılar. Germiyandan³⁶ bir kişi geldi. Eyidür: ‘Bu bazarun bacını bana satun’ der. Bu kavım eyitdi:

³² Bunların Osmanlı yasama ve yargı sistemine etkileri konusunda bkz. Koç, Yunus, “Early Ottoman Customary Law: The Genesis and Development of Ottoman Codification” s. 92-101, *Shattering Tradition: Custom, Law and The Individual in the Muslim Mediterranean*, ed. Walter Dostal ve Wolfgang Kraus, London, New York: I.B. Tauris, 2005, ss. 75-121.

³³ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 91.

³⁴ Tıpkı Osmanlı kazaskerlerinin model olarak kullandığı Anadolu Selçuklu Devletinin kadıları (kadılıkudat ve kazasker) gibi. Uzunçarşılı, İsmail H., *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941 s. 132. Ayrıca Abbasilerin, Selçukluların ve İlhanlıların idari, iktisadi, ve askeri sistemlerinden de etkilenmişti.

³⁵ Osman Bey Türkmen Kayı kabilesinin lideri ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra 1300 yılı civarında Söğüt'teki beyliğin kurucusuydu.

‘Hana var’³⁷ dediler. Ol kişi hana vardı. Sözüni söyledi. Osman Gazi eyidür: ‘Bac nedür’ dedi. Ol kişi eyidür: ‘Bazara her ne (164) kim gelse ben andan akça alurın’ der (165). Osman Gazi eyidür: ‘Senün bu bazar ehlinde alımın (166) mı var kim akça istersin (167)’ dedi. Ol kişi eyidür: Hanum! Bu türedür. Cemi’ vilâyetlerde vardur kim padişah olanlar alır’ dedi. Osman Gazi eyidür: ‘Türedür hanum! Ezelden kalmışdur’ der. Osman Gazi gayet kakıdı. Eyidür: ‘Bir kişi kim kazana, gayrının mı olur? Kendünün mülki olur. Ben anın malında ne kodum ki bana akça ver deyem. Bire kişi! Var, git. Artuk bu sözi bana söyleme kim sana ziyanum deger’ dedi. Ve bu kavım eyitdiler kim: ‘Hanum! Bu bazarı bekleyenlere, âdetdür kim bir nesnecük vereler’ dediler. Osman Gazi eyidür: ‘İmdi çünkü siz eyle dersiz, her kişi kim bir yük getüre, sata, iki akça versün’ dedi. ‘Her kim ki satmasa hic nesne vermesün’ dedi. ‘Ve her kişi kimbu kanunum boza, Allah anın dinin ve dünyasın bozsın’ dedi....Ve her kim bu kanunı dusta Allah andan râzı olsun (169). Ve eger neslûme bu kanundan gayrı bir kanun dahı koduracak olurlar ise edene ve etdürene Allah râzı olmasun’ dedi.”³⁸

Her ne kadar sultan şeriat kuralları ile çelişecek veya iptal edecek bir kanun yayınlamamak konusunda dikkatli olsa da, bu süreci kontrol altında tutan şeyhülislâm ve Dîvân-ı Hümayûn’da yer alan İslâm hukuku temsilcileri vardı. Bu yüzden bazı kanunnamelerin başına “şer’i şerîfe uygundur” ifadesi yazılmıştır. Ayrıca şeyhülislâm, şeriatın düzenlemeleri ile çeliştiğinde sultanın yayınlayacağı kanuna muhalefet etmekten çekinmezdi. Bir keresinde Ebussuud müstemenlerin (Müslüman ülkesine bir yıldan daha az bir süre için giren korunma altındaki gayr-i müslimlerin) şahitlik yapması ile ilgili sultanın hükmünde şeriatı aykırılığı işaret ederek bir fetvasında “Ne meşru olan nesneye emr-i sultani olmaz” tasvirinde bulunmuştur.³⁹ Ebussuud’un farklı kaynaklardan gelen bu iki hukuku Osmanlı arazi hukukunun mali boyutuyla ve İslâm vakıflar hukuku ile alakalı fetvalar vererek birbirleri ile uyumlu hale getirdiği kabul edilmektedir.⁴⁰

Kanun, Ferman ve Örf şeklinde iki ana unsurdan meydana gelmekteydi. Burada bunların izah edilmesi gerekmektedir.

³⁶ Germiyanogulları on dördüncü asır başında Anadolu Selçuklu Devletinin yıkılmasından sonra Batı Anadolu’da kurulmuş olan bir beylikti ve on beşinci asrın ilk yarısında Osmanlı topraklarının bir parçası oldu.

³⁷ Han, Osmanlı sultanı için kullanılan bir unvandı.

³⁸ Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri: Osmanlı tarihinin anakaynakları olan eserlerin mütehassıslar tarafından metin, tercüme veya sadileştirilmiş şekilleri külliyyatı*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1925, s. 104.

³⁹ Aydın, Mehmet A., *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1985, s. 63.

⁴⁰ Imber, Colin, *Ebu’s-Su’ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 24, 269-72.

1. Ferman

Ferman, sultanın yayınladığı herhangi bir emir veya buyruğa verilen genel isimdir. Daha açık bir ifadeyle Dîvân-ı Hümâyûn veya Sultan Divânı tarafından yayınlanan ve devlet tuğrası⁴¹ taşıyan imparatorluk emirlerine verilen addır. Ferman terimi *emr-i âlî*, *emr-i şerîf*, *emr-i pâdişâhî*, *emr-i münîf-i vâcibü'l ittibâ'*, *hükm-i şerîf* ve *hükm-i cihân-mutâ'* gibi ifadelerde de yer aldığı gibi emir ve hüküm terimleri ile aynı anlamda kullanılabilmektedir.⁴² Fermanlar sadece padişahlar tarafından değil aynı zamanda vali olarak görev yapan şehzadeler tarafından, Osmanlı Mısır eyalet valisi tarafından ve sadrazamlar, defterdarlar ve kazaskerler gibi yüksek rütbeli devlet görevlileri tarafından sultanın namına tebliğ edilebiliyorlardı.⁴³

Fermanlar iki gruba ayrılmaktaydı. Birincisi; sultanın tuğrasının yer aldığı *emr-i şerîf*di. İkincisi; tuğra ile birlikte sultanın el yazısını da içeren *hatt-ı hümâyûnla muvaşşah*tı.⁴⁴ Önemine işaret etmek için genellikle parlak, motiflerle ve altın tozu ile süslenirlerdi. Fermanlarda beş unsur bulunurdu: Ferman veya onunla eş anlamlı başka bir kelime, gönderilen kişinin ismi ve unvanı, padişah emrini açıklayan fermanın neden tebliğ edildiği ile ilgili sebep bölümü, memur tarafından emrin başarılı bir şekilde ifası için yapılan dua bölümü, fermanın yazıldığı yer ve tarih.⁴⁵ Fermanın içeriğine gelince “idari, askeri, mali, adli kararlar vs. gibi çeşitli konularda olabiliyordu. Bazıları resmi raporlar, seyahat ve geçiş izinleri, yabancı gemilere verilen boğazlardan geçme izinleri, elçilere verilen emirler vs. idi. Genel uygulama alanı olan birçok ferman kanun haline getirilmiş ve kanunnamelere yazılmışlardır...”⁴⁶

Fermanlar ayrıca şeriata ve geçmiş kanunlara uygun olduklarını ifade eden cümleler de içeriyorlardı. Dîvân-ı Hümâyûn’un kararı ve sultanın emri ile şartlara uygun olarak yayınlanıyorlardı. Bu nedenle belli bir idareciye has olup, hükmün devam edebilmesi için kendisinden sonra gelecek yeni sultan tarafından onaylanmaları gerekiyordu.

⁴¹ İlk kez 1324’te bir imza şeklinde Sultan Orhan Gazi tarafından kullanılmış olan tuğra Osmanlı devletinin paralar, resmi belgeler, binalar ve pullar üzerine basılan bir simgesiydi. Sultanın ismi, sultanın babasının ismi gibi bazı özellikler içermekteydi ve sultanın han ve şah gibi unvanı ile Sultan I. Murad zamanında eklenen “el muzaffer daima” ifadesi de yer alabiliyordu. Daha fazla bilgi için bkz.: Derman, M., Uğur, “Tuğra”, *DİA*, c. 41, ss. 336-339.

⁴² Kütükoğlu, Mübahat S., “Ferman”, c. 12, *DİA*, ss. 400-406, s. 400.

⁴³ Heyd, Uriel, “Farmân- Ottoman Empire” *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, c. II, Leiden: E. J. Brill, 1965, ss. 803-806, s. 804.

⁴⁴ *Osmanlı Fermanları*, İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992, s. 20.

⁴⁵ Age, ss. 19-20.

⁴⁶ Heyd, Uriel, “Farmân- Ottoman Empire”, s. 805.

2. Örf

Osmanlı döneminde bir hukuk terimi olarak *örf*, sultanın idare etme ve uygulama gücüne işaret etmekteydi. Örfî hukuk ifadesi sultan emirleri ve fermanlardan oluşan hukuka da verilen isimdir.⁴⁷ Örf terimi ayrıca *şer'* ve *'örf* veya *şer'* ve *kanun* gibi ifadelerde kanunla eş anlamlı olarak kullanılmıştır ve *'örf-i padişâhî* ve *'örf-i sultânî* gibi tamlamalarda da padişah emrine işaret etmektedir. Benzer şekilde “*âdet-i kadîme*, *âdet üzere* ve *âdeta* ve *kanun-ı kadîmdir*” gibi ifadelerde de görüldüğü gibi *âdet* terimi de genellikle *örf* ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁴⁸ *Örf* esas itibarıyla *kanun* hukukunun iki temel parçasından biri olmakla birlikte şeriatın karşısında seküler bir hukuk yapısı ve sultanın sınırsız gücü olarak değerlendirilmemelidir. Daha ziyade şeriatın hitap etmediği belli alanlarda zaruret sınırları içerisinde sultana bırakılan geniş bir hukuki yetkiydi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun erken dönemlerde güneyde Mısır'a, güneydoğuda Anadolu beyliklerine ve doğuda Avrupa eyaletlerini kapsayan bölgelere doğru genişlemesi, bu bölgelerde ister Memlükler, ister Selçuklular, ister Slavlar, isterse de Venedikler olsun, hali hazırda var olan hukuk gelenekleri ile etkileşimlere sebep olmuştur. Yeni fethedilen bu yerlerin özellikle de vergi, idare ve özel hukuk alanlarındaki belli bazı yerleşik yerel kanunları ve yasal tatbikatı, uygulamada kolaylık ve var olan hukuki durumun yerinde kalması gibi amaçlarla muhafaza edilip Osmanlı hukukuna dâhil edildi ve örfî hukuk olarak sınıflandırıldı. Fethedilen yerlere ait yerel geleneklerin ana hukuk yapısı içerisine dâhil edilmesi, herhangi bir hükmün veya genel prensibin olmadığı belli alanlarda Hanefîlerin örfü bir hukuk kaynağı olarak kabul etmeleri sebebiyle mümkün olmuştur. Yani devlet tarafından yaptırıma tabi tutulan geleneksel uygulamalar örf haline gelmekteydi. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun erken dönemlerinden itibaren hukuk sistemi şeriat ve örften meydana gelmekteydi.⁴⁹

Osmanlı hukukunun kabul edilen bir parçası olarak örf kelimesinin ortaya çıkışı Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) dönemine kadar gitmekte ve tarihçi Tursun Bey'in *Tarih-i Ebû'l-Feth* adlı eserinin halife ile ilgili bölümünde geçmektedir. Örfü “Yani bu tedbir ol mertebe olmazsa belki mücerred tavr-ı akl üzere nizam-ı alem-i zahir için mesela tavr-ı Cengiz Han gibi

⁴⁷ Akman, Mehmet, “Örf: Osmanlı Devletinde”, DIA, XXXIV, ss. 93-94, s. 93.

⁴⁸ Koç, Yunus, “Early Ottoman Customary Law”, s. 81.

⁴⁹ Çağatay, Neşet, *İslam Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s. 630.

olursa sebebine izafe ederler siyaset-i sultanı ve yasağ-ı padişahı derler ki örfümüzce ona örf derler” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁰ Bu ifadeden hareketle daha faydalı olacağı düşünüldüğü için arazi ve vergi hukuku gibi alanlarda örfi hukuku muhafaza etmekle birlikte, fethedilen yerlerde şeriatı hâkim kılmanın bir Osmanlı politikası olduğuna, bunun sonucunda da örfün Osmanlı İmparatorluğu topraklarının her yerinde aynı olmadığı, farklı yerlerde farklı uygulamaların olduğuna işaret edilmelidir. Bu politika Tursun Bey’in Mora’nın fethi ile ilgili yazdıklarında görülebilmektedir: “Kısacası, Mora’daki kalelerin hepsi teslim oldu ve manastırlar ve kiliseler camiye çevrildi. Geriye kalan nüfusa dokunulmadı ve dini ve örfi vergilere bağlandılar. Sancak beyleri, kadılar, uç beyleri, subaşılar ve sipahiler atandılar ve ülke sıkı bir Osmanlı kontrolü altına girdi.”⁵¹

Pandname (hikmet kitabı) edebi geleneğinde yazılar yazan ve özellikle Nasıruddin’in *Ahlâk-i Nâsirî*’sinden etkilenen bu tarihçi, bütün otoritenin sultanın şahsında olduğunu ve böylece toplumun huzur ve düzeninin doğrudan ona bağlı olduğunu ileri sürmektedir. “Siyaseten ceza olmaksızın ne zulüm engellenebilir ne de adalet tesis edilebilir” demektedir⁵², *fetret ve fesadın* engellenmesi için hem *kanunun* hem de *örfün* gerekli olduğunu, örfün hukukun mantıksal bir parçası olduğunu ileri sürmektedir. Bir idarecide olması gerekenin ceza verirken hoşgörülü olmak⁵³ olduğunu söyleyerek aynı zamanda “sultanın adalet ve reayayı korumasının siyasi istikrarın temelini oluşturduğuna”⁵⁴ kuvvetli vurgu yapmıştır. Dolayısıyla kanun, şeriatı aynen yerine getirirken içerisine yeni hukuki hükümler dahil etmiştir. Bazı ilim adamları kanunnamelerin şeriat sınırları içerisinde olmadığını, sadece sultanın takdir yetkisi olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle *örf-i sultânî* ve ondan türeyen kanun ve kanunname şeklindeki hukukun ayrı bir seküler hukuk sisteminin ürünü olduğunu söylerler.⁵⁵

⁵⁰ Bey, Tursun, ed., Mertol Tulum, *Tarih-i Ebu’l Feth*, İstanbul 1977, s. 12.

⁵¹ Halil İnalcık ve Rhoads Murphey (terc.), *The History of Mehmed the Conqueror by Tursun Beg*, Biblioteca Islamica, Minneapolis & Chicago: 1978, s. 44.

⁵² Age. s. 21.

⁵³ Age. s. 22.

⁵⁴ Age. s. 17.

⁵⁵ Bilen, İlhan, *Osmanlı Hukukunda Örfün Yeri (Klasik Dönem)*, Ankara: Tez (Yüksek Lisans), Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, ss. 76-77’den naklen örneğin İnalcık 1993a, 319-25; Köprülü 1983a, 15-35; Barkan 1945, 13.

Bu ikilinin bir arada uyumlu bir şekilde bulunduğu, onların hem kanun hem de şeriatla alakalı dâvaların görüldüğü mahkemelerde tatbik edilmelerinde iyi şekilde görülebilir.⁵⁶ Ama yine de ceza, vergi ve kamu hukuku alanlarında örf genellikle boşlukları doldurduğundan, her zaman olmasa da örfe dayalı bir hüküm verilirken şeriatla çatışmanın olmaması için özen gösterildiği olmuştur.⁵⁷ Belgeler incelendiğinde, yeni fethedilen bölgelerde vakıflar, vergi, sınıf statüsü, idari organizasyon ve askeri sınıflandırma alanlarında yerel örf ve adetlerin değiştirilmediği anlaşılmaktadır.⁵⁸ Mesela zekat, öşür, haraç ve cizye gibi vergiler devlet harcamalarına yeterli olmadığında, *tekâlif-i örfiyye* başlığı altında çeşitli diğer vergiler konulmuştur.⁵⁹ Benzer şekilde örf aile hukuku alanında nikah, boşanma ve nişanlanma ile alakalı konuları da etkilemiştir. Bir zamanlar şeriatın hâkim olduğu miras gibi alanlarda bile sultan fermanları ve kanunnamelerde örf-adetlerin izleri gözlemlenebilmektedir.⁶⁰

Sultanın örfü kullanması *fermanlarda*, *hatt-ı hümayunlarda*, *hüküm* ve “buyurdum ki” ibaresiyle vurgulanan *iradelerde* görülebilmektedir. Yavuz Sultan Selim’in saltanatına gelinceye kadar, şeyhülislâmın gücünün artmasıyla beraber sultanın örfe göre hükmedebilmesi sınırlandırıldı.⁶¹ Sultanın güçleri rastgele değil, aksine kanun, örf ve gelenekler çerçevesinde kalmıştır. II. Beyazıd döneminden kalan bazı hükümlerde görüldüğü gibi sultanın şeriatla çelişir gibi görünen bazı hükümleri Sultan Süleyman döneminde değiştirildi ve on altıncı asırdan itibaren gittikçe artan bir şekilde kullanılan şeyhülislâm fetvalarında, şeriat daha fazla kullanılmaya başlandı. İbrahim Paşa’ya gönderilen bir ferman şeriat ve kanun arasında ortaya çıkan çelişkinin cezayı gerektirdiğini bildirmektedir. Ama yine de şeyhülislâm fetvaları bazen örfle çeliştiği olmuştur. Mesela Ebussuud’un kahvenin ahlaken mekruh olduğunu ilan etmesi ve kahvehaneleri yasaklaması gibi.⁶² Bu örnekte muhtemelen siyasi zaruret örfün önüne geçmişti,

⁵⁶ Bu sistem II. Mahmud (h. 1808-1839) dönemi reformlarına kadar devam etti. 1834’te II Mahmud şeyhülislamılığı merkezden ayırdı ve şer’i mahkemelerdeki yetki alanını şeriatı ilgilendiren konularla sınırlandırıp ve bunu Tanzimat reformları (1839-1876) esnasında nizamiye mahkemeleri şeklindeki yeni mahkemeleri tesis etmek suretiyle sağlamlaştırdı. Rubin “... Tanzimat’ın başlamasından Osmanlı devletinin çöküşüne kadar, tarihçilerin sıklıkla sundukları gibi Nizamiye ve Şeriat mahkemeleri ne birbirinin zıddı ne de rakibi “hukuk sistemleri” idiler, aksine tek bir hukuk sisteminin belli noktalarda birleşen diğer bazı noktalarda ise ayrışan birbiriyle bağlantılı iki parçası olduğunu” ileri sürmektedir. Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts*, s. 55.

⁵⁷ Akif Aydın, Mehmet, *İslam - Osmanlı Aile Hukuku*, ss. 62-65.

⁵⁸ İnalçık, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, ss. 181-182.

⁵⁹ Akif Aydın, M., *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Düzey Matbaa, 2005, s. 77.

⁶⁰ Barkan, Ömer Lütfi, *Türkiye’de Sultanların Teşrii Sıfat ve Selahiyetleri ve Kanunnâmeler*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947, ss.716-717.

⁶¹ İnalçık, Halil, “Padişah,” *İslam Ansiklopedisi*, XI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, ss. 490-495.

⁶² Imber, *Ebu’s-Su’ud*, ss.93-94.

zira kahvehaneler ayaklanmaların potansiyel yuvaları ve bu nedenle de kamu düzenine ve sultanın otoritesine karşı risk olarak görülmekteydiler. Sultanın müdahalesi veya idarenin suistimali sayılabilecek bazı istisnai durumlar dikkate alınmazsa, ceza hukuku ve adli meseleler alanında İslâm ceza hukukunun farklı tatbikatları ortaya çıkmıştır.⁶³ Bu konuda ulû'l-emr tarafından ta'zîr olarak ölüm cezasının tatbik edilebildiği bağy (isyan) suçu örnek verilebilir.

Örfî hukuk Sultan II. Mehmed'in saltanatı döneminde sahip olduğu gücü on beşinci asrın sonuna gelinceye kadar kaybetmeye başlamıştı.⁶⁴ On yedinci asırdan itibaren şeriat ön plana çıktı ve bu kanunnamelerin diline de yansdı. On beşinci asırdan bu döneme kadarki dönemde daha sık kullanılan *örf*, *âdet* ve *kanun* terimleri bu dönemden sonra kanunnamelerde yerini *şeriat* terimine bıraktı.⁶⁵ Hatta II. Mustafa, fermanlarda uzun süredir kullanılmakta olan “*şer ve kanuna uygundur*” ifadesinden ‘kanun’ kelimesinin çıkarılmasını istemiştir.⁶⁶ Ancak örf, hukukun kaynağı olma konusunda yerini bütünüyle bırakmamış, bilakis kanunlaştırma ve Tanzimat’ın (1839-1876) getirdiği hukuki reform döneminde dahi önemini korumuştur. Dahası Osmanlı İmparatorluğu’nun modern anlamda ilk kanun metni sayılan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’de örf konusunda “âdet muhakkemdir”⁶⁷ gibi birçok madde bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Osmanlı hukuku, şeriat ve özellikle erken dönemlerde şeriatın ele almadığı alanları tamamlayan örf ve fermanlardan oluşan kanunların uyumlu bir birleşimiydi. Bunlar birbiriyle çelişen ve yabancı unsurlar olmayıp, daha geniş kapsamlı Müslüman-Türk hukuk geleneğinin bilinen parçalarıydılar.

İmparatorluğun adli sistemine ilişkin olarak, Osmanlı hukuku, kökleri atalarının, yani ilk Müslüman hanedanlıkları Abbâsîler ve Emevîler’in ve aynı zamanda İslâmiyet öncesi Türk Büyük Selçuklularının oluşturduğu sistemlerde olan İmparatorluğun adli sistemi tarafından belirlenmekteydi. Her ne kadar Osmanlı hukukunda da yapısal benzerlikler devam etmiş olsa da, onun üç aşamalı adli sistemi (toplumsal seviye, kadı mahkemeleri, Dîvân-ı Hümâyûn), ceza dâvalarını ele alırken büyük bir esnekliğe sahip olmasını sağlamıştır. Dîvân-ı Hümâyûn’un rolünün bu çalışma için özel bir alakası bulunmaktadır, zira Dîvân-ı Hümâyûn şeriat kurallarının

⁶³ Bilen, *Osmanlı Hukukunda Örfün Yeri*, s. 74.

⁶⁴ Yunus Koç “dolayısıyla başlangıçta en azından on altıncı asrın ikinci çeyreğine kadar Osmanlı devletinin siyasi ve idari sisteminde şeriat karşısında örf üstün olduğunu” ileri sürmektedir. Koç, “Early Ottoman Customary Law”, s. 78.

⁶⁵ Koç, “Early Ottoman Customary Law”, s. 83.

⁶⁶ Bilen, *Osmanlı Hukukunda Örfün Yeri*, s. 52.

⁶⁷ Mecelle’nin 36. maddesi. Benzer şekilde 38, 40, 41, 43, 44 ve 45. maddeler de örf ile ilgilidir.

içine almadığı meseleleri ve kadı mahkemelerinin ele alamayacağı veya hüküm vermekte isteksiz oldukları daha karmaşık ve ciddi tabiatlı meseleleri ele almaktaydı. Sonuç olarak isyan, eşkıyalık ve bunların sebep olduğu suçları da içine alan sosyal huzursuzlukla alakalı birçok dâva Dîvân-ı Hümâyûn'a gelmiş.

I. ADLİ SİSTEMİN TARİHİ

İslâm öncesi dönemde var olan *hakemlik* sistemi, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde İslâm hukukunun uygulanmasına nezaret eden *kadılık* ile yer değiştirdi. Ancak Müslüman hanedanlıkları döneminde dahi kadının rolü devletin bir memuru olmaktı ve bu nedenle de Abramski-Bligh tarafından vurgulandığı gibi sadece dini-adli saha ile alakalı değildi: “Emevîler ve erken Abbasîler döneminde kadılık henüz daha rasyonelleştirilmemiş, bariz dini-adli makamdı. Kadılar sık sık adli olmayan bir dizi göreve atanırlar ve ulema da sık sık iki veya daha fazla idari, adli veya dini vazifelere atanırlardı. Dahası bütün kadılar gerçek âlim değillerdi.”⁶⁸

Emevîler dönemi (40/661-132/750) resmi kadılık makamının kurulmasına tanıklık etti. Fakat bu makam, adli yetki açısından nihai kanun yapıcının yani halifenin naibinden daha fazla bir yetkiye sahip değildi. O bir devlet memuruydu ve bu anlamda her ne kadar çok nadir olsa da eyaletinin yasama ve adli konularında yetkili olan eyalet valisi tarafından atanıyor ve görevden alınıyordu. Bu durum Abbâsîler döneminde (132/750-655/1258) adli kurumların şekillenmesi ve adli hiyerarşinin oluşması ile değişti. Ancak yine de Emevîler döneminin adliye personeli çeşitli pratik amaçlarla yerlerinde tutuldular. Dahası Abbâsîler'in merkezileşme politikaları doğrultusunda halife el-Mansur (h. 136/754-158/775) zamanında ilk kadının doğrudan saltanat tarafından atanması ve sonrasında bunun yerleşik bir uygulama haline gelmesi, siyasi otoritenin eyaletlerdeki yargı gücüne müdahil olmasına sebep oldu. Adli sistemin merkezileşmesi ayrıca Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd (h. 169/786-193/809)⁶⁹ tarafından 170/786 yılında etkin bir makam olan *kâdi'l-kudâtî'l dünyanın* kurulmasında da etkili olmuştur. Her ne kadar onuncu asırda değişecek olsa da⁷⁰, bu durum Abbâsîlerin son dönemlerinde kâdi'l-kudâtın vezirlerden daha etkin olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Bu dönem boyunca fakihler, genellikle, kendilerine

⁶⁸ Abramski-Bligh, Irit, “The Judiciary (Qadis) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35, Leiden: Brill, 1992, ss. 40-71, s. 41.

⁶⁹ Zubaida, *Law and Power*, s. 41.

⁷⁰ Abramski-Bligh, “The Judiciary”, s. 61.

sadece mali açıdan artan bir zenginlik değil, aynı zamanda önemli bir sosyal statü de sağlayan saltanat ve devletin himayesine bağımlı oldular. Din âlimlerinin hiyerarşide yükselmeleri için önemli bir imkân olan saltanat himayesi, on altıncı asırda da devam etti. Sultanlar da meşruiyetlerini sağlamak için sahip oldukları hukuki otoriteden dolayı ulemaya dayanıyorlardı.⁷¹ Ama yine de sivil otoritenin temsilcisi olarak sultan, ulemanın yetkisini sınırlandırmakta serbestti.

Yaklaşık aynı dönemlerde, h.II/m.VIII. asır ortalarında, halifenin vasiyetiyle mezâlim (sözlükte anlamı şikâyet mahkemeleri) adı verilen daha ciddi mahiyetteki medeni ve ceza hukuku dâvalarına bakacak, aynı zamanda devlet memurlarının yaptığı yanlışları denetleyecek ayrı bir mahkeme kuruldu. İlk başlarda yeterli vasıflı eleman olmadığı için şer’i mahkemelerin henüz kurulmamış olduğu bölgelerde şer’i mahkemelerin yerine kullanıldılar. Fakat bunların ikisi arasında adli olarak bir birliktelik gözlenmekte, mesela şer’i mahkemelerin kadıları mezâlim mahkemelerine atanmaktalardı.⁷² Her ne kadar aradaki ikiliği⁷³ ortadan kaldırmak için çaba sarf edilmiş olsa da ki bunlardan biri aşağıda ele alacağımız üzere *kanun* tedviniydi, bu iki çeşit mahkeme erken dönem Osmanlı devletinde de devam ettiler.

Hatib el-Bağdâdî’nin (v. 463/1071) dönemine kadar bir mahkemenin yetki sahası tek bir kadının elinde idi. Bu sistem, yetkinin bölüşülmesi durumunda, mesela içtihadı dayalı dâvalarda kadılar arasında anlaşmazlığın olması durumunda dâvaların uzaması riski sebebiyle Mâlikî ve Şâfiîler’in tercih ettikleri sistemdi. Ama yine de, Hanefîler hakkında hüküm verilemeyen dâvalarda müdahale edecek bir kadı vekili atanması suretiyle bu sorunu çözmüşlerdi.⁷⁴ Ancak bir mahkemeye birden fazla kadının atanması nadir olup, belgelerde geçen örnekler çok az sayıdadır. Müslüman topraklarının bölümlere ayrılması ve ayrı müslüman hanedanlıklarının ortaya çıkması, tamamıyla doktrine ve ideolojiye bağlı yargısal kurumlardan biri olarak kadılığın uzmanlaşmasının artmasıyla birlikte adli sistemin yönünü ve gelişimini de etkilemişti. Bu yeni durum, kadılık makamının vergi toplama, muhtesiplik ve vaizlik gibi çok farklı fonksiyonlara

⁷¹ Gibb ve Bowen’nin s. 150’de ve N. Itzkowitz ‘Eighteenth-Century Ottoman Realities’, *Studia Islamica*, c. XVI (1962), ss. 73-95’de ileri sürdükleri gibi. Şu eserden alınmıştır Faroqhi, Suraiya, “Social Mobility among the Ottoman ‘Ulama in the Late Sixteenth Century,” *International Journal of Middle East Studies*, cilt. 4, No. 2 (Nisan., 1973), ss. 204-218, s. 208.

⁷² Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, ss. 100-101.

⁷³ Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973, ss. 1-2.

⁷⁴ Akif Aydın, M., “Mahkeme”, *DİA*, c. 27, ss. 338-344, s. 339.

sahip olduğu adli sistemin merkezileşmesinden önceki dönemden farklıydı.⁷⁵ Nihayet h. III/m.IX. asrın başına gelindiğinde, kadıların fonksiyonlarının tanımlanmasıyla birlikte vaizlik görevi kadıların sorumluluk alanından çıkarılmıştı.⁷⁶ Diğer karar verme yetkisine sahip olan organ ise, Osmanlı döneminde, devletin on beşinci asır ortasından on yedinci asır ortasına kadar en üst yürütme ve yargı organı olan ve sultandan sonra en önemli makam olan Dîvân-ı Hümâyûn (sultanın divanı)'du. Günümüz yargı fonksiyonları açısından esas itibariyle imparatorluğun yargıtayı konumundaydı. Müslüman olmadan önce Türk hanedanlıkları arasında var olan sisteme benzer bir yapıya sahip olan bu divan, Müslüman-Türk devletlerinde devam ederek, saltanat divanı ve Mezâlim mahkemesi gibi Abbâsîlerin kurumlarından etkilenen yeni bir divan kavramı oluşturuldu. Dîvân-ı Hümâyûn'a benzeyen bir organ ilk olarak Büyük Selçuklular tarafından inşa edildi ve Anadolu Selçuklularınca devam ettirildi.⁷⁷ Daha sonra Sultan II. Murad (h. 824-848/1421-44 ve 850-855/1446-51) döneminde temel yapısını ve özelliklerini kazandı. Sultan II. Mehmet döneminde (855/1451-886/1481) en gelişmiş haline ulaştı ve Sultan I. Süleyman'ın saltanatı döneminde (926/1520-974/1566) kurumsal yapısına kavuştu. On yedinci asır ortalarına gelindiğinde Dîvân-ı Hümâyûn'un fonksiyonları Sadrazam tarafından devralınmaya başlandı ve böylece tedrici olarak adli karar verme otoritesini kaybetti.

Osmanlı mahkemeleri, yukarıda sunulan tarihi gelişim sürecine dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Mahkemelerle ilgili olarak belli bazı değişiklikler yapılmış olsa da, devlet idaresindeki diğer memurlara benzeyen konumlarından dolayı her ne kadar siyasi otoriteden bağımsız özerk bir otoriteye sahip olmasalar da yargı otoritesinin adli kurumlarda ve personelinde olması gibi diğer bazı yönler aynen muhafaza edildi.

II. YAPI

Osmanlı hukuk sistemi toplum, düzenli (kadı) mahkemeleri ve divandan oluşan üç aşamalı bir yapıya sahipti. Anlaşmazlıkların büyük bir bölümü mahkemelere gidilmeden yerel seviyede halledilirdi. Böylece ister esnaf teşkilatlarının, ister kabilelerin, ister eşrafın (Hz. Peygamberin soyundan gelenlerin) ve isterse de toplumların tüzel mahkemelerinde olsun

⁷⁵ Abramski-Bligh, "The Judiciary", s. 43-49.

⁷⁶ Osmanlı öncesi adli kurumlar konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2 cilt., Leiden: E.J. Brill, 1960.

⁷⁷ Mumcu, Ahmet, "Divân-ı Hümâyûn", *DİA*, c. IX, ss. 430-432, s. 430.

hakemlik kurumunu kullanmak suretiyle, adli meseleleriyle ilgili konularda halka belli ölçüde özerklik verilmişti. Ta'zir hükümleri ve cezaları, askerler, polis ve muhtesib tarafından ve sıklıkla da kadının emri olmaksızın ifa ediliyordu.⁷⁸ Dahası Halep gibi bazı Osmanlı eyaletlerinde paşa (vali) mahkemeleri şer'i mahkemelerden sonra ikinci derecede önemliydi. Paşa, şeriatın yargı sahasına girmeyen mesela devlet güvenliği gibi dâvalara bakan *hâkimü'l örf* veya *hâkimü'l siyasa* (idari hâkim) rolünü üstlenmişti. Gerçi uygulamada ceza ve aile hukuku ile alakalı dâvaların da paşa (vali) mahkemelerinde görüldüğü ifade edilmektedir.⁷⁹

Osmanlı Mezâlim mahkemeleri Memlûkler'in kurumsal yapı ve tatbikatını benimsemiştir. Zaman içerisinde hakkında şeriatın açık hüküm koymadığı dâvalara bakan *siyaset* mahkemeleri (Dîvân-ı Hümâyûn'un eş değeri olan) haline geldiler. Belli bir adli otoriteye sahip farklı kurumların varlığı "birbirinden farklı ama aynı yetki alanlarının yan yana var olduğu"⁸⁰ eleştirisine sebep olmuştur. Fakat bu eleştiri, esas itibarıyla iki tür dâvaya bakan Dîvân-ı Hümâyûn'un işlevleri hakkında doğru bir analizi içermemektedir. Bunlardan birincisi kadıların verdiği hükümlerin yeniden değerlendirilmesi, gerçi bu tür yeniden yargılamalar ancak sultanın müsaadesiyle olabiliyordu. İkincisi; sıradan şer'i mahkemelerin hüküm vermekten çekindiği, hukuki prensip ve kararların yetkili bir kişi tarafından yorumuna ihtiyaç duyan daha ciddi ve karmaşık dâvalardı. Buna ilaveten Dîvân-ı Hümâyûn'da hüküm veren kadılar da normal mahkemelerdeki kadılar ve naippleri gibi belli bir adli prosedürü takip etmek zorundaydılar.⁸¹ Böylece yargı sisteminin çoklu katmanları birbirini tamamlayan ve destekleyen kurumlar olarak çalışmaktaydı.

Osmanlı adli sistemi hiyerarşisine gelince, bu, en tepesinde şeyhülislâmın, ardından sırasıyla Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, İstanbul ve diğer en önemli sekiz şehrin kadıları, mollalar (kıdemli kadılıklar) ve geriye kalan küçük şehirlere atanmış kadıların bulunduğu bir piramit olarak görülebilir. İmparatorluktaki en yüksek dini makam, on altıncı asra kadar tıpkı

⁷⁸ Tartışmaların çözümünde şer'i mahkemelerin alternatifleri konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ergene, Boğaç A., "Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)" Rudd Peters ve Bernard Weiss ed., *Studies in Islamic Law and Society*, Leiden, Boston: Brill, 2003, ss.170-188.

⁷⁹ Şu eserde alıntılanmıştır Marcus, Abraham, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Colombia University Press, 1989, Zubaida, *Law and Power*, s. 69-70.

⁸⁰ Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, c. I, böl. II, s. 116.

⁸¹ Divan konusunda daha fazla bilgi için bkz. Mumcu, Ahmet, *Divan-ı Hümâyûn*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007; Akif Aydın, Mehmet, "Osmanlı'da Hukuk," E. İnsanoğlu (ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 2 cilt. İstanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 1994, c. 1, ss. 375-438, özellikle ss. 391-404.

diğer kadılar gibi müderrisler arasından saltanatın emri ile atanan şeyhülislâmlık makamıydı. Ulema sınıfının başı olan şeyhülislâm, kıdemli müftü olarak önemli şehir ve kasabaların her birine atanmış olan Hanefî müftülerden ve aynı zamanda diğer Sünni fıkıh mezheplerinin baskın olduğu bölgelerde bu mezheplerin yerel olarak atanan müftülerinden sorumluydu. Dîvân-ı Hümâyûn'un üyelerinden olan kazaskerler, Avrupa eyaletleri için Rumeli kazaskeri ile Asya ve Mısır eyaletleri için Anadolu kazaskeri şeklinde ikiye ayrılmakta olup, beyliklerin kadılarını atamaktan sorumluydular.⁸² Hanefî bir kadı, sünni mezhepleri temsil eden yerli din âlimlerinden naipler atayabiliyordu.

Osmanlı adli sisteminde hiyerarşi yetkinlik ve eğitime dayalı idi. Kadılar müderrisler arasından atanmakta, rütbe ve maaşları genellikle eğitim verdikleri medresenin şöhretine dayanmaktaydı.⁸³ Sultan Süleyman'ın saltanatına kadar yüksek adli makamların adayları sabit bir sırayla on iki tane okuldan önce öğrenci sonra müderris olarak geçmek zorundaydılar. Fakat düşük rütbeli âlimler sıradan kadılık, naiplik veya cami görevliliği gibi pozisyonlara getiriliyorlardı. Ulema sınıfı, imparatorluk içerisinde şeriatın yürütülmesini sağlayan kişiler olarak devletin siyasi otoritesinin hâkimiyeti altındaydılar. Ancak yine de devlet otoritesi, aynı zamanda katı adli hiyerarşi payitahttan uzaklaştıkça azalmaktaydı. Örneğin Mısır'daki âlimler en özerk olanlarıydılar. Dini aristokrasinin şekillenmesi ve yüksek makamlara mesela önemli medreselerdeki müderrislik ve mollalıklara hukuk bilgisi ve vasıflara dayalı olarak atamaların yapılması, on dokuzuncu asır reformlarına kadar devam eden yakınları kayırma ve makamları satın alma durumuyla yer değiştirdi.

Osmanlı şer'i mahkemelerinin yapısı ve oluşumu ikinci asır sonunda (800-815) şekillenmiş olan kadı mahkemesiyle benzerdi. Mahkemenin ana görevlileri arasında tek vazgeçilemeyen unsur, ömür boyu süre ile atanan kadı idi.⁸⁴ Hâlbuki bölgeye bağlı olarak eyaletlere yapılan atamalar, bir yıl ile yirmi ay arasında değişmekteydi.⁸⁵ Kadılar her ne kadar

⁸² Kazaskerler konusunda iyi bir değerlendirme için bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakk, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, ss. 151-160.

⁸³ Medrese sistemi din âlimlerinin ilmi hiyerarşide yükselmelerini sağlayan bir araçtı. Sıkı bir şekilde basamaklara ayrılmış bir sistemdi. Bu sistemde müderrisler aşağıdaki alçaktan yükseğe giden bir dizi medreselerde eğitim alırlardı: *hâşiye-i tecrid*, *miiftâh*, *kırklı*, *hâric*, *dâhil* ve sonra Fatih Camisi yanındaki meşhur sekiz medrese olan şahın-ı semâniye. Sayfa daki İncelik, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Phoenix, 1973, s. 171'den alınmış olan tabloya bakınız.

⁸⁴ Osmanlı kadısı konusunda kısa fakat sağlam bir değerlendirme için bkz. Ortaylı, İlber, *Osmanlı Devletinde Kadı: hukuk ve idare adamı olarak*, Ankara: Turkhan Kitabevi Yayınları, 1994, özellikle ss. 7-48.

⁸⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı*, s. 94.

öncelikli görevi bu olsa da sadece kadı olarak atanmıyor, aynı zamanda belediye başkanı ve polis amiri olarak da görev yapıyordu.⁸⁶ Dahası görevi sadece dâvalarda ve anlaşmazlıklarda hüküm vermekle sınırlı değildi. Bunun yanı sıra medeni akitler, bölgesindeki camilerin ve vakıfların gözetimi, medreselerdeki müderris ve imam kadrolarına atamaların yapılması ile ilgilenirdi. Ayrıca ciddi anlamda idarenin yönetimine nezaret eder, köylüler ve sipahiler⁸⁷ arasında aracı ve hakem olarak işlev görür, bir eyalet veya şehrin geçici valisi olarak çalışırdı.⁸⁸ Ayrıca hiyerarşideki atanmalarına göre *el-kâdı el-a'la*, *el-kâdı el-esfel* gibi, bulundukları bölgeye göre *kâdı'l-mısr*, *kâdı'r-rusdak* gibi ve özelleştikleri konuya göre, mesela askeri dâvalara bakanlara *kâdı'l-cünd*, *kâdı'l-asker* ve cami kadısı anlamında *kâdı'l-mescid* gibi farklı unvanlar taşırlardı.⁸⁹ Ancak yine de bu unvanlar sabit olmayıp, şehirdeki kadının zaman zaman köylerdeki dâvalara şahsen bakabileceği biliniyordu.⁹⁰ Burada belirtilmelidir ki baş kadının atadığı eyalet kadıları tarafından nahiyelere atanan, molla vekili veya kadı vekili denen kadılar da bu kategoriye konulabilir. Yardımcı kadıların sorumlulukları kadılarinkine benzemekle birlikte daha sıradan dâvalara bakarlardı. Onun yetki alanı devlet bürokrasisindeki diğer memurlarinkinden farklıydı, zira hem seküler hem de dini otoriteyi ifa ediyor, böylelikle onlara daha fazla özgürlük veriyordu. Kadılar bu pozisyonlarına rağmen, dönemin tarihçilerinin ve şairlerinin rüşvet ve görevi kötüye kullanma konusundaki eleştirilerine muhatap olmuşlardır.⁹¹ Gerçi kadıların dâvalardan aldıkları rüşvetlerle zenginleşmeleri⁹², yöredeki rakip din âlimlerinin denetlemeleri veya kadıların örfi hukuku ya da bir müftünün fetvasını ifa ediyor olmaları gibi sınırlamalar sebebiyle ender bir durumdu.⁹³

⁸⁶ Akgündüz, Ahmed, "Shari'ah Courts and Shari'ah Records: The application of Islamic Law in the Ottoman State," *Islamic Law and Society*, c. 16, No. 2 (2009), ss. 202-230, s. 204.

⁸⁷ Singer, Amy, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994, s. 127.

⁸⁸ Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, s. 125.

⁸⁹ Akif Aydın, "Mahkeme", s. 339-340.

⁹⁰ Hallaq, W. B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 81.

⁹¹ Zubaida, *Law and Power*. s. 47-51. Yolsuzluk ve rüşvet konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ergene, Boğaç A., "Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire", ss. 102-124. 17. asırda Osmanlı İslami mahkemelerinde Osmanlı ticaret davalarında bağımsızlığın olmaması konusunda daha fazla bilgi için bkz. Kuran, Timur ve Lustig, Scott, "Structural Inefficiencies in Islamic Courts: Ottoman Justice and its Implications for Modern Economic Life," *Economic Research Initiatives at Duke Working Papers Series*, Makale 52, Temmuz 22, 2010.

⁹² 19. asır başları Osmanlı Mısır'ından buna benzer detaylı bir örnek için bkz. Lane, E. W., *An account of the manners and customs of the Modern Egyptians written in Egypt during the years 1833-1835*, The Hague: East-West Publications, 1836, s. 120-122.

⁹³ Zubaida, *Law and Power*. p. 65. Doğru davranış konusunda daha fazla bilgi için bkz. Azad, Ghulam Murtaza "Conduct and Qualities of a Qadi", *Islamic Studies*, c. 24, Spring 1985, ss. 51-61.

Mahkemelerin diğerk görevlileri arasında *zabıt katibi*, *hacip*, *şuhudülhal*, *kâtibler*, *subaşı*, *vekîl*, *kâsım* ve bir *mütercim* zikredilebilir.⁹⁴

Divân-ı Hümâyun, hiyerarşik olarak en tepeden aşağı doğru padişahın katılmadığı dâvalara başkanlık eden vezir-i azam, vezirler, kazasker, nişancı ve defterdardan oluşuyordu. Burada bunlar hakkında kısaca bilgi vermek gerekmektedir.

1. Padişah: Padişah Divân-ı Hümâyun’a şahsen başkanlık ederdi ancak 16. asra gelindiğinde her ne kadar hala otoritenin başı olsa da dâvalara başkanlık etmekten çekildi. Ancak yine de dâvaların âdil bir şekilde yürütölüp yürütölmediğini kontrol etmek için ızgaralı bir pencerenin arkasından dâvaları takip ettiğı olabiliyordu.⁹⁵

2. Vezir-i Âzam: Vezir-i âzamin hukuki fonksiyonları Sultan II. Mehmed’in saltanatı döneminde netleşmiştir. Padişahın vekili olarak dâvalara başkanlık etmesinden dolayı padişahın sonra en Divân-ı Hümâyunun en önemli üyesidir. Bu itibarla onun yetkileri padişahın otoritesi tarafından sınırlandırılmaktaydı.

3. Kubbealtı Vezirleri: Müzakere halindeki vezirler olup kendilerine bu ismin verilmesi Topkapı sarayındaki toplantı yerleri sebebiyledir. Her ne kadar Divân-ı Hümâyun’a katılıyor olsalar da onların yetkileri vezir-i âzam kadar geniş değildi. Onların rolü daha ziyade danışmanlık seviyesindeydi, fakat aynı zamanda divanın diğerk üyeleriyle birlikte vezir-i âzam karşısında bir denge rolü de üstlenmişlerdi.

4. Kazaskerler: Divanın gelişmekte olduğı dönemde ona üye olarak katılmış ve önem açısından hiyerarşide vezirlerden sonra gelmekteydiler. Divandaki şer’i dâvaları çözmekte önemli rol oynamakta ve şeyhülislâmın katılmadığı zamanlarda onun temsilciliğini yapmaktaydılar.

5. Nişancı: Örfi hukuk konusunda görüşlerinin ağırlığa sahip olmasından dolayı kendisine aynı zamanda *müfti-i kânun* da denirdi. 15. asrın ikinci yarısına gelindiğinde divanda yerleşik bir yere sahip olmuştu. Saltanat fermanlarını mühürleyen kişi olarak tanınmış olsa da, onun diğerk önemli görevleri arasında divanın bürokratik hizmetlerinin başkanlığını yapmanın yanında divandan çıkan fermanların hazırlanması da vardı.

⁹⁴ Mahkeme çalışanları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Jennings, Ronald C., “Kadı, Court and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System”, *Studia Islamica*, No. 48 (1978) ss. 133-172, özellikle ss. 137-169.

⁹⁵ İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, s. 90.

6. Defterdarlar: Bu şekilde isimlendirilmeleri defterlerden (vergi kayıtlarından) sorumlu olmaları sebebiyleydi. Bu makam 14. asır sonunda tesis edilmiş olup, zamanla mali konularda daha kapsamlı alanları içine alacak şekilde genişlemiştir. Divandaki toplantılara maliye bakanı vasfındaki baş defterdar ve diğer iki maliye görevlisi ile beraber katılırlardı.

7. Rumeli Beylerbeyi: Askeri konuların başındaki kişiydi. 14. asrın sonunda Anadolu'da ki benzeri ile birlikte doğan ve Dîvân-ı Hümâyûn'a 16. asır başlarında katılan bir makamdır. İstisnai bir rolü olup, başkentte görevi olmadığı için toplantılara sıklıkla katılamazdı.

Dîvân-ı Hümâyûn'un yukarıda zikri geçen devamlı üyelerine ilaveten *yeniçeri ağası* ve *kaptan paşa/kaptan-i derya* da belli bir konuma ulaştıktan sonra üye olmuşlardır. Ayrıca şeyhülislâmın üye olmamasına rağmen divan toplantılarına katılıp önemli görüşlerde bulunduğu belirtilmesi gerekir. Divan ayrıca yardımcı elemanlar istihdam ediyordu. Bunlar arasında en önemlileri *reisülküttab*, *tezkireciler* ve *çavuşbaşı*ydı.⁹⁶

III. ADLİ SÜREÇ VE TATBİKAT

Yukarıda zikredildiği üzere, adli meselelerin çözümü için mahkemeye başvurulmadan önce, toplumdan belli kişilere mesela, *muhtesib* ve *şurta*'ya belli ölçüde hukuki özerklik ve takdir yetkisi verilmişti. Bu bölüm mahkemeler⁹⁷ ve Dîvân-ı Hümâyûn kademesinde hukuki sürecin ve tatbikatın kısa bir değerlendirmesini sunacaktır.

Ceza dâvalarının başlatılması mağdur tarafa bağlı olarak değişiyordu. Kur'an'da cezaları belirlenmiş olan had suçları gibi suçlar devlet tarafından takip edilir ve padişah otoritesi adına hareket eden mesela subaşı gibi devlet memurları tarafından yargıya taşınırdı. Özel hukuk dâvaları ise, mağdur taraf veya onun yakın akrabaları tarafından açılırdı. Fakat rapor edilmeyen dâvalarda, devlet namına hareket eden mahkemenin, hâkimlerin ve polisin rolü genelde dâvayı yargıya taşımada belirleyiciydi. Polis ayrıca zorunlu tebligatları dikkate almayan veya reddeden herkesi mahkemeye getirmekle yükümlüydü. Dâva adli sürecin bir aşaması olarak mahkemeye getirildiğinde, hâkim veya onun atadığı *sahibü'l şurta* veya *muhtesib* gibi bir görevli tarafından savcılık soruşturması yapılırdı. Hüküm verme ehliyeti kadıya ait olup, mahkemenin otoritesi

⁹⁶ Divan-ı Hümayundaki görevliler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mumcu, *Divan-ı Humayun*, ss. 37-66.

⁹⁷ Mahkeme yarı usulünün detaylı ve görgü şahitlerine dayanan değerlendirmesi için bkz. Osmanlı Mısırı için: Lane, *An account of the manners and customs*, s. 118-119.

onun alanı olarak kalmıştır. Bu durum, mahkeme sürecinin hâkimler heyeti veya jüriye bağlı olmaması durumuyla bağlantılıdır. Fakat kadı hukukun inceliklerini danışmak veya dâvanın belli bazı yönleri konusunda yardım almak için zaman zaman müftülere ve uzmanlara rücu ederdi.

“Mahkeme kararları, sıklık sırasına göre, itiraflara, şahitlerin ifadelerine, yazılı vesikalara (mahkemelerden ve değişik devlet dairelerinden gelen), yeminlere, fetvalara ve saltanat emirlerine dayalı olarak verilirdi.”⁹⁸ İtaatsizlik dâvaları hapis cezasıyla sonuçlanırdı. Her ne kadar sözlü şahitlik yazılı delilin üzerinde kabul edilse de, ispat vasıtaları itiraf, şahit ifadeleri ve fiziki delilleri içerirdi. Şahitlerin ifadelerinin kabul edilebilir olması için bunların iki erkek veya bir erkek ile iki kadın olması gerekiyordu. Dâvacı tarafının yeterli sayıda şahit getirememesi durumlarında, suçla itham edilen kişi kendisini temize çıkarmak için yemin edebilirdi. Karar verildiğinde, kadı her iki tarafı sözlü olarak bilgilendirir, sonra da hükmünü (i’lam) taslak bir metin olarak dâvacı ve dâvalıya verilmek üzere yazardı. Bu işlemden sonra, dâva mahkeme kayıtlarına işlenmiş olurdu.⁹⁹

Temyiz davaları ve daha karmaşık yapıdaki dâvalar Dîvân-ı Hümâyûn tarafından görülürdü. Yüksek mahkemenin takip ettiği prosedür Mehmet Akif Aydın’ın sözleriyle şöyle özetlenebilir:

“Dîvân uygulamak isteyenler kişisel bir dilekçe yazarak veya yasal temsilcisi (vekil) aracılığıyla yapabiliirdi.¹⁰⁰ Buna ek olarak, doğrudan padişaha itiraz mümkün oldu. Özellikle, cuma selâmlığı sırasında (Cuma namaz için düzenlenen törenler), memurlar sultan düzenli olarak geçen yolda isteyenlerden dilekçe toplanıyordu. Onları işlenebilmesi için sultan daha sonra sırayla Dîvân transfer ediyordu. Kadının geçtiği kararlar hukuka aykırı olduğu tespit edildiyse, bu davalar yeniden yargılama için genellikle farklı bir mahkemeye, bazen aynı mahkemeye geri gönderilmesi. Bu işlem sırasında, Dîvân bazen onun hukuki görüş veriyordu. Dîvân nihai bir karara ulaştığı durumlarda, yargı süratle gerçekleştirilir olacaktır.”¹⁰¹

Ayrıca vezir-i âzamın başkanlığını yaptığı özellikle pazartesi ve cuma günleri toplanan divanlar ve devlet görevlilerinin karıştığı dâvalara bakan kazasker divanları vardı.

⁹⁸ Jennings, “Kadı, Court and Legal Procedure in 17th Century Ottoman Kayseri”, s. 134.

⁹⁹ Adi kararların düzenlenmesi, özellikleri ve çeşitlerinin detaylı bir modeli için bkz. Akgündüz, Ahmed, “Shari’ah Courts and Shari’ah Records: The Application of Islamic Law in the Ottoman State,” *Islamic Law and Society*, 2009, ss. 216-226.

¹⁰⁰ Vekil denilen görevli vazifesi davalının kendi namına savunma yapması için tayin ettiği avukatınkine benzeyen ve hukuk bilgisine sahip kişilerce ifa edilen bir görevliydi.

¹⁰¹ Akif Aydın, Mehmet, “Osmanlı’da Hukuk,” ss. 456-457.

Devlet başkanının adli karakterdeki problemleri çözmeye müdahil olması halifelerin hüküm verme sürecine katıldıkları Abbâsîler döneminde başlamıştır. Fakat yine de halifenin hukuki otoritesi Anberî'nin (v. 168/785) Halife el-Mehdi'ye ve Ebu Yusuf'un (182/798) Hârûnürreşîd'e yazdığı mektupta da ifade edildiği gibi şeriatın yanında ikinci derecede kalmıştır. Ancak Osmanlı dönemi boyunca kanunun bir hukuk kaynağı olarak kabul edilmesi, özellikle de şeriatın ele almadığı alanlarda devlet başkanının hukuki etkisini arttırmıştı. Dîvân-ı Hümâyûn, padişahın kanunlar çıkarabileceği bir organ olduğu için divanın idari ve adli fonksiyonlarını ayırt etmek zordur. Fakat adli bölümün akşamları ve haftanın belli günlerinde yaptıkları ana divanda konuşulmayan konuları ele aldıkları ilave toplantıları olurdu. Şer'i mahkemelerde ve Dîvân-ı Hümâyûn'da hukukun tatbik edilmesi, şeriat ve kanun kurallarına bağlılığı ifade etmekteydi. Bazen, özellikle de ceza hukukunu ilgilendiren dâvalarda, siyaseten cezalandırmanın mubah olduğu gerekçesiyle rastgele cezalar verilirdi. Bu aşağıda açıklanacak olmasına rağmen bunu en güzel ortaya koyan örnek ceza, kadırgalarda kürek cezasıydı.¹⁰² Kadırğa cezası verilenlerin sayısı mağlubiyetle sonuçlanan İnebahtı Savaşı (978/1571) gibi savaşları takip eden dönemlerde yani malları nakledecek yeterince kürekçinin olmadığı dönemlerde artardı. Normalde ciddi suçlar işlemiş olan kişilerin kadırgalarda kürekle cezalandırılmaları ilkesi, ihtiyaç zamanlarında adi suçlar işlemiş kişilere de uygulanan bir cezaya dönüşmüştür. Hatta öyle ki bu ceza “şeriat ve kanuna göre beraat etmiş kişileri (mesela aleyhlerinde hiçbir şeyin ispat edilemediği ve hatta hiçbir suç kaydı bulunmayan kişileri; cinayet işlemiş ama diyet ödemiş olan kişileri) ve zaman aşımına uğramış ve dolayısıyla da artık cezalandırılmayan kişileri dahi kapsayacak şekilde genişletilmişti.”¹⁰³ Ama yine de Sultan Süleyman zamanına kadar geriye giden kanunlar, kadının görevinden azledilmesi ve cezalandırılmasını emretmek suretiyle adaletin yanlış ifa edilmesi konusunu ele almışlardır.¹⁰⁴ Her ne kadar herhangi bir hukuk sisteminde adaletin yanlış uygulanması mümkün olsa da, askeri ve idari memurlar, şer'i mahkemelere ilaveten tesis edilmiş askeri ve hükümet erbabının işledikleri suçlara bakan ve cezaları verirken suiistimale daha fazla müsait olan ayrı divanlardan oluşan sistemden faydalanmışlardır. Kadırgalarda kürek cezası

¹⁰² 16. asırda kadırgalarda kürek cezası konusunda daha fazla bilgi için bkz. İpşirli, Mehmet, “XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası İle İlgili Hükümler,” İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul, 1982, ss. 203-248.

¹⁰³ Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 306.

¹⁰⁴ Barkan, Ömer Lütfi, *XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1943, ss. 382-3.

örneği, hukuk sürecinin her zaman hukuk doktrininini muhafaza eden, tarafsız ve adil olmadığına dair bir delildir.

Sonuç olarak Osmanlı adli sistemi ve tatbikatı, sağlam tesis edilmiş ve adli normlara dayanan yapısı itibariyle tahmin edilebilir ve istikrarlıydı. Herhangi bir kuraldışı hüküm, ya sultanın takdir yetkisine veya devlet yetkilileri tarafından uygulanan ıslah edici güce atfedilebilir. Fakat bunların her ikisi de çok basamaklı bir sistemin parçası olan güçlerdi ve kadının kullandığı adli gücün tamamlayıcılarıydılar. Ama yine de aşağıda ele alınacağı üzere, kadıların, divanın ve alternatif adalet sağlayıcılarının içinde çalıştıkları sosyal, kültürel ve siyasi çerçeveleri ve onların kararlarını etkileyen belli hukuk-dışı faktörleri dikkate almak önemlidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CEZA HUKUKU

İslâm hukuku söylemi doktrinsel ve tarihsel tatbikat üzerinde gelişmiş ve değişime uğramıştır. Bu söylemin gelişmesini Osmanlı ceza hukukunun¹⁰⁵ III. Mehmet dönemindeki uygulaması üzerinden tarihsel bir vaka çalışması olarak ele almadan önce kısa da olsa doktrinsel temellerin sunulması gerekmektedir. Bu bölümde eşkıyalık (ahkâmu’l-hırâbe) ve isyan (ahkâmu’l-havâric ve’l-buğât) suçları hakkındaki doktrini, zaman zaman mezhep içerisindeki ana farklılıklara işaret etmek suretiyle Hanefî mezhebinin çoğunluk görüşüne göre sunacağım. Ardından bu doktrini Osmanlı İmparatorluğunun belli bir döneminde ve coğrafi bölgesindeki hukuki yaklaşımla mukayese ve analiz edeceğim. Bu nedenle elinizdeki çalışma Osmanlı eşkıyalık ve isyan hukuku hakkında yapılmış bir çalışma iddiasında olmayıp, daha ziyade belli bazı tarihsel olaylar hakkındaki hukuki yaklaşım ve bunun ilgili hukuk doktrininden ne ölçüde sapmış olduğu konusunda bir araştırmadır.

İslâm ceza hukuku, farklı kategorilerde şahsa, mala, şeref, devlete, dine, kamu barışı ve huzuruna, ahlaka ve namusa karşı işlenen suç ve cezaları içine alan bir terimdir.¹⁰⁶ Ahlak ve hukukun sentezi onun hem standartlaşmış hem de kişisel vicdana bırakılmış bir mesele olmadığını ifade etmektedir. Ahlak ayrılmaz bir derecede İslâm hukuku ile iç içe geçmiş durumdadır ki İslâm hukukunda ceza gerektiren suçlar, hukuki sonuçları itibarıyla hem bu dünyada hem de öteki dünyada cezalandırılmayı hak eden, ahlaki kurallardan sapmalar olarak

¹⁰⁵ *Sharî‘a: Theory, Practice, Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 308-309, başlıklı eserinde Hallaq tarafından ceza hukuku terimlerinin İslâm’ın suç ve cezalarla ilgili alanına uygulandıklarında “kavramsal olarak net olmadığı (conceptually imprecise)” ileri sürmektedir. Zira ceza hukuku terimleri modern-öncesi hukuki düşüncede karşılığı olmayan modern bir kavramsallaştırmayla yansıtılmaktadır. Ayrıca İslâm ceza hukuku suçlarının “tek bir sınıf” altında toplanamayacağını ileri sürmektedir. Ancak aynı durumun İslâm aile ve ticaret hukukuna tatbik edilebiliyor olması sebebiyle, hayat, beden, mal ve ahlaka ilgili suç ve cezaların farklı kategorilerini içine aldığı anlaşılabilecek olan İslâm ceza hukuku terimini kullanmayı tercih ettim.

¹⁰⁶ Bunlar arasında Ebu Hamid al-Gazali (v. 505/1111) tarafından inanç, hayat, akıl, soy ve mal olarak sınıflandırılan beş ana esas (makasid eş-Şerî‘a) bulunmaktadır. Bunlar Kur’an ve Sünnette belirlenen hadd cezalarına dayanmaktadır. Bu cezaların savunmaya çalıştığı her bir değer netice olarak onun temel bir değer olduğunu belirlemektedir. Bunlara daha sonradan ilave edilen “ırzın/şeref” başlangıçta neslin kapsamında olduğu düşünülmekteydi, fakat bu ilavenin yapılmasını savunanlar mesela Maliki fakih Şihab’ud-Din el-Karafi (v. 684/1285) şeriatın kazf suçuna ayrı bir ceza tesis etmiş olduğu gerçeğine dayanmaktadırlar ki bu da ilave yapmayı haklı kılmaktadır. Makasid eş-Şeria konusuna güzel bir giriş için bkz. Kamali, Mohammad Hashim, *Maqasid al-Shari‘a Made Simple*. Daha kapsamlı bir çalışma için bkz. eş-Şatibi, Ebû İshak, *el-Muvafakat fi usuli’ş-şeria*, thk. Muhammed Derâz, Beyrut: Dârü’l-Fikrî’l-‘Arabî, 1975.

anlaşılmışlardır.¹⁰⁷ Bu nedenle bireyler her iki alanda da sorumlu tutulmuşlardır. Aynı şekilde sorumluluk, hadlerde olduğu gibi ister Allah'ın hakkı olsun; kısas ve diyetle olduğu gibi ister insanların hakkı olsun veya daha geniş anlamda ta'zirde olduğu gibi bütün toplumun hakkı olsun, başkalarının hak ve istemlerinin korunması İslâm ceza hukukunun prensipleri ile bağlantılıdır. Bir çeşit tazminat olan diyet hariç tüm bu cezalarda tıpkı had ve kısas cezalarının tatbikatında eşitliğin temel olması gibi bireyselleştirilmiş olmak esastır. Buna ilaveten hastalık, kötü hava şartları ve geçici akıl kaybı durumlarında infazın tehiri had, kısas ve bunlara kıyas edilen ta'zir cezalarında geçerlidir. Böylelikle katılım ve uygun bir şekilde tatbikat sağlanabileceği gibi suçlunun salıverilmesini sağlayabilecek itirafın geri çekilmesi veya hataların tespit edilmesi için de ilave zaman tanınmış olacaktır.¹⁰⁸

I. KLASİK HANEFİ DOKTRİNİ

Bu bölüm yukarıda zikredildiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi mezhebi olan Hanefî mezhebinin açıkladığı şekliyle sadece klasik hukuk doktrini üzerinde odaklanmayı hedeflemektedir.

A. Cezalar ve Suçlar

Şeriatta cezalar¹⁰⁹ durumlarına göre kısaca aşağıdaki şekilde ifade edilebilecek sınıflara ve alt-sınıflara ayrılmaktadır. Cezalar aralarındaki ilişkiye göre, aslî, bedel, ek ve bütünleyici cezalar; adli otorite tarafından paylarına karar verilmesine göre, tek aşamalı ve çift aşamalı; zaruri emrin olmasına göre, belirlenmiş ve belirlenmemiş; nesne ile ilgilerine göre, bedeni, zihni ve mali; suçun türüne göre, had, kısas ve diyet, kefaret ve ta'zir şeklinde sınıflandırılabilir.¹¹⁰ Bu son sınıflandırma aşağıda detayları ile ele alınacaktır. Şiddet derecelerine göre cezalar yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralanabilir: idam cezası, yaralamalarda kısas (kısas mâ dâne'n-nefs), çapraz

¹⁰⁷ İslam Hukuk ve Ahlak konusunda daha fazla bilgi için bkz. Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969, s. 77-95.

¹⁰⁸ Al-Alfi, "Punishment in Islamic Criminal Law", Bassiouni ed., *The Islamic Criminal Justice System*, s. 234.

¹⁰⁹ Schacht İslam Hukukunun bazı doktrinlerinin Roma Hukukunun izlerini taşıdığını iddia etmektedir. "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (Oxford, 1950), ss. 9-17, s. 14-15. Her ne kadar bu çalışma İslam ceza hukuku doktrininin orijinallliğini ispatlayamayacak veya Roma Hukuku veya diğer sistemlerden hukuki normları ve kaideleri benimsediğini çürütemeyecek kadar küçük bir çalışma olsa da, İslam ceza hukukunda Roma hukuku Yahudi hukuku gibi kendisinden önceki sistemlere benzerliklerin bulunması İslam ceza hukukunun bir çok dinin ve medeniyetin olduğu bölgelerde gelişiminin olağan bir sonucudur demek yeterli olacaktır.

¹¹⁰ Oudah Shaheed, Abdul Qader, *Criminal law of Islam*, New Delhi : International Islamic Publishers, 1990, c. III, s. 27-29.

kesmek (el-kat' min hilaf), kesmek (kat'), değnek cezası (celde), hapsetmek, sürgün (naft), toplumdan dışlamak (teşhir), para cezaları, genellikle saltanat sınıfına, mahkeme memurlarına ve ulemaya verilen azarlama cezası.¹¹¹

B. Hadler

Arapça *hadd* kelimesi (çoğulu *hudud*) kelime anlamı olarak önlemek anlamında olup esas itibarıyla önleyici olması hedeflenen cezalara işaret etmektedir. Caydırıcılık iki aşamalı olarak görülebilir. Birincisi, şiddetli cezalar şeklinde fiziksel caydırıcılık; ikincisi ise verilecek cezaya boyun eğmeyip ahirette karşılaşacağı daha şiddetli ceza ile yüzleşecek olan suçluya verilecek psikolojik caydırıcılık. Hukuk terminolojisinde had, Allah'ın haklarını ifa eden zorunlu veya belirlenmiş ceza (ukûbe mukaddera) olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla kısas ve ta'zirden farklı olarak had cezaları, sabit, arttırma, azaltma, değiştirme veya bekletmeye¹¹² müsait olmayan ve mağdurun, mağdurun velisinin, akrabalarının affedemeyeceği hatta hâkimin veya devlet başkanının bile askıya almak suretiyle değiştiremeyeceği cezalardır. Zira hadler, kazif hariç, kişisel yararların ihlal edildiği bir kategoriye girmemektedir. Bu nedenle adli takibat zorunludur ve şeriatın ana kaynaklarında belirtildiği şekliyle ceza uygulanmak zorundadır.¹¹³

Kur'an'da tespit edildiği ve sünnette de tasdik edildiği şekliyle had suçları altıdır:¹¹⁴ *zina*,¹¹⁵ *kazif*,¹¹⁶ *şürb-i hamr*,¹¹⁷ açık veya kapalı şekilde *irtidat*,¹¹⁸ hırsızlık¹¹⁹ ve yol kesmek

¹¹¹ İslam Hukukunda cezalar konusunda iyi bir giriş bilgi için bkz. Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹¹² Şu ayete: “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun” (24:2).

¹¹³ Shabbir, Mohammad, *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam*, Petaling Jaya: International Law Book Services, 2002, s. 51.

¹¹⁴ Bu Hanefilerin görüşüne göredir. Dört Sünni mezhep arasında zina, hırsızlık, yol kesme ve kazif suçlarının hadler arasında sınıflandırılması gerektiğinde ittifak vardır. Fakat alkollü içki tüketmek, irtidat ve isyan suçları konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Sadece Malikiler isyanı bir had suçu olarak sınıflandırmaktadırlar.

¹¹⁵ Kur'an 24:2. Hadis-i Şerif “Muhsan olanın cezası yüz kırbaç ve recimdir, gayr-i muhsan olanın cezası yüz kırbaç ve bir yıl sürgündür.” Sünen el-Tirmizi, Kitab al-Hudud c. 4, s. 32; Sünen Ebu Davud, Kitab al-Hudud, c. IV, s. 144. Uygulanması için bkz: Sahih al-Buhari, Bab al-Cenaiz, c. II, s. 90; Sünen el-Tirmizi, Kitab al-Hudud, c. 4, ss. 27, 33, 34.

¹¹⁶ Kur'an 24:4-5, 23-24.

¹¹⁷ Kur'an 5:90, 91. Hadis-i şerif: “Sarhoşluk veren her içki yasaklanmıştır” Sahih el-Buhari, 34. Kitap, (429).

¹¹⁸ Kur'an'da dinden çıkmamanın ahiretteki cezasının dışında bir ölüm cezasının olduğuna ve dair açık bir ifade yoktur. Bu ceza daha ziyade İbn Abbas'tan nakledilen aşağıdaki hadise dayanmaktadır: “Kim dininden dönerse, onu öldürün. Muhakkak ki Allah İslam'ı kabul ettikten sonra dininden dönen kulunun tövbesini kabul etmez.” Sahih el-Buhari (6922).

¹¹⁹ Kur'an 5:38. Hadis-i Şerif: “Allah ip çalıp ta eli kesilene, yumurta çaldığı için eli kesilene lanet etsin” Sahih el-Bukhari, *Kitab al-Hudud*. Hz. Peygamber benzer cümleleri Veda Haccında da ifade etmiştir: “Rabbimizle karşılaşacağını yeniden dirilme gününe kadar sizlerin hayatlarınız ve mallarınız birbirinize haram kılınmıştır.”

(hırabe)¹²⁰. Her ne kadar yasal muameleler herhangi bir Müslüman tarafından başlatılabilse de, itirafın olmadığı durumlarda deliller konusundaki katı kurallar, şüphe kavramı¹²¹ ve suçun sıkı bir şekilde tanımlanması sebebiyle hüküm verilmesi zordur. Ayrıca, standart itiraf kuralları, ikincil derecede şahitlerin ifadeleri (şehâde ale’ş-şehâde) ve kadılar arası yazışmalar (kitâbu’l kâdi ile’l kâdi) hadlere uygulandığında farklılaşmaktadır. Zira kazif hariç, hadler hakkında yapılmış olan itiraf geri çekilebilmekte, diğer ikisi ise kabul edilmemektedir. Dolayısıyla had cezalarının bu altı suça tatbik edilebilmesi için belli şartların ifa edilmek zorundadır.¹²²

C. Kisas ve Diyet¹²³

Her ne kadar sıklıkla misilleme olarak tercüme edilse de kisas sözlükte ‘eşitlik veya eşdeğerlik’ anlamlarına gelir. Hukuk terminolojisinde ise failin mağdura yaptığıнын aynısını ve uyguladığı araçların aynısıyla ifa ettiği cezaya işaret eder. Kisas cezasına tabi olan suçlar esas itibarıyla cinayet ve yaralamalar şeklinde iki sınıfa ayrılıp dört tanedir: Kasıtlı cinayet, hatayla işlenen cinayet, kasıtlı yaralamalar ve hatayla yaralamalar¹²⁴ Bunların naslardaki temeli Kur’an¹²⁵ ve Hz. Peygamberin sünnetidir.¹²⁶

Kisas türü ne olursa olsun mağdurun yakın akrabasının (*veliyü’l-dem*, çoğ. *evliya’üddem*) veya onların yokluğu durumunda devlet başkanının isteği üzerine meydana gelir. Şayet yakın akrabalarından bir tanesi küçük yaşta¹²⁷ ise, çocuk hukuken ehil çağa gelene kadar hukuki takibat geciktirilmemesi için onun yakın akrabalarından biri onun namına konuşur. Fakat

¹²⁰ Kur’an 5:33-34

¹²¹ Hz. Peygamber’in hadisine dayanılarak türetilmiş olan külli bir kaideye göre hadler “en küçük şüphenin olduğu durumlarda düşürülmelidir”.

¹²² Hadd cezaları konusunda güzel giriş mahiyetinde bilgi için bkz. Peters, R. *Crime and Punishment in Islamic Law*, ss. 53-65. Kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Ebû Zehre, Muhammed, *el-Cerime : el-cerime ve’l-ukube fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Kahire: Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, 1976, ss. 61-88; Shabbir, Mohammad, *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam*, ss. 48-269.

¹²³ Diyetin “blood Money (kan parası)” olarak İngilizce’ye tercümesi kelimeyi tam karşılamamaktadır. Ben bilakis Muhammad Abdel Haleem’in “Compensation for Homicide in Islamic Sharia” başlıklı makalesindeki tanımına uygun olarak bu terimi tazminat anlamında “compensation” kelimesi ile tercüme ettim. Muhammad Abdel Haleem şunları ifade etmektedir: “İslami terminolojinin tercüme edilmesinin İslam’ın Batı’daki geleneksel kötü imajından sorumlu olması ile alakalı burada sadece bir örnek vereceğim. Hatırlanmalıdır ki compensation (tazminat) bir seçenektir ve her iki tarafta yani mağdurun mirasçıları ve katil üzerinde anlaşmış olmaları gerekir. Tazminat seçeneği yapıcı ve âdildir ve idam cezasına karşı yapılan eleştirileri, mesela ileride masum olan bir kişiye böyle bir cezanın verildiği ispat edilebilir, engelleyebileceği düşünülebilir.” *Criminal Justice in Islam: Judicial Procedure in the Shari’a*, London: I.B. Tauris, 2003, s. 100.

¹²⁴ Kazayla (hatayla), kasda benzer (şibhi amd) cinayet ve bedene verilen yaralamalar genellikle mali tazminat (diyet) gerektirmektedir.

¹²⁵ Kur’an 2:178, 5:45.

¹²⁶ Emri için bkz. Sahih el-Buhari, 65. kitap, 4539 ve 4540 hadis. Tatbikatı için bkz. Age. 45. kitap, 4654 ve 6894 hadis.

¹²⁷ Yani temyiz çağından önce.

mağdurun ölmeden önce verdiği ifadeler yakın akrabasının isteklerinin önüne geçer. Kısas ehliyetli olan bir aile üyesi tarafından veya yetişmiş bir uzman tarafından mağdura verilen zararı aşmayacak şekilde tatbik edilir.

Hanefilerin çoğunluk görüşüne göre, kısas, katl veya yaralama mağdur ve zanlı arasında eşdeğer kabul edilmez. Bilakis hayatın devamlı olarak muhafazası (*ismet*) gerekli olan eşdeğerliğin temelidir ve bunun sonucunda bir Müslüman bir zimmiyi öldürmesi sebebiyle veya hür birinin köleyi öldürmesi sebebiyle kısasa tabi olabilir. Şayet mağdur ve fail arasındaki belli bazı kan akrabalıkları veya işlenen yaralamanın türü veya failin aynı organının olmaması gibi sebebiyle kısasın uygulanamadığı durumlarda bunun yerine mali tazminat ödenir. Dahası kısas gereken suçların sürgün ve mirastan mahrumiyet diğer çeşit cezaları Kur'an'da bulunabilir.¹²⁸

Affetme seçeneği dâvacının yetkisi dâhilinde olup, dâvacılardan sadece bir tanesinin affetmesi bile kısasın düşürülmesi için yeterlidir. Bu konuda maddi olmasa bile manevi bir teşvik bulunmaktadır.¹²⁹ Zira onların kısas yerine diyet isteme hakları yoktur.¹³⁰ Fakat kısas gerektiren suçların affedilme yetkisi devlet başkanının yetkisi dâhilinde değildir, ancak yakın akraba affederse devlet başkanı ta'zir cezası uygulayabilir.¹³¹ Dahası suçun ve cezanın özellikleri dikkate alındığında, kıyasta hata unsurunun bulunabileceği, bunun da şüphe doğurması ihtimali ve had cezalarının şüpheyile düşmesi sebebiyle had suçlarında olduğu gibi kısas gereken suçlarda da kıyas yapılamaz.

Diyet, kısas cezaları aracılığıyla uygulanan ve mağdurun ölüm veya yaralanmasının hatayla olduğu mesela darp, birine küt bir nesne ile vurmak gibi kasta benzeyen bir sebeple veya delillerle ilgili gerekliliklerin yerine getirilememesi gibi durumlarda kısasa hükmedilememesi durumunda ödenen mali tazminat anlamına gelir. Tazminatı ödeme sorumluluğu failin yetişkin ehliyet sahibi aile fertlerinin, hür kişilerin mevlâsının veya dayanışma prensibini (*tenâsur*) aralarında desteklemeleri şartıyla aynı pazardaki tüccarlardan oluşan dayanışma grubunun (âkile) üzerine düşmektedir. Failin âkilesinin olmadığı hallerde sorumluluk hazinenin üzerindedir.

¹²⁸ Cherif Bassiouni, M., "Qesas Crimes" *Criminal Justice in Islam*, s. 204.

¹²⁹ Enes b. Malik'in rivayet ettiği şu hadiste sergilendiği gibi: "Kısas gerektiren Hz. Peygambere intikal eden hiçbir suç olmamıştır ki Hz. Peygamber affetmeyi istememiş olsun." Sunan al-Nasa'i Book 45, hadith 79.

¹³⁰ Hanefilerin çoğunluğunun görüşüne göre savcılar kasıtlı cinayetlerde mali tazminat almaya hak kazanmazken, kazayla olan cinayetlerde kazanmaktadırlar.

¹³¹ Al-Alfi, "Punishment in Islamic Criminal Law", *The Islamic Criminal Justice System*, s. 227.

Katl için ödenen diyet, iki kategoriye ayrılabilir: hatayla işlenen cinayetlerde ödenen normal tazminat ve kasıtlı ve yarı-kasıtlı cinayetlerde arttırılmış tazminat (muğallaza). Tazminat miktarı mağdurun cinsiyeti, hukuki statüsü, hür mü köle mi olduğu ve değeri müslümanlarınkı ile aynı olan zimminin durumu hariç, dinine bağlıdır. Yaralamalarda tazminata gelince kaybedilen meleke, uzuv ve belli yaralar olmasına göre miktarı belli olanlar (diyet, erş) ve tazminatı pazardaki köle fiyatına göre takdir edilenler (hukuketu adl) olmak üzere iki kısma ayrılır.

D. Kefaret

Kefaret sözlükte pişmanlık, telafi etmek ve ıslah etmek gibi anlamlara gelir ve hukuk terminolojisinde kişinin hatayla işlediği cinayetlerde, yemini bozmak veya Ramazan orucunu kasıtlı olarak bozma neticesinde sorumlu olduğu cezadır. Kur'an'dan¹³² ve sünnetten¹³³ çıkarılan hükme göre kişinin arasından seçim yapamayacağı, failin şartlarına bağlı olarak her biri mecburi olan üç eylemi içerir. Birincisi, cinsiyeti ve dini fark etmeyen akli ve fiziki açıdan sağlıklı olan bir kölenin azat edilmesidir. Şayet kişinin kölesi yoksa iki ay ardı ardına Ramazan ve Kurban bayramlarına denk geldiği zamanlar hariç ara vermeksizin oruç tutmalıdır. Şayet kişi yaşlılık veya hastalık gibi hafifletici sebeplerle oruç tutamıyorsa, o zaman altmış fakiri ikişer öğün doyurmalıdır.

Hadlerde olduğu gibi, sorumluluğu kabul etmek ve bu dünyada kefarete cezasına teslim olmakla kişi ahirette cezalandırılmaktan kurtulur. Ama yine de hadlerden farklı olarak kefarete tamamıyla dini bir kurumdur ve kadı veya devlet başkanı tarafından faile zorla uygulattırılamaz.

E. Ta'zir ve Siyaset

Ta'zir terimi kelime olarak genel anlamıyla azarlamak demektir. Bir hukuk terimi olarak had ve kısas (diyet dâhil) ve kefarete cezalarının dışında kalan cezalar anlamına gelmektedir ki bu cezalar hukuken sabit olmayan ve kamusal veya özel çıkarlara karşı işlenen şeriata bir ceza tayin

¹³² Kur'an 4:92: "Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola. (Bu takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdaki ise mümin bir köle azat etmek lazımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdaki ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tevbesinin kabulü için iki ay peşpeşe oruç tutması lazımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir."

¹³³ el-Buhari, *Sahih*, III:157.

etmediği her tür suçu içine alabilen cezalardır. Ta'zir ya suçun tekrarlanmasını engellemeyi hedefler dolayısıyla da sadece cezalandırıcı değil ıslah edici ve düzeltici bir tabiatı vardır veya bir fiilin zorlayıcı tedbirlerle uygulanmasını sağlamak içindir. Bu nedenle ceza kişiselleştirilmiştir. Ta'zir geleneksel ve mali cezalar olmak üzere iki çeşittir. Geleneksel cezalar ta'ziru'l-katl (idam) ve ta'zir bi'd-darb (değnek cezası) ve hürriyetlerin kısıtlanması şeklinde olabilir ki bunlar da ta'zir bi'l-habs (hapsetmek) ve ta'zir bi'n-nafi (sürgün) cezalarıdır. Mali ta'zir cezası ise ta'zir bi'l-mal (para cezası)'dır. Buna suçlunun dini ve ahlaki değerlerine hitap eden dolayısıyla sonuçları fiziksel veya mali olmaktan ziyade psikolojik olan diğer bir sınıflandırma eklenebilir. Bu basit bir azarlamaktan *ta'zir bi'l-tashir* (halkın tahkirine maruz bırakma)'e kadar değişen farklı aşamalarda olabilir. Ta'zir cezası delillerle kanıtlanamayan suçlarda ve rüşvet, yalancı şahitlik, kumar oynamak gibi bizzat yasaklanmış veya kamu çıkarlarına zararından dolayı yasaklanmış fakat belirli cezası bulunmayan suçlarda da ceza olarak kullanılabilir. Bu durumda verilecek ceza kadının veya devlet başkanının takdirine bırakılırdı. Devlet başkanının takdir yetkisi Schacht'ı bunun “keyfi” bir sistem olduğunu düşünmeye sevkederken, Al-Alfi “devlet başkanı veya kadı bu tür fiillerin suç olduğunu tespit ve cezalandırmada İslâmi değerler ve kamunun çıkarlarıyla bağlıdır”¹³⁴ demektedir. Benmelha da “kadının takdir yetkisi eylemleri kamu faydası ve düzenine karşı olanlar diye sınıflandırmak mecburiyetinde olduğu için mutlak değildir. İslâm hukuku kadının ta'zir cezalarını belirlemekteki takdir gücünü üstü kapalı olarak kontrol eden bir mekanizma tasarlamıştır”¹³⁵ demektedir.

Benzer şekilde *siyaset* de bir tür ta'zir cezasıdır, fakat sadece devlet başkanı tarafından uygulanabilir ve şeriatın hükümleri ile sınırlı değildir, zira bu ceza eylemleri hukuku ve toplum düzenini tehdit eden (fitne) kişilere de uygulanabilmekteydi. Aşağıda izah edileceği üzere bu en güzel şekilde, Hanefî doktrinine göre yeryüzünde fitneye sebep olanların tıpkı devlete isyan suçunda olduğu gibi ölüm cezası ile cezalandırılmaları örneğinde görülmektedir.

¹³⁴ Age. s. 229

¹³⁵ Benmelha, Ghaouti, “Ta'azir Crimes”, *The Islamic Criminal Justice System*, s. 214.

1. Haydutluk (*Kat'ut-Tarîk, Hırâbe*)

Arapça *hırabe* kelimesi h-r-b kökünden türetilmiş olup gasp, soygun ve yağma anlamlarına gelmektedir.¹³⁶ İslâm hukukunun yol kesme konusundaki kurallarının temelini anlamak için şeriatın kendilerinden çıkarıldığı kaynaklara bakmak gerekir.¹³⁷ Yol kesme had suçunun temeli şu ayetlerde bulunmaktadır:

“Allah ve Resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya (acımadan) öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır. Ancak, siz kendilerini yenip ele geçirmeden önce tövbe edenler müstesna; biliniz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”¹³⁸

Bu ayetler verilecek cezalarla ilgili iki şart belirlemektedir: Birincisi Allah’a karşı savaş ilan etmek (*yuhâribun*) ve ikincisi de yeryüzünde düzeni bozmaya çalışmak (*yesavne fi’l-ardi fesade*). Bunlardan birincisi İslâm’a, Allah’ın ve Resulünün temsilcileri olarak halifelere¹³⁹ karşı savaş açmak olarak yorumlanabilir, diğer taraftan ikincisi ise netlik olmaması ve hukuki doktrine veya Kur’ani referansa göre farklı şeylere işaret edebilen bu ibarenin bizzat kendisi sebebiyle hem idare edilene hem de edene uygulanarak anlaşılabilir.¹⁴⁰ Ama yine de çoğunluğun görüşüne göre sadece eşkıyalar ve yol kesiciler olarak yorumlanmıştır. Bu ayetin sebep-i nüzulüne gelince, Ureyne kabilesi, Ehl-i kitap, müşrikler ve İsrail oğulları dâhil ayetin konusu hakkında altı kadar farklı rivayet bulunmaktadır.¹⁴¹ Fakat aşağıda açıklanacağı üzere ceza müslümanlara ve zimmilere (Müslüman ülkenin koruma altındaki sürekli sakinleri) uygulanmaktaydı.

¹³⁶ I İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997, c. III, s. 100. İbn Kesir bu terimi diğer kötülükler yanında muhalefet, irtidat, yol kesme, yeryüzünde fitne ve fesada sebep olma şeklinde tanımlamaktadır, s. 394.

¹³⁷ Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* başlıklı eserinde Kur'an'a ikinci derecede önem atfedilmiştir, diğer taraftan Hallaq *the Origins of Islamic Jurisprudence*, s.19-25'de Kur'an'ın şeriatın temel kitabı olduğunu ileri sürmekte ve “Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a”, *Islamic Law and Society* 16 (2009) ss. 239-279, ss. 239-2'de Schacht'ın yaklaşımını eleştirmektedir.

¹³⁸ Kur'an 5:33-34.

¹³⁹ İslam'ın erken dönemlerinde halifelik yetkisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Crone, S., & Hinds, M., *God's caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

¹⁴⁰ Aynı “fesat” ibaresi Kur'an'da genellikle “toprak/yeryüzü” ile birlikte kullanılmıştır mesela 2:251, 7:56, 7:74, 11:116, ve 12:73. Genellikle öldürmek, tahrip etmek, haksız olarak malları gaspetmek ve fitne (kargaşa) anlamında kullanılmaktadır.

¹⁴¹ Abou al-Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 49-50.

İslâm'ın ilk asırlarının erken dönem rivayetlerinde asilerle eşkıyalar arasındaki farklar bilinçli veya bilinçsiz olarak net değildir.¹⁴² İleride açıklanacağı üzere daha sonraki dönemlerde yapılan tanımlar net bir şekilde tespit edilmiştir. Bu farklılık mesela eşkıyalık hadisi¹⁴³ gibi bazı rivayetlerle ve aynı zamanda Ömer ve Osman gibi sahabelerin tarihsel tatbikatı¹⁴⁴ ile desteklendi.

Eşkıyalığın had suçu kabul edilmesi ve dolayısıyla karşılığı olan cezanın verilmesi için belli bazı şartlar aranmaktadır. Bu şartlar dört farklı kategoride sınıflandırılabilir: Yol kesenle (kati') alakalı şartlar, mağdur tarafla alakalı olanlar (maktu' 'aleyh), hem fail hem de mağdurla ilgili olanlar, yer (maktu' fihi) ve metot (maktu' leh).

Yol kesenle ilgili olanlar, hukuki ehliyet açısından suçlu kişinin hukuken ehil, akıl sahibi ve Hanefîlerin meşhur rivayetine (Zahirürrivaye) göre erkek olmalıdır. Dolayısıyla bir kadın yol kesme suçuna karışmış olsa, kendisine ceza uygulanmaz zira kadının zayıf yapısı sebebiyle mağdur tarafı etkisiz hale getirecek kadar fiziksel anlamda güçlü olmadığı ve yağma, şiddet gibi eylemlerinde kadının tabiatı ile uyumlu olmayacağı düşünülmüştür.¹⁴⁵ Bu görüşe şayet kadınlar erkelerle birlikte yol kesme suçuna iştirak ederlerse erkek eşkıyalarla birlikte aynı cezaya çarptırılacağını ileri süren diğer ulema tarafından karşı çıkmıştır.¹⁴⁶ Bu görüşü diğer had cezalarında olduğu gibi hırsızlık suçuna uygulanan cezada kadın erkek ayrımı yapılmıyor olmasına kıyas yaparak ulaşılmaktadır. Ayrıca yol kesen, ayette dinle alakalı bir özellik belirtilmeyip genel bir anlamın bulunması ve dolayısıyla da başka bir delil (delalet) olmadan hüküm özelleştirilemez kaidesine binaen yol kesenin müslüman veya zimmi olabilmektedir. Muharib (yol kesen) terimi spesifik olarak savaş açmış olan gayr-ı müslimlere de işaret edebilir. 34. ayette geçen tövbe ve Allah'ın bağışlaması müslümanları da içine aldığına işaret eder zira harbîler (Müslüman ülkesinde yaşayan ama zimmilik anlaşmasının koruması altında olmayan gayr-ı Müslimler) şeriatın yetkisi altında değildirler. Buna ilaveten ayette mübtedanın hükmü bir sebebe bağlanmamıştır dolayısıyla zahir olana göre hüküm müslüman olsun gayr-ı müslim olsun

¹⁴² Abou al-Fadl, *Rebellion and Violence*, s. 55-56

¹⁴³ İbn Kesîr, 'Ömer, *Tefsîr İbn Kesîr*, Şam: Resalah Yayınları, 2008, s. 56, 58.

¹⁴⁴ Age, c. II, 59-60.

¹⁴⁵ Kesani, Alaeddin Ebû Bek, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi's-şerai*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, s. 361; et-Tahâvî, *Muhtasarü'l-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Wafâ'i'l-Afkânî, Kahire: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1951, c. VI, s. 350.

¹⁴⁶ el-Cessâs, Ebu Bekr er-Râzî, *Şerh Muhtasari'l-Tahavi*, Medina: Dârü's-Sirâc, 2010, c. VI, s. 350; es-Serahsî, Ebû Bakr Muhammed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986, c. 9, s. 197, İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed, *Şerh Fethü'l-Kadir*, thk. Abdürrezzak Galibü'l-Mehdi, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, c. 5, s. 432.

ayette zikri geçen herkese uygulanır.¹⁴⁷ Fakat şeriatın hukuki sınırları dışında kalan harbiler ve müstemenlere (bir yıldan daha kısa bir süre için müslüman topraklarına girmiş olan ve devlet başkanının koruması altında olan gayr-ı müslimler) uygulanmaz. Yol kesmenin temeli olan (Allah ve Resulüne karşı savaşanların cezası...) ayetinde anlamdaki genellik sebebiyle ister hür ister köle tarafından işlenmiş olsun fark yoktur yani özgürlük bir şart değildir. Ayrıca yol kesmenin bir grup tarafından işlenmiş olması bir şarttır. Zira silahlı soygun güç kullanmayı gerektirir ki bu da ancak bir grup tarafından yapılabilir.¹⁴⁸

Mağdurla ilgili şartlar iki çeşittir. Birincisi, müslüman veya zimmi olması gerekir, hırsızlık cezasında olduğu gibi harbi veya müstemen iseler hadd cezası uygulanmaz zira onların malları mutlak olarak dokunulmaz (*masum mutlak*) değil bilakis helaldir. Çünkü onlar dârülharpden (sözlük anlamı savaş ülkesi) olup onların hayatlarının ve mallarının dokunulmazlığı ülkelerine dönene kadar ki geçici süre için geçerlidir.¹⁴⁹ Bu nedenle dokunulmazlık şüpheli bir mübahlık haline dönüşür. Zimmiler yaptıkları korunma anlaşması sebebiyle bu kategorinin dışındadır. İkincisi, mağdurun ister gerçek sahibi olarak isterse kefil olarak gasp edilen mala hukuki bir şekilde sahip olması (*yed-i sahiha*) gerekir. Malı gayr-ı meşru olarak elinde bulunduruyorsa, yol kesen kişi hırsızlık haddinin cezasına çarptırılmayacaktır.¹⁵⁰

Hem yol kesen kişi hem de yolu kesilen mağdurla ilgili şart ise, aralarında kan bağının olmaması olup, aksi takdirde mülkiyetin devrindeki kolaylıktan dolayı had cezası uygulanamaz. Yol kesmenin vuku bulduğu yerle alakalı şartlar ise üç tanedir.¹⁵¹ Birincisi ayetteki “arz” ifadesinin işaret ettiği dârüislâmda vuku bulmalıdır zira klasik anlamda şeriat müslüman topraklarında uygulanır ve devlet başkanı hadlerin uygulanmasından sorumludur. Vacip olmasının sebebi devlet başkanının veliliği olduğu için, devlet başkanının yetki alanı dışında olduğu yani sebep dârülharpde uygulanabilir olmadığı için bu alanın dışında uygulanamaz. Bu nedenle mesela müslüman ülkenin vatandaşı yabancı bir ülkede müslümanlara karşı yol kesme suçunu işlese, dâva müslüman mahkemesinde görülmez.¹⁵² İkincisi istihsan ve kıyas açılarından

¹⁴⁷ el-Cessâs, *Şerh Muhtasari'l-Tahavi*, c. VI, s. 334.

¹⁴⁸ es-Serahsî, Ebû Bakr Muhammed, *el-Mebsût*, c. IX, s. 195.

¹⁴⁹ Age.

¹⁵⁰ Kesani, *Bedaiü's-sanai'*, c. IX s. 362.

¹⁵¹ Age. 'de tesbit edildiği gibi, c. IX, s. 363-365.

¹⁵² es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. IX, s. 203, 204.

bakıldığında farklılaşmaktadır. İstihsan açısından bakıldığında (Ebu Hanife ve Muhammed'e göre) bir şehir, kasaba veya yakınlarında vuku bulmuş olmamalıdır. Gündüz olsun gece olsun, silahlı olsun silahsız olsun gelip geçenlerin geçişlerinin şehirdeki gibi kolayca sınırlandırılmayacağı bir yolda meydana gelmedikçe yol kesme suçu gerçekleşmez. Bu durum yol kesen eşkıyaların kurbanlarını kimsenin yardıma gelemeyeceği bir yerde etkisiz hale getirebilecek güçte olmaları gerektiği gerçeğine dayanmaktadır. Ebu Yusuf kıyasa dayanarak şayet şehirde olursa had cezasının uygulanacağını zira sebebin yol kesmek olduğu bunun da yardım gelmemesi şartıyla şehir içinde veya yakınında da vuku bulabileceğine hükmeder.¹⁵³ Buna ilaveten had cezasını gerektiren yol kesme fiilidir zira belli ölçüde hırsızlık içeren yol kesme ile hırsızlık arasındaki fark, yol kesmenin engelleyerek ve güç kullanarak vuku bulması ikincisinin ise gizlilikle işlenmesidir. Üçüncü şart, şehirle suç mahalli arasında belli bir mesafenin bulunmasıdır. Ebu Hanife ve İmam Muhammed'den farklı olarak Ebu Yusuf bu üçüncüsünü az önce işaret ettiğimiz gibi geçerli bir şart olarak görmez.

Yol kesmenin mahiyeti ile alakalı şartlara gelince, dört tanedir. Birincisi mağdurun yolu kesilmiş ama soyulmamıştır; ikincisi mağdurdan zorla mal gasp edilmiştir; üçüncüsü mağdur öldürülmüş ama soyulmamıştır; dördüncüsü kurban hem öldürülmüş hem de soyulmuştur. Cinayetin olduğu durumlarda kullanılan alet, yol kesmenin olmadığı normal bir cinayetdeki kuralın aksine, ister kılıç gibi öldürücü bir araç olsun isterse taş olsun önemli değildir. Çünkü normal cinayetlerde alet adli takibatta merkezi rol oynamaktadır.

Yukarıda nakledilen ayette zikredilen yol kesme suçunda verilen cezalar dört tanedir: Ölüm cezası, asma, çapraz kesme veya sürgün. Hanefî mezhebine göre ceza, suçun şiddeti ile orantılıdır. Şayet eşkıya nisab miktarını aşacak bir mal çalmışsa, çapraz kesme cezası uygulanır. Çünkü idam cezası yol kesmenin olmadığı hırsızlığa tatbik edilemez, sadece el kesme cezası uygulanır. Asgari değer dikkate alındığı ikinci defa suçun işlenmesinde de ayak kesme cezası uygulanmaktadır. Böylelikle sebebin (yol kesme) varlığından sonra verilen ceza (kesme) şartın (cinayet) varlığından önce tespit edilememektedir.¹⁵⁴

Şayet yol kesen eşkıyalar öldürür ama çalmazlarsa bu takdirde kullandıkları alete bakılmaksızın ceza kısas olarak uygulanmayan idamdır. Bu ceza, aşağıda İbn Mes'ud'dan rivayet

¹⁵³ el-Cessâs, *Şerh Muhtasari'l-Tahavi*, c. VI, s. 347-48.

¹⁵⁴ “El-ḥukm ba'd vucub es-sebep la tasbit kable vucud eş-şart” es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. IX, s. 198.

edilen sahih hadisle tespit edilmiştir: “Müslümanın kanı ancak üç şeyden birisi ile helâl olur. Zina eden evli, cana karşılık can, dinini terk eden ve İslâm toplumundan ayrılan kimse.”¹⁵⁵

Şayet yol kesen kişi hem hırsızlık cezasını gerektirecek asgari değere sahip mal çalmış hem de öldürmüşse, devlet başkanı idamla beraber çapraz kesme, asma¹⁵⁶ veya kesme olmadan idam arasında seçim yapılabilir. Bu Ebu Hanife’ye göredir.¹⁵⁷ Ebu Yusuf ve Muhammed’e göre devlet başkanı İbn Abbas’ın sözüne dayanarak¹⁵⁸ onları asar. Fakat diğer bir rivayette Ebu Hanife ve Ebu Yusuf arasında asma konusunda görüş farklılığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre Ebu Hanife idamdan sonra suçlunun asılmayacağı görüşündedir.¹⁵⁹ Ebu Hanife’ye göre ölümden sonra asmak başkalarına bir uyarı mahiyetindedir.¹⁶⁰ Ebu Yusuf ve müesses görüşe (Zâhirürrivaye) göre asmak suçlu hayattayken ancak üç gün süreyle tatbik edilebilir. Elleri ve ayakları ağaçtan yapılmış bir çarmıha bağlanır, sonra sol göğsün altından mızrakla idam edilir. Mezhepteki sahih görüşe göre beden çarmıhta üç gün tutulur sonra ailesine teslim edilir. Devlet başkanının tercih hakkı yol kesen kişinin had cezası gerektiren iki suçu işliyor olması sebebiyledir. Zira normal şartlarda cinayet ceza verilmeden önce maktulün yakınlarının affetmesi hakkını da içermektedir. Fakat yol kesme esnasında işlenen cinayet, hukuki tabiatı gereği hadd cezasını gerektirir ve düşürülemez. Ebu Hanife’nin görüşüne göre şayet devlet başkanı idam cezasını seçerse kesme cezası düşer, çünkü hedef gerçekleşmiş demektir ve ölümden sonra kesme cezasının tatbik edilmesinin bir manası yoktur. Tıpkı kazif suçu işleyene verilecek kırbaç cezasında belli sayıdaki kırbaçtan sonra suçlunun ölmesinden sonra kalan kırbaçların vurulmaması gibi.¹⁶¹

¹⁵⁵ en-Nevevî, Ebû Zekerîyya, *el-Erba’ünü’n-Navavîyye*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, s. 19.

¹⁵⁶ Çarmıha germek İslam hukukunda müsleye yani organlara zarar vermeye benzediği için çivilemeksizin ağaçtan yapılmış bir haç üzerine asmayı veya elleri ve ayakları bağlamayı içerir.

¹⁵⁷ eş-Şeybânî, İmam Muhammed b. Hasan, *el-Camiu’s-Sağîr*, Beyrut: Elamü’l-Kütüb, 1990, s. 513, es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 195.

¹⁵⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 195.

¹⁵⁹ İbnü’l-Hümâm, *Şerh Fethü’l-Kadir*, c. V, s. 425; Kesani, *Bedaiü’s-sanai*, c. VII, s. 93.

¹⁶⁰ el-Cessâs, *Şerh Muhtaseri’l-Tahavi*, c. VI, s. 343; Kesani, *Bedaiü’s-sanai*, c. VII, s. 95; İbnü’l-Hümâm, *Şerh Fethü’l-Kadir*, c. V, s. 426; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşhiyat Reddû’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr Şerhu Tenviri’l-Ebsâr*, Şam: Mahad Cematu’l-Fathü’l-İslâmî, 2000, c. 4, s. 115.

¹⁶¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. IX, s. 196.

Dördüncü ceza olan sürgün cezası¹⁶² hiçbir şeyin çalınmaması veya çalınan malın nisab miktarının altında olması, bununla beraber hiçbir yaralama ve cinayetin vuku bulmaması durumunda verilir.¹⁶³ Sürgün, başka bir kasabaya, sınır bölgesine sürülmeyi veya gayrimüslim vatandaşların ülkeden sürülmesini içerir. Fakat müslüman vatandaşlar bu son cezaya yani ülkeden sürülme cezasına çarptırılmazlar.¹⁶⁴ İmam Hasan'dan gelen bir rivayete göre devlet başkanı dört cezadan herhangi birini seçme hakkına sahiptir.¹⁶⁵

Beşinci ceza olarak hapis¹⁶⁶, bir grubun veya tek başına yol kesme suçunu işleyebilecek bir kişinin bu suçu işlemek için bir araya gelmesi ancak suçu işlemekten yakalanmaları durumunda verilen bir cezadır. Bu ceza aynı zamanda yol kesip öldürmenin yaralamanın veya gaspın olmadığı durumlarda da uygulanmaktadır. Bu kişiler yaptıklarından pişman olup tövbe ettiklerinde serbest bırakılırlar.¹⁶⁷ Yol kesme bir grup suçu olarak kabul edildiği için ister aktif ister pasif olsun yol kesme suçunun işlendiği anda grup içerisinde bu suça iştirak eden herkes ceza alır.¹⁶⁸ Benzer şekilde şayet yol kesenlerden sadece bir tanesi hukuken ehil değilse (yani yaşı küçük veya akıl hastasıysa) veya mağdurlardan birinin akrabası ise, bu takdirde had cezası düşürülür.¹⁶⁹ Yine aynı şekilde Ebu Hanife ve Muhammed'in görüşüne göre, ister doğrudan suça iştirak etmiş olsun veya olmasın suçlulardan biri kadınsa aynı kural geçerlidir. Bunun sebebi kadın tek başına çıksa ve yol kesse, yol kesme ile alakalı kuralların geçerli olmayacak olmasıdır. Dolayısıyla kadının iştirak ettiği durumlarda haddi düşüren bir şüphe oluşmaktadır. Bu durumda kadın bireysel olarak hayata, mala, bedene karşı işlediği suçlardan sorumlu olur. Fakat Ebu Yusuf mükellef olmayanlardan farklı olarak şayet kadınlar doğrudan suça iştirak etmişlerse erkekler gibi sorumlu olmalıydırlar diyerek bu görüşe karşı çıkmıştır. Ebu Yusuf'a göre mükellef olmayanlarla kadınlar arasındaki fark, kadının hukuken sorumlu olması ve aslında hukuken sorumlu olmadığı için kendisine had cezaları uygulanamayan mükellef olmayan kişiden farklı olarak kadına diğer

¹⁶² Sürgün cezası konusunda fakihler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Müslümanları idare ettiği topraklardan sürmek, başka bir bölgeye sürgün etmek ve orada hapsedilme veya suçun işlendiği bölgede hapsedilmek. Hapis (*al- es-Serahsî, el-Mebsût*, c. IX s. 199).

¹⁶³ ez-Zebîdî, Ebû Bekr b. Alî, *el-Cevheratü'l -Neyra Şerh Muhtasari'l-Kudûri*, thk. İlyâs Kablân, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006, s. 420, *el-Cessâs, Şerh Muhtasari'l-Tahavi*, c. VI, s. 335-6.

¹⁶⁴ *Bedaii's-sanai'*, c. VII, s. 94, 95; es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. IX, s. 135; el-Mevardi, Ebû'l-Hasan, *el-Ehkamu'l-Sultaniyye wa'l-Wilayatu'l-Diniyye*, Beyrut: Dârü'l-Arkam b. Ebî'l-Arkam, ss. 102-106.

¹⁶⁵ *el-Cessâs, Şerh Muhtasari'l-Tahavi*, c. VI s. 336.

¹⁶⁶ İbrahim en-Naha'i gibi bazı fakihler sürgün cezasının hapis cezasını da içerdiği görüşündedir.

¹⁶⁷ *el-Cessâs, Şerh Muhtasari'l-Tahavi*, c. VI, s. 332; Kesani, *Bedaii's-sanai'*, c. VII, s. 91, es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. IX s. 195.

¹⁶⁸ *el-Cessâs, Şerh Muhtasari'l-Tahavi*, c. VI, s. 348; İbnü'l-Hümâm, *Şerh Fethü'l-Kadir*, c. 5, s. 427.

¹⁶⁹ Görüş farklılıkları ve sebepleri için bkz. al-Jawhara s. 421.

had cezalarının uygulanıyor olması gerçeğine dayanmaktadır.¹⁷⁰ Böyle durumlarda grup içerisinde hukuken sorumlu olup adam öldürenlere idam cezası mı verileceği yoksa af mı edileceğine karar vermek yetkililerin takdirine bırakılmıştır. Ancak kullanılan silah öldürücü bir silah olarak kabul edilmiyorsa, bu takdirde katilin diyet ödemesine hükmedilir.

Yol kesme suçunun ceza takibatı üç durumda yapılamaz. Bunlardan birincisi, 34. ayette zikredilen “siz kendilerini yenip ele geçirmeden önce tövbe edenler müstesna” ifadesiyle bir önceki ayetten yapılan istisna yani yakalanmadan önce pişman olmak. Bu kural ayrıca Hz. Ali’nin Basra’daki çalışanlarına gönderdiği “Allah’a ve resulüne savaş açtıktan sonra” yakalanmadan önce pişman olan Haris b. Zeyd’in affedilmesi emrinden bahseden bir rivayete dayanmaktadır.¹⁷¹ Bu durumda Allah hakkı olan hadd cezası düşerken, şahsa, azalara ve mala yönelik suçlar kul hakkı olduğu için düşmemektedir.¹⁷² Mağdurun velisinin af, diyet veya idam seçenekleri ya da yaralanmış kişiler için, kısas veya diyet seçenekleri bulunmaktadır. İkincisi, şayet yol kesen eşkıya hukuken sorumlu değilse (yani yaşı küçük veya akıl hastası ise) aynı şekilde yol kesme suçunun ceza takibatı yapılamaz. Üçüncüsü, eşkıyalar ile mağdurlar arasında kan bağı varsa had cezası şüphe sebebiyle uygulanamaz, fakat öldürme ve yaralamadan sorumlu kişilere doğrudan ceza takibatı yapılabilir.¹⁷³ Fakat bu suç Allah hakkı olmasından dolayı ve cezasının ifa edilmesi gerektiği için mağdurların veya devlet başkanının affetmesi cezanın düşmesine yol açmaz.¹⁷⁴

2. Asilik (Bağy)

Arapça *bağy* kelimesi sözlükte ‘aşırıya gitmek ve adaletsizlik’ olarak tanımlanmıştır.¹⁷⁵ Hukuk terminolojisinde ise müslüman devlet başkanına karşı güç kullanarak ayaklanmak şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁷⁶ Dört sünni mezhepten sadece Mâlikîler bu suçu had suçları arasında sınıflandırmaktadırlar. İsyân, yol kesme suçundan çeşitli açılarda farklılaşmaktadır.

¹⁷⁰ Kesani, *Bedaiü's-sanai*, c. VII, s. , el-Cessâs, *Şerh Muhtaseri'l-Tahavi*, c. VI, s. 351.

¹⁷¹ el-Beyhakı, Ebû Bekr, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beirut: Dâr al-Ma'rifa, 1991, c. 8, s. 284.

¹⁷² el-Cessâs, *Şerh Muhtaseri'l-Tahavi*, c. VI, s. 344; Kesani, *Bedaiü's-sanai*, c. VII, s. 96; es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. IX, s. 198-199.

¹⁷³ el-Cessâs, *Şerh Muhtaseri'l-Tahavi*, c. VI, s. 349; es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 203.

¹⁷⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, s. 197.

¹⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. I, s. 457.

¹⁷⁶ El-Maverdi, Ebu'l-Hasan, *El-Ahkam Es-Sultaniyye ve'l-Vilayat ed-Diniyye*, Beirut: Dar'ul-Erkam bin Abi al-Erkam, s. 124. Ebu Zehra isyancıları şöyle tanımlar: “imama karşı caiz olan yorumlarla ayaklanan insanlar.” Bu tanıma göre isyân tercih edilen (racih) görüşe dayandırılmak zorunda değildir. Ebu Zehra, *El-Cerime*, s. 160.

İsyân da aklen kavranılabilecek (*te'vil sâiğ*) esaslar söz konusudur ve dolayısıyla da siyasi bir suç olarak görülmesi gereken meşru imamın otoritesine karşı bir meydan okuma söz konusudur. Yol kesme suçu ise adi suçlar arasında sınıflandırılmıştır. Zikredilmeye değer bir diğer nokta da hukuk literatüründe suçlar bazen net şekilde yol kesme ve isyan olarak sınıflandırılmayıp aksine belli noktalarda örtüşebilmektedir.¹⁷⁷ İsyancılar âdil bir devlet başkanına (imam âdil) karşı, güç kullanarak baş kaldırmaları ve delillerle desteklenmeleri durumunda isyancı olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan bazı fakihler tarafından isyanın suç da günah da olmadığı ileri sürülmüştür.

Müslüman bir devlet başkanına karşı isyan etmenin caiz olup olmadığı da tartışılmıştır. Bir görüşe göre, kişi kendisine veya başkalarına yapılan zulmü engellemek için başkaldırıyorsa caizdir.¹⁷⁸ Bu durumda onlarla asiler olarak savaşmak caiz değildir zira bu kişiler *emr-i bi'l maruf nehy-i an'il münker* görevini ifa etmektedirler.¹⁷⁹ Aksine devlet başkanı onların taleplerini dikkate almalı ve sulh yollarını araştırmalıdır. Şayet bu konuda bir sonuç elde edilemezse, o zaman güç kullanma hakkına sahiptir. Şayet isyancıların başkaldırımlarının sebebi hiçbir şekilde zulüm değilse, bu takdirde onların Allah'ın mutlak otoritesini temsil eden imamın şahsındaki siyasi ve dini otoriteye itaate davet edilmeleri gerekir. Şayet kabul etmezlerse onlarla savaşmak caizdir. Ancak şayet devlet başkanının yanlış yaptığı ispat edilirse, bu takdirde makamından uzaklaştırılır ve ta'zir cezasına çarptırılır. Diğer taraftan asiler ise talepleri İslâmi prensiplerle çatışmadığı müddetçe beraat ederler. Aksi takdirde yol kesme suçunun cezası ile cezalandırılırlar. Diğer bir görüş ise, şayet imam âdil değilse isyan âdil olmayan bir imamdan daha zararlı görülen anarşi ve kargaşaya (fitne) sebep olacağı için caiz görülmemiş ve imamın yer değiştirmesi için isyanın dışında farklı yollardan çaba sarf edilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁸⁰

İsyânla ve isyancılara nasıl muamele edileceği ile ilgili hükümler esas itibarıyla Kur'an'dan, hadislerden ve Hz. Ali b. Ebi Talib'in tatbikatından çıkarılmıştır. Kur'an'daki kaynak şu ayeti kerimedir:

¹⁷⁷ Kemâleddin ibn'ul-Hümmâ'a göre imama karşı başkaldırıların sınıflandırılması. Ki kendisi dört gruba ayırmış ve ilk ikisini eşkıya olarak isimlendirmektedir. Ebu Zehra, *El-Cerime*, ss. 161-162.

¹⁷⁸ Kur'an'ın ülü'l emre itaati emreden 4:59 ayetine dayanarak.

¹⁷⁹ Bu emrin Kur'an'daki örnekleri: 3:104, 3:110, 7:157, 9:71. Bkz Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

¹⁸⁰ Bu bazı sahabelere ait olan ve Hanefî mezhebinin de benimsediği görüştür. Ebu Zehra, *El-Cerime*, s. 161.

“Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, adil davrananları sever.”¹⁸¹

Ayette geçen “beğat” ifadesi aşırıya gitmek, adaletsizlik ve zulüm ile sınırları aşmak anlamındadır.¹⁸² Fakat bu ayette imamın otoritesine karşı ayaklanmaya dair doğrudan bir ifade yoktur. Bilakis bu ayet birbirleriyle çatışma sebebinde eşit olsunlar veya olmasınlar her ikisi de Allah'ın emri ile uyumlu hareket eden iki gruba işaret etmektedir. Burada imamın Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olması kavramı ortaya konulabilir ki bu durumda imamın otoritesiyle uyumlu olma şeklinde yorumlanabilir. Zikredilen nüzul sebepleri Peygamberi destekleyenler ile münafıklar arasındaki ülke içerisindeki tartışmalarla veya Yahudi ve kâfirler arasında yaşanan ve özellikle silahsız olarak çıplak el ve ayakkabılarla yapılan kavgalarla alakalıdır.¹⁸³ Ama yine de bu ayet isyan ile alakalı hükümler için ana kaynak olarak gösterilmektedir ve isyan meydana geldiğinde imamın önce uzlaştırıcı rol alması ve sonuç alamazsa asilere karşı savaşması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.

Hadislerden alınan delillere gelince, aşağıdaki iki hadis zikredilebilir: “Bir kimse bir hükümdara bey'at ederse, elinden geldiğince ona itaat etmek zorundadır. Başka biri gelir de onunla (imamla) çekişirse, o gelenin boynunu vuruverin!” “Şu şu suçlar işlenecek. Dinleyin! Şayet benim ümmetim birleşirse ve ona karşı birisi isyan ederse, kim olursa olsun onun başını vurun.”¹⁸⁴ İsyana karşı diğer peygamber uygulaması Medlec oğullarından Esved Peygamberin otoritesine karşı başkaldırdığında, Peygamberin isyanın bastırılmasını emretmesi ve Esved'in bu esnada ölmesidir. Hz. Ebubekir'in Müseylime'nin isyanına verdiği karşılık da benzerdir.¹⁸⁵ Hz. Peygamberin kayıtlara geçen ilk hukuki belgesi olan (Medine Vesikası) madde 14'te haddi aşmak anlamında “yebği” fiilinin kullanılmış olması da dikkat çekicidir.¹⁸⁶

¹⁸¹ Kur'an 49:9.

¹⁸² es-Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetü'l-tefasır*, Beyrut: el-Maktabetü'l-Asriyye, 2010, s. 1203.

¹⁸³ İbn Kesir, *Tefsir İbn Kesir*, ss. 324-325.

¹⁸⁴ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII:171.

¹⁸⁵ Peygamberin ve sahabelerin isyan eden kabilelere verdikleri cevaplar konusunda daha fazla bilgi için bkz. et-Taberi, Ebû Ca'fer, *Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Beyrut: Mü'assesât İzzî'd-Din, 1987, c. IV.

¹⁸⁶ Lecker, Michael, *The “Constitution of Medina”: Muhammad's First Legal Document*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2004, makalenin orijinal Arapça nüshası için s. 28, İngilizce tercümesi için s. 33.

Tarihsel uygulama esas itibariyle Ali b. Ebi Talib'in Hariciler ve diğer gruplar kendisine karşı isyan ettiklerinde verdiği tepkiden çıkarılmaktadır.

“Rivayet edilmektedir ki Hariciler Ali'ye karşı isyan ettiklerinde, Hz. Ali önce onlardan yaklaşık 6000 tanesini vazgeçiren Abdullah b. Abbas'ı göndererek onlarla sulh yapmayı denedi. Kalanlar Ali ile savaşmak için Nehrevan'da toplandığında hemen güç kullanarak karşılık vermedi, bilakis sulh yapmak için bir elçi gönderdi. Abdullah b. Habbab'ı öldürdüklerinde, Ali katilin teslim edilmesini istedi. Hep birlikte onu öldürdük diye cevap vermeleri üzerine, Ali onlarla savaştı.”¹⁸⁷

Bu rivayetten anlaşılacağı üzere isyan edenlerle ilişkilerin üç aşaması bulunmaktadır: “diyalog, sulh, saldırı ve asiler birini öldürünceye kadar onları öldürmemek. Asilerden yakalananların idam edilmeleri caiz değildir. Daha esnek bir görüş Hasan tarafından Ebu Hanife'ye isnad edilmektedir. Buna göre Ali b. Ebi Talib'in Cemel Vakasındaki (36/656) uygulamasına dayanarak çatışmalar devam ettiği müddetçe devlet başkanı onları idam etmeyi seçebilir.¹⁸⁸ Asilerin kölelerinin, yaralılarının veya kaçanlarının öldürülmesi; para ve mallarının ganimet olarak alınması; çocuklarının esir olarak alınması Harici isyancıların mallarını almayan çocuklarını esir etmeyen Hz. Ali'nin uygulamasına dayalı olarak caiz değildir. Ayrıca Hz. Ali'ye Cemel vakasında bunları yapmanın caiz olup olmadığı sorulduğunda, aralarında hangisinin Hz. Peygamber'in eşi Aişe'yi savaş ganimeti olarak alabileceğini sorarak soru soranlara cevap vermiştir. Buna ilaveten Ali'nin kuvvetleri tarafından ele geçirilen malların hepsinin geri iade edilmesi istenmiştir. Bunun sebebi onların ceza sorumluluklarının olması ve imamın otoritesi altında bulunan hukuken ehil olan müslümanlarla aynı haklara sahip olmalarıdır.¹⁸⁹ Benzer şekilde isyancı işlemiş olduğu cinayetlerden, vermiş olduğu hasardan veya gayr-ı meşru olarak gasp ettiği mallardan kısasla sorumludur.

Benzer yaklaşım Hz. Ali'nin mallara el konulmamasını, kaçanların kovalanmamasını, yaralı ve esirlere dokunulmamasını emrettiği Sıffin Savaşındaki (37/657) davranışlarında da görünmektedir. Aslında bazı fakihler sahabeler arasındaki iç savaşların isyan hukukunu öğretmek için çıktığını ileri sürmektedirler.¹⁹⁰ Bu rivayetlerin tarihsel doğruluk paylarına bakılmaksızın,

¹⁸⁷ et-Taberi, *Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, c. IV, s. 581; el-Beyhakı, es-*Sünenü'l-Kübrâ*, VIII:184,185.

¹⁸⁸ Cemel Vakası Basra yakınlarında Ali ve Hz. Peygamberin eşi Aişe (v. 58/678), el-Zübeyr b. al-Avvam (v. 36/656) ve Talha b. 'Ubaydullah (v. 36/656) arasında meydana geldi.

¹⁸⁹ el-Cessâs, *Şerh Muhtaseri'l-Tahavi*, s. 102-104.

¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed, *Ahkamü'l-Kurân*, ed. Alî Muahmmad Bijawî, Kahire: Isau'l-Bâbü'l-Halabî, 1974, c. IV, s. 1720, 1722.

Hız. Osman gibi diğerklerinin davranışlarını hariç tutmak şartıyla Hız. Ali'nin eylemleri isyan doktrini konusunda alıntılanmış, eserlere dâhil edilmiş ve hukuki öncül olarak kullanılmıştır.¹⁹¹

Öldürülen asiler had cezasıyla cezalandırılmış kabul edilir (Mâlikîlere göre). İsyancıların hayatları isyan etme niyeti ile toplandıkları andan itibaren helal hale gelir. Teslim olanlar ta'zir cezasına çarptırılır ve savaşır yakalananlar idam edilir. Fakat şayet istemleri haklı ise ve devlet başkanı İslâm 'dan sapmış ise bu takdirde haddi aşan devlet başkanıdır ve isyan edenler cezayı hak etmezler. Öldürülenlerin cenaze namazı kılınmaz zira eylemleri sebebiyle kendilerine cenaze namazı kılınmayan harbilere benzetilmişlerdir.

Gözlemlenebileceği üzere, *bağy* suçunun tanımlanması, suçun sınıflandırılması ve diğerk hükümler konusundaki hukuki söylemde farklılıklar bulunmaktadır. Ebu'l-Fadl bunu sebebini şöyle açıklamaktadır:

“Terminoloji ve diğerk pek çok tartışma müslüman fakihlerin tarih ve siyaseti kelam ile uyuşturmaya çalıştıklarının bir göstergesidir. Fakat böyle yapmakla kelamı da hukukun kategorilerine göre yeniden yapılandırmaktadırlar. Hukuk, tarih, kelam ve siyaset arasında bir müzakere aracıydı. Dahası bu fıkhi tartışmalar fukahanın farklı şekillerdeki muhalefet için yaptığı yorumlarda bir araç haline geldiler. Muhalefetin bir çeşidi irtidat veya yol kesme olarak adlandırılırken bir diğerk bağy diye isimlendirilebiliyordu. Her bir durumda hukuki ve belki de sembolik neticeler çok farklıdır.”¹⁹²

Bu durum hiç şüphesiz Osmanlı İmparatorluğunun araştırmamızda ele alacağımız dönemindeki isyancılara karşı yürüttüğü müzakere ve özümseme şeklindeki belli bazı devlet politikalarını izah edebilir. Bu konu bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

II. OSMANLI TATBİKATI

¹⁹¹ et-Taberi, *Tarihü 'r-Rusûl ve 'l-Mülûk*, c. IV, 547-8.

¹⁹² Abou El Fadl, *Rebellion and Violence*, s. 33.

A. Zaman ve Mekân Bağlamında Değerlendirme

Hukuk doktrini, doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için tarihten bağımsız olarak değerlendirilemez. Bilakis bu doktrin siyasi, sosyal ve tarihi zaruretlere dayalı olarak ortaya çıkmış ve sonra yeniden şekillenmiştir. Bu nedenle 16. asrın sonları 17. asrın başları Anadolu'sunda Sultan III. Mehmet'in saltanatına (1003/1595-1011/1603) denk gelen dönemde isyan ve eşkıyalıkla alakalı hukuki tartışmaların doğmasına sebep olan tarihsel faktörler, Osmanlı devletinin hukuki tatbikatının ve mahkemelerinin anlaşılması için incelenmek zorundadır. Öncelikle bu dönemde saltanatta olan padişahı kısaca ele almak, tartışmaları tarihsel açıdan konumlandırmak için gereklidir.

1. Sultan III. Mehmet'in Saltanatı (1003-1011/1595-1603)

Sultan III. Murat'la Safiye Sultanın çocuğu olan III. Mehmet 1566'da doğdu. 12 Ekim 1004/1596'da Eğri'yi fethetmesinden sonra *Eğri fâtihi* olarak da tanındı. Babasının 16 Ocak 1003/1595'te vefatı üzerine tahta geçmesinden sonra saltanatını, toplamda 19 rakip erkek kardeşinin ve sonrasında da tahtı ele geçirmek için planlar yaptığından şüphelenmesi üzerine oğlu Mahmud'un tehditlerinden onları öldürtmek suretiyle korudu. Ayrıca para dağıtarak ve lütuflarda bulunarak ordunun desteğini de sağladı. İmparatorluğunun sınırları 38 eyaleti içine alırken,¹⁹³ saltanatı Osmanlı devletinin yükseliş ve gerilemesi, askeri ve siyasi olarak zirvedeki konumundan "Avrupa'nın hasta adamı" olması arasında bir geçiş dönemine denk gelmektedir.

Saltanatı boyunca III. Mehmet kuzeyde Hristiyan Habsburg ve Doğuda Fars Safevi tehdidi sebebiyle iki cepheyi izlemek zorunda kalmıştı. Haziran 1004/1596'da tahta geçmesinden kısa bir süre sonra ordusunu Habsburg üzerine götürdü ve yaygın kıtlık sebebiyle yiyecek sıkıntısı çekmekten zayıf düşmüş askerlerine rağmen 26 Ekim 1004/1596'da Haçova'da zafer kazandı. Aynı yılın başlarında bu kıtlık başkentte de o kadar şiddetli hissedilmişti ki zenginlerin ziyafetler düzenlemesi şiddetli yiyecek sıkıntıları yüzünden yasaklanmıştı.¹⁹⁴ Bu durum, dokuz kız kardeşi ve eşlerinden biri de dâhil sultanın ailesini de etkileyen veba salgını ile birleşti.

¹⁹³ Eyaletlerin bir listesi için bkz. Akgündüz, A., *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri: III. Murat devri kanunnameleri-III. Mehmed devri kanunnameleri*, İstanbul: OSAV, 1994, ss. 608-609.

¹⁹⁴ *Tarih-i Selaniki*, s. 596, şu eserden alıntılanmıştır White, Sam, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Anadolu’da ürünlerin yetişmemesi insanların tarım arazilerini terk etmelerine ve kıtlığın cesaretlendirdiği isyancı ve eşkıya gruplarının oluşmasına sebep oldu.

Yukarıdaki durum kendisine sadrazam mührü verilen ve Haçova zaferi sonrası ordusu savaş alanından ayrılmış olan Kapıkulu ağası Cağalazade Sinan Paşa tarafından takip edilen politikalar tarafından şiddetlendi. Savaştan sonra sadrazam, sefer sırasında birlikler arasında ortaya çıkan düzensizliklere çare olmak için çağrıldıklarında hazır olmayan veya savaş alanından kaçan bütün askerlerin firari sayılmalarını ve buna dayanarak idam edilmelerini ve mallarına devlet tarafından el konulmasını emretti. Bu fermanın sonucunda 25.000 – 50.000 arası tecrübeli tımar sahibi sipahi ve diğer askerler kendisine toprak ve yer edinmeye çalışan isyancı gruplara sığınmak için Anadolu’ya kaçtı.¹⁹⁵ Oraya vardıklarında eşkıyalığa ve isyana giriştiler ki bu da bölgesel istikrarsızlık ve düzensizliğe hız kazandırdı. Bunun sonucunda Sadrazam Koca Sinan Paşa’nın oğlu Mehmet Paşa Anadolu’daki 20.000 kişilik isyanı bastırmak için görevlendirildi ve bu görevi büyük bir orduyla Temmuz 1008/1599’da yerine getirdi. Mehmet Paşa Osmanlı birliklerine karşı muamelesi sebebiyle yapılan eleştiriler üzerine Sadrazam Damat İbrahim Paşa tarafından Nisan 1008/1600’de doğu kuvvetlerinin komutanı olarak atandı. Haziran 1009/1601’deki ölümü üzerine, bu makam bir dizi yeteneksiz vezirler tarafından dolduruldu.

İstanbul’da vezirlerin zayıflığı saltanat haremine özellikle de III. Mehmed’in annesi Safiye sultan ve iki haremağası Dârüssaâde Ağası Osam Ağa ve Kapıağrası Gazanfer Ağa’ya siyasi güçlerini arttırma ve karar vermede önemli rol oynama imkânı sağladı.¹⁹⁶ Devşirme usulünün kötü yönetimi ile birleşen bu durum, başkentte softalarca ve eski Şeyhülislâm Sunullah Efendi tarafından desteklenen Anadolu sipahi süvarilerinin 6 Ocak 1011/1603’te isyan etmesine sebep oldu. Şubat 1011/1603’te harem ağalarının idam edilmesini bir dizi ıslah takip etti. Fakat bu kısa süreli oldu zira yeniçeriler şehrin kontrolünü yeniden ele geçirip sipahileri ve isyancı liderlerini idam ettiler. Bırakılanlar Anadolu’ya kaçarak eşkıya ve asilere katıldılar.

¹⁹⁵ Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s.186.

¹⁹⁶ Emecen, Feridun, “Mehmed III,” *DİA*, c. 28, ss. 407-413.

2. Celali İsyânları (1004-1017/1596-1609)¹⁹⁷

Siyasi, çevresel, demografik ve sosyo-ekonomik faktörlerin hepsi 10/16. asır ortasına gelindiğinde fark edilir bir olgu haline gelen eşkıyalığın yükselmesinde etkiliydi. 957/1550'den 1011/1603'e kadar işsiz *çiftbozanlar* köylerini terk ederek serseri *levendler* haline dönüşmüşler, bozkır Anadolu'yu hayatta kalma imkânlarını arayarak dolaşmışlar ve bunda başarısız olunca da eşkıyalığa başvurmuşlardı. İstanbul ve Bursa gibi şehirlerde yerleşenler suç ve sosyal hastalıklardan sorumluydular.¹⁹⁸ Eşkıyalığın sosyo-politik sebeplerinin bu grupları oluşturan kişilerin kimliklerine yansıdığı görülmüyordu. Zira bu kişiler sıklıkla topraksız köylü gençleri (levendler) gibi kırsal dönüşümün, geçici piyadeler (sekbanlar) gibi askeri politikaların veya din talebeleri (suhteler) gibi işsizliğin yan ürünleri idiler.¹⁹⁹ Ama orduya ihtiyaç duyulduğu bir zamanda devletin düzensiz askerlerin askere alınması politikası ve ardından da ister köylü ister talebe olsun geldikleri sosyal sınıfların değerlerini kaybettikleri gibi bağ ve sadakatlerini yitirmelerine de sebep olan ordudan atılmaları sonucunda bu kimliği kaybedeceklerdi.²⁰⁰ Barkey'e göre işte devletin bilinçli olarak şekillendirdiği, manipüle ettiği ve çözdüğü bu "suni sosyal yapı" vasıtasıyla devlet eşkıyalık olgusunu kendi siyasi hedefleri için kullanabiliyordu.²⁰¹ "Bu haklarından mahrum edilmiş silahlara erişimi olan ve bu silahları devletin artan merkezi ve bölgesel seviyede baskı ve kontrol hedefleri ile uyumlu hedeflere yönlendiren grupları ortaya çıkardı." Buna ilaveten Barkey eşkıyalığı devleti zayıflatan bir olgu olarak gören yaygın görüşten

¹⁹⁷ Celali terimi mehdi olduğunu iddia eden ve Şah İsmail adını alan Safevi vaiz Şeyh Celal'in önderliğinde 925/1519 yılında Anadolu'da Amasya, Tokat, ve Turhal çevresinde patlak veren ayaklanmanın ardından ortaya çıkmıştır. Ordusu yeniçeriler tarafından 24 Nisan 925/1519'de dağıtılmış, binlerce takipçisi öldürülmüştür. Önceleri bu terimin Şii ideolojiden etkilendiği düşünülürken, ilerleyen dönemlerde dini veya siyasi eğilimleri ne olursa olsun devlet otoritesine karşı ayaklanan her tür eşkıya ve asi için kullanılmaya başlanmıştır. Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. I, s.86. Also see: William Griswold, "Djalali" *Encyclopedia of Islam*.

¹⁹⁸ Bkz. Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, ss. 102-107.

¹⁹⁹ Burada zikredilen üç gruba ilaveten, Mustafa Akdağ padişahın örfi hukukunu (örf-i sultani) uygulamak ve yürütmekten sorumlu memurlar olan ehl-i örf'ü, kapıkulu süvarileri, yeniçeriler ve orduyla olan ilişkileri sebebiyle köylülere kolaylıkla baskı yapabilen acemi oğlanlarını da bunlara dâhil etmektedir. Age., ss. 15-21. Din eğitimi öğrencilerinin eşkıyalıklardaki rolleri ve arka planı konusunda daha fazla bilgi için bkz. Akdağ, M., *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*, Ezurum: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, ss. 38-61.

²⁰⁰ Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, London: Cornell University Press, 1994, s. 176-188 bu eserde yazar eşkıyaların ve köylülerin aynı sosyal zümreden sayılamayacaklarını savunmaktadır.

²⁰¹ Murphey devletin yeni "sosyal yapı" oluşturmaya teorisine şu ifadelerle karşı çıkmaktadır: "17. asır sonu Sacra Lingua savaşları esnasındaki askeri acil durum bağlamında Anadolu kabilelerinin atlı birliklerinden istifade edilmesi ve onların sarıca adıyla düzenli Osmanlı ordularını desteklemek için kullanmaları onların askeri pragmatizmine yeni bir boyut getirerek yeni bir sosyal tür oluşturmuyordu." Diğer taraftan "sekban fenomeni farklı" olduğu konusunda aynı fikirdedir. Anadolu'dan toplanan askerler minimum seviyede kaldı zira derebeyliklerden ve müttefik devletlerden gelen kuvvetler yanında büyük miktarlarda sürekli kuvvetler ve eyalet tımar ordusuna sahiptiler. Murphey, Rhoads, *Ottoman Warfare 1500-1700*, New Jersey: Rutgers University Press, 1999, ss. 190-191.

ayrılmaktadır. Bilakis devletin gücü eşkıyalığı devletin siyasi aracı olarak kullanmasında yatmaktadır: “Osmanlı devleti maiyeti üzerindeki kontrolü kuvvetlendirmek, potansiyel rakipleri elimine etmek ve güvenilir ve güçlü adamları eyaletlerdeki önemli makamlara atamak için bu eşkıyaları kullandı.”²⁰² Benzer şekilde eşkıyalara yönelik devlet politikaları 17. asırdaki babadan gelen idarenin kurumsallaşmış ve müzakereye dayanan idareye dönüşümünün bir işaretiydi.²⁰³ Bu, sosyal huzursuzluğa sebep olan ve sonradan isyana karışan eşkıyaların bu eylemlerinin sultanı devirmek veya ayrı devletler kurmak için doğrudan devlet otoritesine karşı olmadığı düşünülerek kolayca gerçekleştirildi. Bilakis bu tür hareketler daha iyi fırsatlara, makamlara, zenginliğe ve hatta idari pozisyonlara sahip olmak isteyenler arasında ortaya çıkmıştı.

Demografik açıdan Anadolu’da pozitif bir nüfus büyümesi normaldi. Nadir nüfus düşüşü durumları, vergi veren reayanın toprak sahibine çift bozan akçesi ödeyerek yapabildiği köyleri boşaltmasına atfedilmektedir.²⁰⁴ Köylüler, vergi toplayıcılar ve yeniçeriler gibi kanuni veya eşkıyalar ve çeteler gibi kanunsuz çeşitli kaynaklardan gelen tecavüz ve sömürülerden bu yola kaçarlardı. Mahkeme kayıtları tasdik etmektedir ki kanun adamlarının köylülerin paralarını ve tarım ürünlerini haksız bir şekilde alırken, kişiler kanunsuz bir şekilde onların paralarını, hayatlarını, mallarını ve hatta bazen kadınlarını ve çocuklarını çalıyordu. Daha da önemlisi Anadolu’da ağırlıklı olarak iş, din eğitimi bunun yanında vergilerden özellikle de avarız vergilerinden muafiyet getiren askeriyede sekbanlık gibi başka fırsatlar arayışında olan mucerredânın (kırsal bölgelerde aileleri ile birlikte yaşayan genç bekâr köylüler) göçlerinin sebep olduğu bölgesel nüfus kaymaları mevcuttu.²⁰⁵ Fakat yeniçeriler kul (köle) kökenli olduklarından, aynı görevleri yapmalarına rağmen bu gençler reaya kökenli olmaları sebebiyle yeniçerilerle aynı imtiyazları elde etmiyorlardı. Bu durum da aralarında bir gerginlik ve rekabetin oluşmasına sebep oluyordu.²⁰⁶

²⁰² Barkey, *Bandits*, s. 195.

²⁰³ Bkz. Barkey, *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2008.

²⁰⁴ Sureyya Faruqî’nin şu çalışmalarına bkz., “Rural Society and the Balkans during the Sixteenth Century, I”, *Turcica* 9 (1977): 161-95; “Rural Society and the Balkans during the Sixteenth Century, II”, *Turcica* 11 (1979): 103-53.

²⁰⁵ İnalcık, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): ss. 283-337.

²⁰⁶ Bkz. İnalcık, *Military and Fiscal Transformations*, ss. 297-299.

Kırsal Anadolu’da meydana gelen sosyal huzursuzluğa yol açan bir diğer faktör nüfus artışı ve bunun getirdiği baskılardı.²⁰⁷ Araştırmalar 16. asrın çoğunda hızlı bir nüfus artışına işaret etmektedir.²⁰⁸ Fakat bu artış zorunlu olarak nüfus artışının getirdiği baskıya artışa işaret etmiyordu. Zira Cook’un işaret ettiği gibi “nüfus baskısı nüfus boyutunun kaynakların boyutuna olan oranıdır ve bu değişkenlerin arasındaki ilişki her ne olursa olsun açıktır ki bunlardan herhangi biri sadece diğeri tarafından belirlenmemektir.”²⁰⁹ Topraktan bağı kopar kopmaz büyüyen bir nüfusun araştırdığı yollar da köylülerin mülksüzleştirilmesinin ve kırsal tefecilik sebebiyle Osmanlı toprak sisteminin çöküşünde aynı derecede etkili faktördü. Başlıca iki yol büyük sayılardaki isyancı gruplara önderlik eden suhtelerin ve sekbanların kullandığı ve başka hiçbir fırsatın olmadığı durumlarda eşkıyalıktan hayatlarını kazandıkları ve aynı zamanda devletin “daha az baskı kapasitesinin” olması durumuydu.²¹⁰

Eşkıyalık ve isyan olgularının Osmanlı Anadolu’sunda artmasında iklimin oynadığı rol göz ardı edilmemelidir. Bilakis iklimin etkisinin boyutunun anlaşılması tarihsel klimatoloji çalışmalarından elde edilebilir. Osmanlı İmparatorluğu yiyecek ve vergi konusunda büyük oranda tarıma bağımlıydı. Tarımdan hem tarım arazilerinin dağıtımı hem de ondan vergi toplamak için tesis edilen karmaşık fakat iyi-şekillendirilmiş tımar sistemi ortaya çıkmıştır. Bu sistemin çalışması için özellikle reaya ve arazi sahipleri ve benzer şekilde devlet arasındaki karşılıklı bağımlılığın tabiatı gereği ilişkilerin dengeli tutulması gerekiyordu.²¹¹ 15. asır ortasından itibaren Osmanlı İmparatorluğu ardı ardına kuraklıktan kaynaklanan kıtlıklar yaşadı. Bu kıtlıklar altı asrın en uzun Doğu Akdeniz kuraklığıydı ve tarihi kaynaklara göre “Küçük Buz Çağı soğuklarının başlangıcı ile birleşen bu kuraklık boyut ve yoğunluk açısından 1591’den - 1596’ya kadar tedricen büyümeye başladı.”²¹² Yiyecek sağlayan sistemde yaşanan aksaklıklar, veba salgını, küçük çatışmalardan büyük “Uzun Savaş” (1001/1593-10/151606) değişen büyüklükteki

²⁰⁷ Bu aynı zamanda M. Cezar’ın ileri sürdüğü bir argümandır, Cezar, M., *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul, 1965 ve Barkan tarafından 16. asrın ilerleyen dönemleri için savunulmaktadır, Barkan, “The Social Consequences of Economic Crisis in Later Sixteenth Century Turkey,” *Social Aspects of Economic Development*, İstanbul, 1964, s. 31, 36.

²⁰⁸ Barkan, O, “Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l’empire ottoman aux XV et XVI siecles,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*; İslamoğlu, Huri, “State and peasants in the Ottoman Empire: a study of peasant economy in north-central Anatolia during the sixteenth century”, ss. 101-159, Huri İslamoğlu ed., *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 s. 112

²⁰⁹ Cook, M.A., *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600*, London: Oxford University Press, 1972, s. 9.

²¹⁰ Age, s. 38-41, 44

²¹¹ Brusein, 1985. Geçimlik ekonominin toprak sahibi ve üretici arasında ortak çıkarlara ve karşılıklı bağımlılıklara götürdüğünü savunmaktadır.

²¹² White, *The Climate of Rebellion*, s. 142.

Habsburg İmparatorluğu ile yaşanan problemler durumu daha da kötüleştirdi. Habsburg daha fazla yiyecek, bilhassa da kıtlık ve hastalıklar sebebiyle çoğu yok olmuş olan koyun istedi. Tabii olayların tersine çevrildiği yiyecek ve talep arasındaki hassas dengenin bir örneği III. Mehmed'in Karaman eyaletinden 1004/1596'de 200,000 koyun istemesiydi. Bu talep onun saltanatı döneminde olup ilk ciddi isyana sebep olmuş, isyan kanunsuzlukların daha da ilerlemesini teşvik etmiş ve böylelikle eşkıyaların artması için mükemmel bir ortam oluşmuştu. Suhteler ve sekbanlar şeklinde rütbelere ayrılmış olan eşkıyalar iki yıl sonra eşkıyalıkları için üs olarak kullandıkları Karaman'ın Larend şehrini kontrolleri altına almışlardı.²¹³ Askeri eylem olsun veya olmasın, Karayazıcı gibi liderlerin ortaya çıkması dağınık haldeki eşkıyalık eylemlerini yeniden canlandırdı ve onları birer isyan hareketine dönüştürdü.²¹⁴ 1596 sonlarında yağmurun geri dönmesine rağmen Osmanlı İmparatorluğu ürün ve hayvanları etkileyen, yiyecek kıtlığına ve toplum ve aynı zamanda askeriye içerisinde rahatsızlık ve huzursuzluğa sebep olan bir dizi sert kış geçirdi ki bu durum eşkıyalık ve isyan için verimli bir ortam oluşturmaktaydı. Osmanlı devletinin doğuşunu takip eden ilk asırlarda, kendi kendine yetebilme sistemi ve kapalı ekonomi politikaları çok başarılı oldu. Fakat kapsamlı değişiklikler, bilhassa Batı Avrupa'da güçlü Atlantik ekonomisinin ortaya çıkışı, Osmanlı ekonomik düşüşünde hızlandırıcı rol üstlendi.²¹⁵ Benzer şekilde 16. asrın ikinci yarısında Avrupa diğer bir tehdidin kaynağı oldu. Bu defa “sömürgesi” ticaret stratejileri vasıtasıyla Osmanlı zanaatını hedef almaktaydı.²¹⁶ 16. asrın

²¹³ Age. s. 166, *Tarih-i Naima* ve *Tarih-i Selaniki*'de kaydedildikleri şekliyle.

²¹⁴ Karayazıcı Abdülhalim erken bir başarılı kariyeri oldu ve askeri sınıfa yükselmeyi başardı. Katip, subaşı ve sekban bölükbaşı olarak çalışmıştır. Vekillik görevini sancakbeyine kaybettikten sonra Anadolu'daki isyan eden sekban bölükleri ile birleşerek sistem dışında çalışmayı seçmiştir. Mezokeresztes'ten kaçan ve 1001/1593 isyanlarından sonra sürülen devşirme kaynaklı sipahiler dâhil çok sayıda takipçi topladı. Karaman beylerbeyi, Huseyin Paşa, Anadolu'nun düzenini sağlamakla görevlendirildi, fakat bunun yerine daha sonra Ekim 1599 Urfa muhasarası esnasında kendisini Osmanlı kuvvetlerine teslim edecek olan Karayazıcı ile güçlerini birleştirdi. Takip eden sene içerisinde Osmanlı ordusuna üstünlük sağlaması üzerine, devletin içine alınmasına karar verildi ve kendisine Amasya sancakbeyliği verildi ve Haziran 1600'de göreve geldi. Altı ay sonra Çorum'a nakloldu. Fakat bu atama düzeni sağlayamadı ve bir kez daha güç kullanıldı ve 1601/1010'da Kayseri yakınlarında Bağdat beylerbeyi Hasan Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu ezici bir galibiyet elde etti. Karayazıcı bundan kısa bir süre sonra tabii sebeplerden öldü. Bkz. Griswold, William J., *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983, s. 24-39 ve Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, ss. 376-383.

²¹⁵ Ömer Lütfi Barkan Avrupa'nın ekonomik bir güç olarak ortaya çıkmasının Osmanlı'nın ekonomik çöküşünde bir faktör olarak önemine vurgu yapmaktadır: “İmparatorluğun ekonomik sistemi ne anayasasında var olan bir eksiklik ne de yapısal bir hukuk aracılığıyla çökmüştür. Bilakis dengesini bozan, tabii ekonomik evrimini tutsak alan ve kurumlarına telafi edilemez hasarlar veren yoğun bir tarihsel değişim sebebiyle çökmüştür.” Barkan, Ö. L., tr. Justin McCarthy, “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A turning point in the Economic History of the Near East,” *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), s. 5.

²¹⁶ Age. s. 8.

sonuna gelindiğinde ekonomik durgunluk hâkim hale gelmişti.²¹⁷ Bu dönem doğuda Safeviler ve batıda Habsburg ile yapılan uzun süreli savaşlar ve yeni askeri teknolojiye yapılan yatırımlar sebebiyle ilk önce bütçe açığı (yüzyılın başındaki bütçe fazlası ile kıyaslandığında)²¹⁸ ile nitelendirildi. İkinci olarak da parada taşıyıcı vasıtasıyla gerçekleşen parasal dalgalanmalar ve bunun sonucunda da ortaya çıkan stokçuluk, enflasyon ve fiyat devrimi ile karakterize edildi.²¹⁹ Ekonomik krizin etkileri 1003/1595 ve 1013/1604 yılları arasında fiyatların üç katına çıktığı Anadolu eyaletinde en net şekilde görülebilir.²²⁰ Buna ilaveten gerçek Pazar fiyatları ile resmi rakamlar arasındaki gittikçe büyüyen ve hükümetin daha fazla vergi koyarak karşılamaya çalıştığı uçurum, devlet memurları ve yeniçerilerin savaş seferleri için topluyoruz bahanesi ile yağmalamalarına dönüştü. Dolayısıyla ekonomik kriz 16. yüzyıl ve 17. yüzyıl başlarında sosyal çalkantıya katkıda bulunan bir unsur idi.

16. asır ortalarından itibaren eşkıyalığın yükselişine katkıda bulunan bir faktör olması açısından Osmanlı askeri politikalarının rolünün de dikkate alınması gerekir. Ekim 979/1571 İnebahtı savaşı gibi Ciddi Osmanlı yenilgilerine, kuzeyde Habsburg ile devam eden savaşa ve batı cephesinde Hristiyan Avrupa ile her zaman mevcut olan yeni bir savaş tehdidine rağmen, devlet yeni askeri teknoloji ve tekniklerine yatırım yapmakta isteksizdi. Her ne kadar en son askeri teknolojileri, bilhassa tüfeği kullanan ordularla karşılaşılıyor olmalarına rağmen, esas itibarıyla çok sayıda “konvansiyonel silahlar olan ok ve yay, mızrak, kılıç ve kalkan” donanmış sipahi güçlerine dayanan geleneksel Osmanlı savaş metotlarına bağımlı kaldılar. Kuvvetleri arasına yetmişmiş tüfekçileri yeterince hızlı bir şekilde yerleştirme konusunda Uzun Savaş esnasında Osmanlıların geleneksel metotlarının Avusturyalıları karşı etkisiz olduğu 1010/1601 yılına kadar başarılı olamadılar.²²¹ Fakat Murphey “genel olarak Osmanlıların “1500-1700” süresince askeri teknolojiye ayak uydurduklarını ve bu dönem boyunca Osmanlılar’ın hem silah

²¹⁷ Bkz. Faroqhi, S., “Crisis and Change, 1590-1699,” Halil İnalcık ve Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, ss. 433-543.

²¹⁸ Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 133.

²¹⁹ 1988’de Goldstone tarafından Fiyat devrimine itiraz edilmesine rağmen, ilim adamlarının çoğunluğu devrimin meydana geldiği görüşündedir. Özellikle bkz. Barkan, *The Price Revolution*.

²²⁰ Akdağ, M., “Celali İsyanlarından Büyük Kacgunluk,” *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (1964).

²²¹ İnalcık, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): ss. 283-337, s. 288. İnalcık da 1509’dan itibaren II. Bayezid’in politikaları altında ateşli silahların Asya ve Avrupa’ya girmesinde ve bu alanda en ileri Müslüman milleti olmalarında önemli rol oynadıklarını iddia etmektedir. İnalcık, “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Firearms in the Middle East” *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. V. Parry ve M. Yapp, London: Oxford University Press, 1975, ss. 195-217, ss. 202-210.

hem de savaş meydanlarında kullandıkları metotlar açısından imrenilen bir durumda” olduklarını savunmaktadır.²²² Geleneksel olarak Osmanlı devleti düzeni korumak ve eşkıyalığı önlemek için reayanın silah sahibi olmasını ve üretmesini yasaklamıştı. Tüfek dağıtımı ise kontrollü bir biçimde sadece önemli güzergah ve köprüleri gözetlemekle görevlendirilen *derbendci re’ayaya* mahsus kılınmıştı.²²³ Fakat daha Sultan I. Bayezid’in saltanatında topraklarını terk etmiş olan köylüler (*çift-bozan re’aya*) orduya katıldılar. Buna ilaveten sipahiler ve reayaya zaman zaman meşru müdafaa için silahlanma izni verilmişti.²²⁴ Savaş zamanlarında Osmanlı ordusu tahammül edilebilir askeri harcamaları muhafaza etmek ve kaynakları idare etmek için leventlerden toplanan geçici piyade (sekban) ve süvarilere (sarıca) dayanıyordu. Bu tür düzensiz askerler düzenli ordularla savaştı ve her ne kadar bağımsız hareket etseler de sekban bölükleri denen birimlere ayrılmak suretiyle organize olmaktaydılar.²²⁵ Bu metod sadece askeriye kalitesini etkilemekle kalmadı ayrıca geçici askerler hizmet anlaşmaları bittiğinde askerlikle ilişkilerinin kesilmesini istemediler ve bu nedenle onları istediğinde işe alan istediğinde işten atan bölgesel memurların hizmetinde yeni iş imkânları araştırdılar. Şayet böyle bir iş imkânı olmadığında bu sefer daha iyi eğitilmiş ve silahlanmış olarak sıklıkla eşkıyalık hayatına yöneldiler.²²⁶ Böylece devletin askeri ihtiyaçları sebebiyle, kırsal kesimin askerileştirilmesi Celali isyanlarında etkisini gösterdi ki bu durum Osmanlı bölgesel savaş sanatının dönüşümünün dolaylı bir sonucuydu.

Görülebileceği üzere 16. asrın sonları ve 17. asrın başları bir türbülans ve dönüşüm dönemi idi. Devletin otoritesine karşı çıkabilecek ciddi çekişmeleri engellemek amacıyla imparatorluk içindeki sosyal sınıfları düzenleme teşebbüslerine rağmen yukarıda zikredilen faktörlerin birleşmesi, 1004/1596’da silahlı eşkıyaların Anadolu’nun her tarafında ta Suriye’den Halep’e kadar yayılan büyük bir isyana dönüşecek olan yaygın eşkıyalık faaliyetlerinin patlak vermesine sebep oldu. Bu olguya Celali İsyanı denildi ve grubun üyelerinin hedefleri küçük köylerden büyük şehirler ve karavan güzergâhlarına kadar değişmekteydi. Eşkıyalığın gücü ve

²²² Murphey, *Ottoman Warfare*, s. 15.

²²³ İnalçık, “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Firearms in the Middle East” in *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. V. Parry and M. Yapp, s. 195-196.

²²⁴ İnalçık, *Ibid*, s. 197.

²²⁵ Sekbanların askere alınışları ile alakalı detaylar için bkz. age. s. 200-201.

²²⁶ Murphey askere alınan düzensiz kuvvetlerin sayılarına dayanarak, Anadolu eşkıyalık ve isyanların esas itibarıyla sekban birliklerinin askerden atılmalarına atfetmenin makul olmadığını ileri sürmektedir. Murphey, R., *Ottoman Warfare*, s. 190. Benzer şekilde, Sam White de sekbanların Haçova savaşından sonra yerlerinin değiştirilmesi sebebiyle olduğu görüşüne katılmamaktadır. Ana savaşların eyaletlerin güvenliğini zayıflattığını bunun da eşkıyalığa ve kanunsuzluğa sebep olduğunu ileri sürerek değişik açılardan bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bkz. *The Climate of Rebellion*, s. 92, 168-170.

mekânı da ayrıca farklılaşmaktaydı. Bazıları bölgesel iken Kilis ve Halep'te Kürt Canbulad ailesinin önderliğini yaptığı diğer bazıları Kuzey Suriye'de Canbuladoğlu Ali Paşa ve merkez Anadolu'da Kalenderoğlu Mehmed birçok eyalette Osmanlı ordusuna karşı savaştı.²²⁷ Bu durum tarımsal üretimi düşüren ve neticesinde de yaygın kıtlığı daha da kötüleştiren *Büyük Kaçgün* tarafından da desteklenmişti.²²⁸ Sadrazam Kuyucu Murad Paşa'nın²²⁹ askeri önderliğinde Celali İsyanı sonunda 1015/1606-1018/1609 yıllarında bastırıldı ve büyük celali lider Yusuf Paşa idam edildi, takip eden sene diğer bir celali lider Kalenderoğlu Mehmed öldü. Bu bölümü Shaw'un şu sözleri ile bitirebiliriz: "Celaliler böylece on yıl boyunca Anadolu'yu kargaşa içerisinde tutmayı başarmış, fakat koordinasyon eksikliği, genellikle yerel halkın onlara düşmanca yaklaşımı ve organize Osmanlı ordusu ile açık savaşlarda rekabet edememeleri sebebiyle bu durumu koruyamamışlardır."²³⁰

B. Devletin Eşkıya ve Asilere Karşı Yaklaşımı

Bağdat Beylerbeyi Hasan Paşa, idaresindeki Osmanlı ordusuna Kayseri yakınlarında Ağustos 1601/1010'da mağlup olmasının ve hemen akabinde Celali asi lider Kara Yazıcının ölmesinin ardından, hareket onun küçük kardeşi Deli Hasan'ın liderliğinde yeniden güç kazandı. Celalilere karşı askeri başarılar sağlanamaması devletin güç kullanma politikalarını sulh politikalarına değiştirmesine sebep oldu. Bu politika değişimi Şah Abbas'ın Fars devleti ile yaşanan diplomatik krizden de etkilendi. Bu kriz Nisan 1603/1011'de Sadrazam Yemişçi Paşa'nın Deli Hasan'ı Bosna beylerbeyi yapmasına neden oldu. Fakat Anadolu'nun eşkıyalık yapmış asilikten gelen Osmanlı askeri sınıfının bir üyesi olarak üç sene sonra ölüm cezasına çarptırıldı.

Eşkıyalar önceleri basit suçlular olarak kabul edilirlerken, kolektif suç güç kazandığında bu kişiler içerideki askeri tehdit olarak algılandılar ve buna uygun olarak ele alındılar. Eşkıyalığın şehirlerdeki cezai takibatı merkezi otoritenin yukarıdan aşağı şu sıradaki temsilcileri tarafından yapıldı: *beylerbeyi*, *sancakbeyi*, *subaşı* ve *sipahi* ve yerel kadı ve onun yardımcısı tarafından

²²⁷ Daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion*, ss. 60-208.

²²⁸ Bkz. Akdağ, M., "Celali İsyanlarından Büyük Kaçgünlük", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 ii-iii, 1962, ss. 1-49d.

²²⁹ İsyanı ve eşkıyaları bastırmak için yaptığı savaşlarda öldürülen isyancı ve eşkıyaların başlarıyla kuyuları doldurma alışkanlığı olduğu için kendisine kuyucu lakabı verilmiştir.

²³⁰ Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. I, s. 188.

cezalandırılırdı. Fakat Sultan III. Mehmet'in ve onun halefinin devlet memurlarının eylemlerini sınırlandırma konusundaki emirleri eşkıyalığın artmasına sebep oldu. Buna ilaveten reaya adli idareden yardım istediğinde yapılan bir diğer hata kadıların celali liderler ve *ehl-‘örf* arasında yakın ilişkiyi gözlemlemekte başarısız olmalarıydı.²³¹ İsyan durumunda devlete karşı isyan ettiği düşünülen kişiler genellikle *Dîvân-ı Hümayûn*’a getirilirlerdi. Orada sorgulanıp uygun bir şekilde haklarında hüküm verilir verilmez, suçsuz bulunanlar salıverilirdi. 16. asrın ortalarından itibaren Osmanlı imparatorluğunda düzeni sağlamak tamamen sultanın yetki alanında olduğu için suçlu bulunanlar genellikle siyaseten idam cezasına çarptırılırlardı.

Devlet otoritelerine göre Osmanlı hukuki tatbikatı, bir taraftan eşkıyalar özellikle de Celali asiler için sultanı devirmeye (*hurûc ale’s-sultân*) ve bozulmayı yaymaya (*sa’y bi’l-fesâd*) çalıştıklarına dair verilen fetvalara, diğer taraftan sultanın onların idamlarına dair yayınladığı fermanlarındaki hükümlere bağlıydı.²³² Ölüm cezası verilenlerin idam edildiği hapis cezasının verildiği kişilerin de hapsedildiği (“*müstahak oldukları ukubat-ı meşru’ olan katli iktiza edenleri katl ve hats iktiza edenleri hats*”) diğer fermanlarda daha âdil bir yaklaşım sergilendi.²³³ Celali ayaklanmaların ardından, eşkıyalık ve eşkıyalıkla alakalı silahlı soygun, suikast, aynı zamanda kundaklama gibi diğer suçlara siyaseten ölüm cezası verilmeye başlandı.²³⁴ Kendilerine had cezası gerektiren suçların failleri için hapis ve para cezası gibi onların serbest bırakılmalarını garanti altına alacak daha hafif cezaların verilmesi yasaklanmıştı ve aksine aşağıdaki adaletnâmede işaret edildiği gibi idamları yerine getirilirdi:

“Bir kimseden hırsızlık ve haramilik veya katl-i nefis ve yan kesip şenaat zahir olup hasımları gelip şikayet eyleyip ol kimsene tutulmak lazım gele ol vakit kadı veya naip marifetiyle varmak mümkün ise onlardan birinin marifetiyle varalar. Şöyle ki, onlar ırak yerlerde olup kadı ve naib hazır bulunmayıp onların marifetiyle mübaşeret edinceye değin ol şenaat ve fesat eden kimsene gaybet etmek ihtimali olup tehir etmekle zarar lazım gele ol vakit tehir eylemeyip voyvodolar varıp fesat ve şenaat edenler her ki ise tutup eğlendirmeyip meclis-i Şer’e iletip bihasebi’ş-Şer’ ve’l-kanun teftiş ve tefahhus olunup şer’ ile ve kanun ile kat’ı uzava salb ve siyasete müstahak oldukta hükm-i kadı lahık olduktan sonra bedel-i siyaset deyi nesnesi alınmayıp

²³¹ Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 349.

²³² İlgürel, Mücteba, Celali isyanlar, *DİA*, vol. VII, ss. 252-257, s. 256.

²³³ Uluçay, Mustafa, *XVII. Asırda Saruhan’da eşkıyalık ve halk hareketleri*, Manisa: Manisa Halkevi, 1944, s. 447.

²³⁴ Özek, Çetin, *Devlet Başkanına Karşı Suçlar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1970, s. 92.

ve harice alıp gitmeyip mücrimi, günah sadır olduğu mahalde kanunname-i hümayun mucibince haklarından geeler. Ve siyasete müstahak olmayıp kanun üzere cerimeye müstahak oldukta dahi cerimleri kanun üzere kadı marifetiyle alınıp kanunnameye muhalif ziyade nese alınmayıp emrime muhalif kendi kolaylarında kimse habsolunmayıp...²³⁵

Ayrıca yerel seviyede devlet tarafından reayaya kendilerini *ehl-i örf* ve Celâlîlerin saldırılarına karşı savunmalarına izin verilmek suretiyle güç verildi ve III. Mehmed tarafından yayınlanan adaletnâmede tasdik edildi.²³⁶ Bunun sonucunda kendilerini gittikçe daha fazla silahlandılar.²³⁷ Ancak kırsal kesimdeki nüfus, eşkıya ve asilerle yüzleşirken yalnız değildi, bilakis yerel yetkililer, özellikle de sancakbeyleri, Anadolu şehirlerinde düzeni sağlamaktan sorumluydular. Meseleler bu yerel yetkililerin kontrolünü aştığında, merkezi hükümete yapılan askeri destek talepleri, bazen mesela yukarıda bahsi geçen sadrazam Kuyucu Murad Paşa örneğinde olduğu gibi sadrazamın komuta ettiği ordular gönderilmek suretiyle cevaplandı. Zaman zaman tam aksi politikanın, yani reayanın yağma yapmaları ve eşkıya gruplarına dönüşmelerini önlemek için ellerindeki silahların toplanması politikasının, takip edildiği de oldu. Fakat kırsal kesim halkından büyük miktarlarda silahların ele geçirilmesi hiçbir zaman eşkıyaların çoğunluğunun silahsız kalmasını gerçekleştiremedi.²³⁸

Eşkıyalık, bir had suçu olarak Allah haklarının ihlal edilmesi olduğundan ve teorik olarak iptale, mağdur tarafından affa veya daha hafif bir ceza ile değiştirilmeye müsait olmamasına rağmen, Osmanlı hukuk tatbikatında eşkıyalara ve asilere verilen tavizler affedilmeye kadar gidebiliyordu. Mesela eşkıyalık yapmış ama sonra tarımın yeniden canlanmasını teşvik için terk edilmiş kırsal topraklara yerleşme karşılığında affedilen sohta örneğinde olduğu gibi tekrar topluma kazandırılmalarının daha uygun hatta elzem görüldüğü durumlarda cezaları iptal edilmiştir.²³⁹ Meşhur eşkıyaların devlet tarafından sadece affedilmekle kalmayıp aynı zamanda eski saldırgan eylemlerini terk etmeleri karşılığında sancakların kendilerine verilmesi suretiyle devlet idaresine dâhil edildiği örnekler de vardır.²⁴⁰ Yukarıda

²³⁵ İnalcık, *Adaletnâmeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 1965, c. II, ss. 3-4, 111-112.

²³⁶ Age. ss. 49-145.

²³⁷ Akdağ, *Celâli İsyânları*, ss. 150-2, 160-1.

²³⁸ Jennings, Ronald, "Firearms, Bandits, and Gun Control: Some Evidence on Ottoman Policy towards Firearms in the Possession of Reaya, from the Judicial Records of Kayseri, 1600-27," *Archivum Ottomanicum* 6, 1980, ss. 339-80.

²³⁹ White, *The Climate of Rebellion*, ss. 203-204.

²⁴⁰ Barkey bu politikanın mağlubiyetin itirafı olmaktan ziyade devleti güçlendirmekte etkili bir araç olduğunu düşündüğünü şöyle ifade eder: "...eşkıyaya verilen tavizler büyük bir zayıflığın alamet değildi. Bu anlaşmalar uluslararası ve dâhili baskıları

bahsi geçen kendisine Amasya sancakbeyliği verilen meşhur Karayazıcı ve kendisine Bosna beylerbeyliği verilen kardeşi Deli Hasan bunun örnekleridir. Bu olay ayrıca Osmanlının bu dönemde eşkıyalara yönelik politikası konusunda ilginç bir anlayış sunmaktadır. Karayazıcıya Amasya sancağı verilirken, Anadolu'daki huzursuzluğu araştırmak için gönderilmiş olan ve sonrasında Karayazıcının kuvvetlerine katılmış, ama daha sonra 1008/1600 yılında Urfa muhasarası esnasında Karayazıcıyı Osmanlı kuvvetlerine teslim edecek olan, beylerbeyi Hüseyin Paşa ölüm cezasına çarptırılmıştı.²⁴¹ Bu Osmanlı devletinin yüksek rütbeli memurlarından gelen isyana karşı müsamahasızlığı, bu eylemi vatan hainliği olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.²⁴²

Griswold devletin celalilere karşı uyumsuz politikaları ve adli hükümlerini şöyle açıklar:

“Mezokeresztes'den sonraki Anadolu asileri örneğinde, özellikle de Deli Hasan'dan sonra hükümet hem yerel sancakbeylerine suçluları adalet huzuruna çıkarmak konusunda uygun talepler göndererek Celalilere adi suçlular olarak muamele etmişler hem de isyanı bastırmak için tahsis edecekleri merkezi devletin ordularını devletin düşmanları olarak görmüştür.”²⁴³ Yukarıda görüldüğü üzere bu çifte siyaset cezalandırma aşamasında devletin eşkıya ve isyancılara çok yönlü yaklaşımını meşrulaştırmıştır. Fakat böyle bir adli yaklaşım, özellikle de Osmanlıların kötü nam salmış eşkıyaların işledikleri kötü eylemlere af ve onları devlet yapısına dâhil etme politikaları, İslâm ceza hukuku eşkıyalık ve isyan hususundaki doktrini ile uyumsuzluklara sebep oldu. Hukuk doktrininde âdil imama karşı ayaklanan asilere karşı muamelede sulh ikinci aşama olarak kabul edilmesine ve Osmanlı padişahlarının adalet sıfatı konusunda hiçbir tartışma olmamasına rağmen, kendilerine makam ve toprak teklif edilmiş olan kötü şöhretli eşkıyaların birçoğu tekrar tekrar suç işlemiş ve hukuk doktrininin tespit ettiği cezaya çarptırılması gereken kişilerdi. Devletin hukukun tokadını bu kişilere karşı kullanmaktan ve onların takipçilerini dağıtmakta başarısız olup veya dağılan kişilerin yeni küçük gruplar oluşturması ve böylelikle Anadolu şehirlerinde karışıklık döngüsünün devam etmesi riskini almaktansa bu yetenekli ve

dengelemek için hesaplanmışlardı ki böylelikle Osmanlılar aynı anda üç cephede savaşmak zorunda değillerdi. Jeopolitik mülahazalar pazarlıklar ve birleştirmeler vasıtasıyla güçlendirme için en önemli sebepler arasındaydı.” Barkey, *Bandits*, s. 192.

²⁴¹ Griswold, William James, *Political Unrest and Rebellion in Anatolia: 1605-1609*, Los Angeles: University of California, 1966, s. 55.

²⁴² Merkezi hükümetin Celali asi Taval ile Sultan I. Ahmed saltanatı dönemindeki (h. 1012/1603-10/261617) yazışmaları sulh ve devlet yapısı içine dâhil etme politikalarındaki bir devamlılığı göstermektedir. Age. ss. 62-63.

²⁴³ Griswold, *The Great Anatolian Rebellion*, s. 47.

meşhur kişileri ve onların çok sayıdaki takipçilerini otoritelerin safına çekmeyi daha akıllıca görmüş olması oldukça muhtemeldir.

1. Sultan III. Mehmed'in Kanûnları

i. Adaletnâmeler

Hükmetmenin bir unsuru olarak adalet düşüncesi Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşundan çok daha önceleri antik İran'da ve ardından da Müslüman-Türk devletlerinde sağlam bir şekilde tesis edilmişti. Kutadgu-Bilig'de aşağıdaki ifadeler yazılıdır: “Bir devleti devam ettirmek için çok sayıda asker ve ordular gereklidir. Askerleri beslemek için çok miktarda para ve zenginlik gereklidir. Parayı kazanmak için, halk zengin olmalıdır. Halkın zengin olması için doğru kanunların konulmuş olması gerekir. Bu dört unsurdan biri ihmal edilirse, bunların hepsi iflas eder.”

Adalatnâme (kelime anlamı adalet kitabı) padişahların genellikle de tahta çıktıklarında ülkelerinde adaleti koruma arzularını göstermek için yayınladıkları genel fermanların bir derlemesidir. Sultan III. Mehmed bu konuda örnek olarak gösterilebilir. İmparatorluğun ikinci adalet fermanını 1596 yılı başında, tahta çıktığının ertesi senesinde yayınlamıştır. Bu adalet duygusuyla, padişahın kullarının şikâyetlerini dinlemek üzere çok sayıda kurum, mesela *Dârüladl*, *Dîvân-ı Mezâlim* ve *Dîvân-ı A'la* ve tabi ki ana görevi şikâyetlerin araştırılması ve sıkıntıların telafî edilmesi olan *Dîvân-ı Hümayun* ortaya çıkmıştı. Bunlar Müslüman vatandaşların devlet ve idaresi hakkındaki şikâyetlerini imamlarına doğrudan iletebildikleri İslâmi geleneğin kurumsallaşmasını temsil ediyorlardı. *Adaletnâmeler* yetkililere dini, seküler ve örfî hukuk sınırları içerisinde çalışmalarını söyleyen emirler aynı zamanda sultanın *ehl-i örfü* (devlet otoritesini temsil eden memurları)²⁴⁴ ve *bid'at*²⁴⁵ kullanarak boyun eğdirmek ve yanlış uygulamalarla vatandaşlara baskı yapılmasına karşı yasaklar ve bu tür adaletsizliklere verilecek cezaları içermekteydi. Aşağıda 1596'da Erivan kadısına gönderilen adli fermanında gösterildiği

²⁴⁴ Osmanlı İmparatorluğu klasik toplumunun askeri ve reaya olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştı. Askeri (idareci) sınıf *ehl-i şer'* ve *ehl-i örf* olmak üzere iki gruba ayrılmıştı. *Ehl-i şer'* adliye ve eğitimle alakalı ulemayı içine alırken ve *ehl-i örf* devlet otoritesini temsil eden kethüdalık ve sadrazamlık makamına kadar ki kadının kararlarını uygulayan memurları içine alıyordu.

²⁴⁵ İnalçık bid'at'ı şöyle tasvir eder “haksız yenilikler, şer'e ve örf'e ve emri padişahiye ve kanun-ı kadime ve deftere aykırı olan şeyler.” İnalçık, H, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 79.

gibi bazı adâletnameler reayaya eğer gerekirse güç kullanarak kendilerini şehir yetkililerine karşı korumalarına izin verecek derecede ileri gitmekteydiler:

“Yiğitbaşı denen ehil ve güçlü bir lider her bir köye atanmalıdır ve köylüler de ona biat etmelidirler. Sultanın sipahisi, yeniçeri, cebeci, topçu, kapıcı, beylerbeyi, sancakbeyi veya subaşı gibi unvanlarla köye gelen ve askeri nişanlarla dolaşp reayaya gayr-ı meşru vergiler yükleyen Müslüman ailelere saldıran veya diğer başka adaletsizlikleri işleyen kişileri öldürmek bir suç olarak kabul edilmeyecektir.”²⁴⁶

Benzer şekilde her bir köy bir yiğitbaşı atayacak ve yakalanan her suçlu mahkemeye götürülecektir.²⁴⁷

“....buyurdum ki hükmü şerifi vacib-ül-ittibaim varub vusul buldukda bir an ve bir saat tehir ve terahi etmeyüp vechi meşruh üzere her kariye ahalisine birer nefer yarar ve tüvana kimesne Yiğitbaşı tayin edüb reayaya şart virüb anın gibi Sipahi ve Cebeci ve Topçu ve Mehter ve kapucu namma ve Beylerbeyi ve Sancakbeyi Subaşıları başka köylere gelüb reayaya hilafı şer’i şerif salgun salub ve bayrak ile gezüb müslümanların ehlü iyallerine mütearrız olub zulüm ve taaddi eyliyen eşkiya her kim olursa olsun onların demleri heder olmak üzere elegetürüb dahi mecal vermeyüb...”

248

Her ne kadar *adaletnâmelerin* genel karakteri var olan kanunları teyit etmek suretiyle baskı ve adaletsizlikleri engellemek olsa da, bazen yeni fermanlar da içermekteydi. 16. asrın kargaşa ortamında, kadının, yardımcılarının, faizciler, zoraki evlilikler ve özellikle köylü kesimin zoraki çalıştırılarak sömürülmesi, aşırı vergi ve hem toprağın hem de reayanın padişaha ait olduğunu ifade eden *kanûn-i Osmani*’nin prensipleri ile çelişen gerekçelerle gayr-ı meşru vergiler şeklindeki kanunsuz uygulamaları ve görevi kötüye kullanma ile ilgili olarak belli bazı kurallar getirildi.²⁴⁹ Bunlar ayrıca daha ağır bir ceza yerine paranın ödendiği siyaseten ceza problemine de değinmişlerdir. Bu cezalar caydırıcı olmaktan ziyade suçların farklı formlarda, özellikle de eşkıyalık, işlenmesinin devam etmesini teşvik etti.²⁵⁰ Bunlar genellikle, hitap ettikleri kişiler açısından diğer kanunnamelere benziyorlardı ve bu nedenle bazen aynı metnin içine dâhil

²⁴⁶ İnalçık, *Military and Fiscal Transformation*, s. 307, şu eserden alıntılanmıştır Uluçay *XVII. Asırda*.

²⁴⁷ 1598 tarihli yiğitbaşı ve onbaşının köylere ve mahallelere atanması ile alakalı bir *adalet firmanı* için bkz. Uluçay, *XVII. asırda Saruhan’da eşkıyalık ve halk hareketleri*, ss. 180-181.

²⁴⁸ Age., s. 179.

²⁴⁹ Adaletnâmelerin ele aldığı meselelerin detaylı bir açıklaması için bkz. İnalçık, H, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*, ss. 91-120 ve İnalçık, H, “Osmanlı Hukuk Sisteminde Adaletin Üstünlüğü”, ed. Halil İnalçık, *Adâlet Kitabı*, s. 148-184.

²⁵⁰ 947 tarihli 5 nolu adaletnâme İnalçık, *Adaletnâmeler*, s. 79.

ediliyorlardı. Bunlar doğrudan padişah'tan geliyordu, hükmün ana prensiplerine sahipti ve beratlar gibi üçüncü şahıs zamirleriyle değil aksine doğrudan hitap ediyorlardı. Mahkemelerde halka açık olarak okunurdu ve yerel kadılar bunları sicillerine kaydederdiler.

Anadolu'daki kargaşayla ilgili ilk adalet fermanı 1590 veya 1591'da *ehl-i örfün*, askerler, *levend* ve *suhte* gruplarının artan adaletsizliklerine hitap etmek için yayınlanmıştı. Silahlanan ve *adalet fermanı* ile desteklenen reaya bu tür grupların köylerine girmelerini engelleyebildi. III. Mehmed'in saltanatı kısıtlılığı ve karışıklıkları ile bilindiğinden ciddi bir kanunlaştırma çabası yoktur. Ama yine de babasının reayaya koruma sağlama politikalarını devam ettirmiş ve bu nedenle 1004/1595 yılı Aralık ayında III. Mehmed tarafından ikinci adalet fermanı yayınlanmış ve takip eden ay içerisinde Anadolu eyaleti beylerbeyi Lala Mehmed Paşa'ya (v.1606) kanun olarak gönderilmişti. Lala Mehmed Paşa bu fermanla bu örnekte bilhassa kadı, vezir, beylerbeyi, sancakbeyleri ve onların adamları diye özel olarak belirtilmiş olan *ehl-i örf*'ün işlediği zulüm ve düzensizlikleri cezalandırmaktaydı. Bu ferman “güçsüz, zayıf, fakir, dul, yetim, evcil hayvanları” da içine alan bir korumanın prensiplerini tesis etmeyi hedeflemekteydi. Akgündüz'ün işaret ettiği gibi bu adalet fermanı 17 nokta içeriyordu ki bunun altı tanesi yukarıda zikri geçen fiilleri aşağıdaki şekilde cezalandırmak için konulmuştu:

“Şöyle ki Adâletnâme-i Hümâyûnum size vâsıl olduğu gibi bir alay cebâbire ve zalemenin cebr ü zulmünü bir bölük âciz ve mazlûmların üzerlerinden def' ve ref' eylemeyüb. Ve siz ki, kâdılarsız, bu makule bunlar vüzerâ voyvodalarıdır ve beğlerbeğliler subaşıları ve ümerâ ve ummâldır deyü vukû'u üzere arz ve i'lâm eylemekden ictinâb eyleyesiz, ecdâd-ı izâmım ruhiyçün kuzât dibekde döğülüb helâk olub ve beğlerbeğliler subaşıları ve ümenâ ve ummâl ve sâir zabitlerdir, salb u siyâset olunmak mukarrerdir. Ana göre mukayyed olub her husûsı şer'-i şerîf üzere ve mahkemelerde vaz' olunan kanunâmeler muktazasınca görüb hilâf-ı şer' u kanun muğayir-i emr-i hümâyûn ibdâ' olunan bid'atları bil-küllîye ref' edüb vilâyetin emn ü emânına ve re'âyâ ve berâyânın itmi'nânına sa'y-ı cemîl ve hüsn-i ihtimâm eyleyesiz.”²⁵¹

Yukarıdaki metin Anadolu şehirlerindeki sivil huzursuzluğun kanunlar çıkarılmasına sebep olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kanunlarda reayaya zulmederek güçlerini suiistimal eden

²⁵¹ Akgündüz, *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri: III. Murat devri kanunnameleri III. Mehmed devri kanunnameleri*, s. 616.

devlet memurları kanunu çiğnemiş kabul edilmekte ve bu nedenle de ölüm cezasını hakettikleri belirtilmekteydi. Ancak bazı adaletnâmeler ve diğer ilişkili emirlerle birlikte ehl-i örf'ün zulm içeren eylemleri ve Anadolu'nun isyan eden reayasının eylemlerinin yanlışlıkla aynı başlık altında ele alınıp III. Mehmed tarafından yayınlanan aşağıdaki fermanla olduğu gibi bunlara ortak bir çözüm aranmasının, meselenin halledilmesinde yaşanan başarısızlığın ana sebebi olduğu²⁵² ileri sürülmüştür.

“Kadıları zide fazlühum Tevki-i refi-i hümayun vasıl olıcak malum ola ki Dergahı mualama arzıhal sunub ol canibde Sipahi oğlanı ve Silahdar ve Cebeci ve Topçu ve Mehter ve Kapucu Voyvoda ve Subaşıları ve bazı eşkiya zuhur edüb bayraklar ile gezüb kimi Bozdoğan ve kimi yarak ve kimi nacak götürüb karye ve karye salgun salub ve birer akçelik Örfiye ve Yamak bırakub cebren birer kile buğday ve birer krlıb sabun yüz yirmi akçelik bir re's koyunları alub ve reayanın nadas ettikleri tarlalarını ve bağ ve bağçelerini cebren tasarruf edüb ve her yıl imeci edüb cebra ziraat edüb ve bir yıldan bir yıla kifayet edecek buğdayların ve odunların cümle imeci taşıttırub varmıyanların mübalağa maiların alub muhkem darb ve let edüb ve mübalağa atlu ile bayraklar kaldırub karye ve karye gezüb kurada ve kasabada müsafır içün vaz' olunmuş kerbansarayları ve menzil evi var iken koymayub reayanın ehlü iyalleri ile sakin oldukları evlerine konub müft ve meccana kenduları için koyun ve kuzu ve tavuk ve atları içün arpa ve saman alub bir akçe bir habbe vermeyüb ve hizmetkar lazım oldu deyu müslümanların emred oğlanlarını cebren çeküb yanlarına alub ve nice müslümanların hatunları ve kızların meclislerine götürüb haşa tasarruf edüb ve Beylerbeyi ve Sancakbeyi ve Subaşıları dahi.”²⁵³

Dolayısıyla yukarıda padişah tarafından yayınlanan fermanlarda ortaya konulduğu üzere Osmanlı İmparatorluğu ister devlet memuru isterse reaya arasından zuhur etmiş olsun Anadolu'daki eşkiya ve asilere karşı üç parçalı bir duruş sergilemekteydi. Toplumsal seviyede reayanın meşru müdafaa sınırları içerisinde hareket etmesine müsaade edilmek suretiyle güçlendirilmesi, yerel seviyede yiğitbaşının atanması ve son olarak da devlet seviyesinde suçluların asılarak idam cezası ile cezalandırılmaları söz konusuydu. Bu fermanlar klasik fıkıh metinlerinden farklı olarak suçluların mağduru olan kişilerin bizzat ifa edeceği eşkiyalık ve isyanının cezalandırılmasının uygulanmasında esneklikler sunmaktaydı. Bu tabii olarak farklı durumlara has cezalandırmalar tatbik etmesi sonucunu doğuracaktı zira reaya ve yiğitbaşı büyük

²⁵² Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 345.

²⁵³ Uluçay, *XVII. asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*, ss. 178-179.

ihtimalle isyan ve eşkıyalıkla alakalı hukuk doktrinini detaylarının farkında değillerdi. Her ne olursa olsun reayanın güçlendirilmesi hukuk doktrinine benzer, yani aşırı kaynak kullanımı ve yetkililerin müdahalesi olmaksızın huzursuzluk çıkaranların kontrol edilmesi ve vazgeçirilmeleri sonucunu doğurabilirdi.

ii. Kanûnnâmeler ve Siyâsetnâmemeler

Her ne kadar Kanûn-i Osmani'nin temel prensipleri 14. asır sonuna kadar formüle edilmiş olsa da, bu prensiplerin kanûnnâmeler içerisinde derlenerek kânun şekline getirilmesine 15. asır sonu şahit olunmuştur.²⁵⁴ Kânunlar şeriatla uyum içerisinde olan fermanlardan doğmaktaydı. Devletin başına yeni bir idarecinin gelmesi ile birlikte hem kanun koyucuya bağlı oldukları için eski sultanın kanûnları tasdik edilir hem de yeni hükümdar tarafından ilave kânunlar çıkarılırdı. Bunlar, devlet organizasyonu, idare, vergiler, ceza hukuku ve hisbe (Divanın hükümleri ve siyâset, istifa-i memalik ile alakalı cezalar) gibi kamu hukuku alanlarını kapsamaktaydı.²⁵⁵ İlk olarak Fatih Sultan Mehmed'in döneminde nişancı tarafından derlenen iki *kanunnâme* şeklinde sistematik hale getirildiler.²⁵⁶ Bu kanunlaştırmanın ardında yatan sebep ilk *kanunnâmenin* önsözünde yazan şu ifadede görülebilir: “dünya işlerinde zenginlik insan ilişkilerinin düzenlenmesi hususunda bu elzem düzenlemeler oldukları için padişah Osmanlı kânunun derlenmesini emretti.”²⁵⁷ II. Mehmed'in kanunnâmesi ayrıca dört bölümden oluşan en eski Osmanlı ceza hukukunu da içermekteydi. Bu bölümlerin ilk üçü esas itibariyle ceza hukuku hakkında ve dördüncüsü ise vergiler, gayr-ı Müslimlerin geçiş ücretleri ve gümrük vergileri hakkındaydı.²⁵⁸ Şeriatı desteklemeyi hedefleyen bir kanûn idi. Her ne kadar daha ciddi suçlar ölüm ile cezalandırılrsa da bu kanundaki cezalar genellikle para ve kırbaç cezası idi. Farklı bir

²⁵⁴ İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, s. 73.

²⁵⁵ İnalcık, Halil, “Kanunname”, *DIA*, ss. 333-337, s. 334.

²⁵⁶ O ayrıca kanun emirlerinin hazırlanmasından ve önemli ferman ve beratların taslaklarının yazılmasından sorumludur, bu nedenle kendisine *müftî-i kanun* denilmektedir.

²⁵⁷ İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, s. 70, taken from M. Arif. (ed.), *Tā'rīkh-i 'Osmānī Endjümeni Medjmu'asī*, ilave.

²⁵⁸ Ceza Kanununun tarihi konusunda çok küçük görüş farklılıkları bulunmaktadır. İnalcık gibi bazıları onun 1453'teki İstanbul'un fethinden kısa bir süre sonra olduğunu ve 893/1488'de istinsah edildiğini savunurken, Heyd ise onun derlenmesinin daha erken bir dönemde olduğu ve kanunlaştırılmasını ise 893/1488'de olduğu görüşündedir. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 9-13.

ceza hukuku Sultan II. Bayezid (1481-1512) dönemindeki kanunlaştırma çabaları²⁵⁹ sonucunda ortaya çıktı ve esas itibariyle *siyaset* ile alakalı kurallar belirlendiği için *siyâsetnâme* olarak adlandırıldı. Bu siyasetname II. Mehmed'in kanunnamesine imparatorluğun her tarafında tatbik edilecek olan *Kanunname-i Al-i Osman*'ın ilk bölümünü oluşturacak şekilde eklendi.²⁶⁰ Bunun sonucunda ana olarak tüm imparatorlukta tatbik edilen mali hukuku ve sancak içerisinde uygulanan ceza hukukunu içine alan bir genel ve bir de *sancak kanunnâmesi* (bölgesel kanun olarak da bilinir) ortaya çıktı. Ayrıca sultanların belli konularla ilgili yayınladıkları kanun şeklinde fermanlar, belli gruplara hitap eden kanunnameler ve devlet organizasyonu ile alakalı kanunnameler olmak üzere toplamda beş sınıf kanunname bulunuyordu. Fakat genel kanunnamelerin mahkemelerde ve devlet dairelerinde resmi hukuk olarak tatbik edilmediği, aksine en son fermanların veya sancak kanunnamesinin kullanıldığı ileri sürülmüştür. Bu tür kanun kitaplarının kaynağı Osmanlı öncesi hukuk, örf ve adetler, padişah fermanları ve şeriat idi. Çok sayıda kanun derlettirdiği için kendisine Kanuni denilen Sultan Süleyman'ın (1520-66) saltanatının başlaması 1540 yılında yeni bir kanunlaştırma çalışmasının başlaması sonucunu doğurdu. Bu yeni kanunlaştırma kendisinden önceki ceza hukuku kodlarının çoğunu, özellikle de II. Bayezid'in 1500 tarihli kodunu, için almakla birlikte yeni suçları açıklayan ve ele alan yeni kanunlar da ihtiva ediyordu.²⁶¹ Özellikle Sultan Süleyman'ın önemli yapısal ve üslup değişiklikleri içeren ceza kanunu önceki kanunlardan daha sistematiktir.²⁶² Ceza kanunu Kanuni Sultan Süleyman döneminde en kapsamlı haline ulaştı ve onun ceza kanunu şeriata uyumsuz görülen yerlerinde yapılan iptaller ve değişikliklere rağmen 17. asrın sonuna kadar yürürlükte kaldı.²⁶³

Osmanlı padişahlarının çıkarttığı *kanun* düzenlemeleri genellikle, askeri otoritenin tecavüzlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan adliyedeki suiistimalleri yetkileri tanımlamak ve cezaları kanunlaştırmak suretiyle önlemek için atılmış bir adımdı. Ama yine de 16. asrın ortasından itibaren kullanımında bir düşüşün olduğu ve nihayetinde 17. ve 18. asırlarda ceza hukuku olarak kullanımının terk edildiği görülmektedir. Bu durum kısmen seküler bir hukuk

²⁵⁹ Bu sistematik kanunlaştırma ile devlet "hali hazırda var olan bürokratik denetleme sistemini destekleyen Avrupa'nın kaynaklarını hukuki kontrol imkânını elde etmiş oldu." Imber, *Ebu's-Su'ud*, 1997.

²⁶⁰ Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 18.

²⁶¹ Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 48-50.

²⁶² Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 31.

²⁶³ Kullanılan yaygın ifade "emr-i şer' mu'teberdir, kânûn-ı yoktur" idi age. s. 149.

olarak kanuna karşı çıkan din âlimlerinin artan siyasi otoritelerine kısmen de kanunun katı tabiatı ve değişen şartlarla ilgili gerekli düzeltmeleri yapamamasına atfedilebilir.²⁶⁴

Sultan Süleyman'ın ceza hukukunu incelerken, Anadolu'daki sosyal kargaşaya katılmış olan kişilerin işledikleri suçlara karşı verilen cezalarla alakalı birçok fermanın var olduğu görülebilir. İkinci bölümdeki 46 nolu fermanın ikinci kısmı 3 Recep 908/2 Ocak 1503'te bir çocuğun yaralandığı ve suçlunun idari bir ceza aldığı olayı anlattıktan sonra şöyle devam etmektedir:

“Bursa'da şeyhleri ile beraber çok sayıda softa gece bekçilerine saldırdılar ve onların pek çoğunu yaraladılar. Dünyanın ilticagâhı Padişah onları siyaseten bahsi geçen tarihte salb ettirdi (astırdı).”²⁶⁵

Yukarıdaki hükümde görülebileceği üzere, toplumsal kargaşaya karışmış olan seyh ve talebeleri siyaseten asılarak idam cezasına çarptırıldılar zira Osmanlı devleti kanunu tehdit edenlere ve toplumsal düzeni bozanlara (fitne) siyaseten cezalar verirdi. Siyaseten cezalar sadece sultan tarafından uygulanabilirdi ve takdiri ceza olarak sınıflandırılan ta'zirden farklı olarak sadece şeriatın kuralları ile sınırlı değildi.

Buna ilaveten ceza kanunun üçüncü bölümünde eşkıyalıkla ilgili (77) fakat sadece suçun vuku bulduğu bölgede oturanların sorumluluğu şu şekilde bir düzenleme vardı:

“Şayet bir kişi bir kasabada veya bir köyün bir bölümünde öldürülmüş olarak bulunursa veya bir kervana ani bir saldırı yapılır ve yaralamalar olursa veya köyler arasında hırsızlık veya soygun işlenirse, bölgedeki insanlar kesinlikle suçluları bulmaya zorlanacaklardır. Ve şayet şüpheliler varsa, incelenecekler ve tazminat ödemeye zorlanacaklardır. Şayet zanlı yoksa o bölgenin sakinleri veya köyün halkı tazminatı ödemeye zorlanacaklardır.”²⁶⁶

Sultan Süleyman'ın bir diğer fermanında yol kesme cezasına verilecek had cezasının yerine ta'zir cezası geçmektedir ki bu şöyle ifade edilmektedir:

“Birisinin yolunu kesip, ona bacak cekse veya yaralasa bu işi yapanın eğer memleketin aedi ise elini keserler ya da onun koluna da bacak sokup memlekette gezdireler.”²⁶⁷

²⁶⁴ Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ss. 155-156.

²⁶⁵ Heyd'in tercümesini bazı küçük değişiklikler yaparak kullandım. Heyd, *Age.*, s. 107.

²⁶⁶ *Age.* s. 115, Heyd'in tercümesinde bazı küçük değişiklikler yapılmıştır.

²⁶⁷ Ayni Ali Efendi, 1962, s. 45.

Anadolu eyaleti ayrıca Türkmen hanedanlığı Dulkadiroğullarının ceza hukukuna da tabiydi. Fethi müteakiben ve topraklarının 1522’de resmen Osmanlı İmparatorluğuna katılmasından sonra Dulkadiroğulları ceza hukuku Osmanlı kadastro sicillerinde kaydedildi. Bu kanunun iki versiyonu sondan bir önceki Dulkadir hükümdarı Alau’d-Devle (1479-1515) Kanunnamesi ve Bozoz kazası Kanunnamesi. Bunların her ikisinde de Osmanlı ilaveleri bulunmaktadır. Osmanlı ceza hukukuna güçlü benzerlikler içermesine rağmen, aynı zamanda bilhassa da yol kesicilikle alakalı ilave düzenlemeler içermektedir.²⁶⁸ Bu konudaki ilk düzenleme aşağıdaki şekildedir:

“Yolcuların yolunu kim keser ve soygun yaparsa boynundan asılacak ve şiddetli bir şekilde işkence edilecektir.”²⁶⁹

Kanunnamelerde ve Dulkadiroğulları kanununda yer alan fermanlara göre eşkıyalık ve devlet dolayısıyla da sultanın otoritesine karşı bir başkaldırı olarak nitelendirilebilecek toplumsal karışıklık eylemlerinin her ikisi de siyaseten asılma cezasına çarptırılırdı. Dikkat çeken şu ki eşkıyalık konusunda İslâm hukuku doktrininde açık cezalar olmasına rağmen siyaseten cezaya suç tüm unsurları ile meydana geldiğinde verilmesi gereken had cezasına göre öncelik verilmişti. Hem toplumsal düzeni bozanlar ve devlet otoritesine karşı gelen asilere aynı cezanın verilmesi eşkıyalık ve isyan arasındaki çizginin devletin bu iki suça yaklaşımı söz konusu olduğunda bulanıklaştığını ortaya koymaktadır.

Siyâsetnâme II. Bayezid’in saltanatı esnasında ortaya çıktı ve sonra II. Mehmed’in ceza kanununa ayrı bir bölüm olarak eklendi. “ Esas itibariyle siyaseten cezayı, yani idam cezası veya ciddi bedensel ceza (el, erkeklik organını veya burnu kesmek, alnı dağlamak) ve bazı dâvalarda toplumsal azarlamaya maruz bırakmak, sakalları kesme, vb., cezaları belirliyordu. Buna ilaveten ceza usul hukukuna dair birkaç kanun da içermekteydi.”²⁷⁰ Bu adli olmaktan ziyade idari bir önlem ve kanuna benzer şekilde seküler ve ilahi kanunlar arasındaki boşluğa köprü kurmaya çalışıyordu. Fermanlardan farklı olarak siyâsetnâmelerin çoğu siyasetnemenin yayınlanmasını talep eden ilgili memurların tamamına hitap ettiği için nişân türündeydi. Tıpkı adaletname ve kanunnameler gibi siyâsetnâmeler de halka açık olarak okunurdu ki böylece reaya haklarını

²⁶⁸ Osmanlı ceza hukuku ve Dulkadiroğlu Kanunu arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için bkz. Heyd, Age. ss. 45-50.

²⁶⁹ Age. s. 132.

²⁷⁰ Age. s. 16.

öğrenmiş olurlardı. Osmanlı siyâsetnâmeleri devletin temeli sayılan mesela vergiler, tarımsal üretim pek çok şeyin kendilerine dayandığı aynı zamanda ulema ve gayr-ı resmi askerlerin onların arasından yetiştiği reayaya gerekli ihtimamı göstermektedir. Siyasetnamelere göre, adaletnamelerle alakalı olarak, reayanın refahı bir bütün olarak imparatorluğun refahının yansımasıdır: “Mülk ve melik halksız (reâyâsız), reâyâ kılıcsız, kılıç malsız, mal raiyyesiz, raiyye adâletsiz olmaz.”²⁷¹ Bu zincirin son halkası reayanın adaletsiz şekilde muamele görmesinin kısmen kırsal tarımsal alanlarda istikrarsız bir toplumun oluşmasına sebep olduğu Anadolu’da açık bir şekilde görünmektedir.²⁷² *Kitab-ı Müstetab*’da Celali ayaklanmaları benzer şekilde siyasetnamelerde konulan prensiplerin ihmal edilmesine atfedilmektedir: “Celâlî zuhur etti, zorba peydâ oldu diye teaccüb etmenin gereği yoktur. Devleti Aliyyenin temeli bizim tarafımızdan yıkılmaktadır.”²⁷³ Rastgele cezaların verilmesinin riskleri ne olursa olsun, siyaseten ceza vermek kamu düzeni ilkesine dayanılarak meşru görüldü ve toplumun refahı ancak sultanın ceza hukuku alanında şeriatla çatışmamak şartıyla kişisel takdir yetkisine dayalı olarak hareket etme hakkı olması durumunda sağlanabilirdi. Siyaseten cezaların kullanılması aynı şekilde devlet hakkına (hakku’s saltana) karşı ihlal durumlarında da meşru görülmekteydi.²⁷⁴

2. Dîvân-i Hümâyunun Hükümleri (Mühimme Defterleri)

Osmanlı İmparatorluğunun temel yürütme ve adli organ olan Dîvân-ı Hümâyun şikâyetlerin araştırılması ve telafî edilmesinden sorumlu idi. Mühimme defterleri padişahın onayından sonra Divan tarafından yayınlanan ve sonrasında da ferman şeklinde sunulan hükümleri içine almaktaydı. 17. asra kadar mühimme defterleri yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı ki o dönemden önce divanın yayınladığı belgeler ahkâm-ı mîrî sicilleri içerisine konulmaktaydı. Divanın hem yürütme ve adli organ olarak işlev görmesi durumu dahili ve harici siyaseti, ekonomik politikalar, askeri tarih ve bilhassa isyan, özellikle de Celali ayaklanmaları ve bunlarla bağlantılı eşkıyalıkları ve bunların bastırılmasını ele alan mühimme defterlerinde

²⁷¹ Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*, Kültür ve Sanat Yayınları, 1985, s. 169.

²⁷² Bu fenomen tımar ve zeamet sistemlerindeki bozulma ile daha da kötüye gitmiştir.

²⁷³ Age., s. 178, *Kitab-ı Müstetab*’dan alıntılanmıştır, s. XXI-XXV, Yücel, Yaşar, *Osmanlı devlet düzenine ait metinler I: Kitab-i müstetab*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974.

²⁷⁴ Mawardi, *al-Ahkam al-sultaniya*, s. 414.

bulunan hükümler de çok iyi bir şekilde kayıtlara geçmiştir.²⁷⁵ 1059/1649'den itibaren idari ve adliye ile ilişkili kararlar *şikâyet defterleri* diye adlandırılan ayrı sicillerde toplanmaktaydı. Her ne kadar temaları açısından bu iki terimin içeriğini belirleyen kriterler bulanık olduğundan zaman zaman bu terimleri ayırmak çok zor olsa da, devletle alakalı olan meseleler *mühimme defterlerinde* kaydedilmeye devam etti.²⁷⁶

1004/1595 tarihli (74 nolu) ve 1011-1013/1602-1604 tarihli (75 nolu) Mühimme defterlerinde bu dönemlerdeki yaygın huzursuzluklara işaret eden zulüm, teaddî, tecavüz, fesât/fesâd, isyan,²⁷⁷ ehl-i fesâd, şâkî, eşkiya, hırsuz, ve daha düşük oranda harâmiler kelimeleri ile kuttâu't-tarîk²⁷⁸ ifadesi tekrarlanmaktadır. Bunlar İmparatorluğun en üst adli organının dikkatine getirilecek derecedeydiler. Dahası bunun yerel veya şehir seviyesinde mahkemelerde ele alınmayıp Dîvân-ı Hümâyûn kayıtlarında zikredilmiş olması bu dönemdeki toplumsal huzursuzluğun ağırlığını akla getirmektedir. İncelenmekte olan iki mühimme defterinde eşkıyalık ve buna bağlı suçlarla alakalı hükümler hadd, ta'zir ve siyaseten hüküm vermeye bağlı olarak hapisten asılarak idama kadar değişmektedir. Ayrıca cezalandırmanın suçu işleyenin konumlarına göre de değiştiği, hapis cezasının hükümet memurları için verildiği görülebilir.

Memurlarla ilgili hükümlerin bir örneği Karaman şehri beylerbeyine gönderilen bir hükümde bulunabilir. Bu örnekte üç eşkıyanın liderliğindeki yüzlerce köylü gençle (levend) birlikte ehl-i fesad, eşkiye/şakî Muradiye köyüne gitmişler ve köy halkını öldürüp, yaralayarak, kadınlarına işkence ederek, hayvanlarını (develerini ve atlarını) ve sakalsız gençlerini (emred) çalarak kargaşaya sebep olmuşlardı. Sanki bu zulüm yetmezmiş gibi, 50,000 akçe ve bulabildikleri ne kadar mal ve erzak varsa çalarak yağmalarını tamamlamışlardı. Hüküm yukarıda geçen eşkıyanın yakalanmasını ve adil bir şekilde mahkeme edilmesini ve suçlulukları ispat edildikten sonra, aldıkları ne varsa geri vermelerini ve aralarından muhtaç-ı arz olanların (sipahi ve yeniçeriler dâhil devlet memuru olanlar) hapis cezasına çarptırılmalarını ve bu gruptan olmayanların ise şeriatın hükümlerine göre cezalandırılmasını (*şerle haklarından gelesin*)

²⁷⁵ Kütükoğlu, Mübahat, "Mühimme defteri", *DIA*, vol. XXXI, pp.520-523, pp.520-521.

²⁷⁶ Faroqhi, Suraiya, "Mühimme Defterleri", E.I. Leiden: E.J.Brill, 1993, c. VII, ss. 470-472, s. 470.

²⁷⁷ Hathaway şöyle açıklamaktadır: "Osmanlı jargonunda *Fesad* sadakatsizlik ve itaatsizlikten daha kapsamlı bir terim gibi görünmektedir. *İsyan* genel itibariyle başkaldırmaktan ve belki de *fesaddan* daha yaygın bir anlama sahiptir." Hathaway, Jane, (ed.) *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire*, Wisconsin: University of Wisconsin-Madison, 2002, s. 3.

²⁷⁸ Bu ibare 74 nolu *mühimme defterinde* sırasıyla 17, 119, 128, 136, 158, 188 sayfalarında tam 6 kez geçmektedir.

emreder.²⁷⁹ Yukarıda zikredilen bu politika sadece Anadolu şehirleriyle sınırlı olmadığı, bilakis başka bir sicilde görüldüğü üzere Üsküp ve Vardar (günümüz Makedonya sınırları içerisinde) halkının şikâyetlerinin de Dîvân-ı Hümâyuna geldiği düşünülebilir. Kâtil ve kuttâu't-tarîk ve hırsuz olduklarına karar verilenlerin hapsedilmesine hükmedilmiştir.²⁸⁰ Suçun ciddiyetine rağmen, devlet görevlileri ve Anadolu ve Avrupa şehirlerinde belli konumda olanlar için tercih edilen cezanın hapsedilmek olduğu görülmektedir. Benzer şekilde Konya Beyşehir'in eski sancakbeyine ve Diyarbakır'ın Mahmud ismindeki defterdarına Amid Hisarın'da hapis cezası verilmişti.²⁸¹

Hükümet memurları maaş kesintisi veya gelirlerinin haczedilmesi ve başkasının onların yerine atanması gibi daha hafif cezalara da çarptırılabilirlerdi. Mesela Nevrekop sancağında tımar sahibi olan Mehmet ve Ali'nin tımarlarına isyankar ve eşkıyavari davranışları sebebiyle el konulmuştu.²⁸² Benzer şekilde görevden alınma örnekleri de vardı mesela Mahmud ve Selman isimli Lazikiyye halkına zulmetmiş olan yasakçıların (büyük birinin önünden yolu açan görevli) cezası gibi.²⁸³ Ayrıca Amid'de kul taifesinden (sultanın köleleri) gelen suçlular makamlarından uzaklaştırılmışlar ve maaşları (mevacib) Diyarbakır'daki 300 Vanlı kula tahsis edilmişti.²⁸⁴

Ayrıca sürgün (nefi) gibi ta'zir cezalarına da rastlanılmaktadır. Ki bu yerel sürgünden Atinalı Celali asi Süleyman Mustafa'nın Kıbrıs'a sürgün edilmesi²⁸⁵ örneğinde görüldüğü gibi ülke dışına sürgün edilmeye kadar değişiyordu. Aynı şekilde kadırgalarda kürek cezası şeklinde siyaseten ceza da verilebiliyordu. Mesela eşkıyalığa karışan Beyşehirli Seyyid Müslüm isimli birine verilen ceza gibi.²⁸⁶ Aynı ceza hepsi eşkıyalığa bulaşmış olan kadı Pojega Mevlana Sinan ile birlikte emekli kadı ve hatiplere de verilmişti.²⁸⁷ Siyaset ayrıca teknik anlamda idam ve ciddi bedensel cezalar için de kullanılan bir terimdi. Tıpkı salb (kelime anlamı olan çarmıha germekten ziyade asılarak idam anlamına gelen bu ceza Hanefilerin sağlam görüşüne göre öldükten sonra tatbik edilir, bkz. yukarıya) kelimesinde de olduğu gibi. 75 nolu mühimme defterinde zikredilen

²⁷⁹ Mühimme defteri 75, s. 124.

²⁸⁰ Mühimme defteri 75, s. 8/156.

²⁸¹ Mühimme defteri 74, s. 70/213 & 214.

²⁸² Mühimme defteri 75, s. 107/188.

²⁸³ Mühimme defteri 74, s. 215/681.

²⁸⁴ Mühimme defteri 74, s. 66/204.

²⁸⁵ Mühimme defteri 75, s. 182/362.

²⁸⁶ Mühimme defteri 74, s. 216/683.

²⁸⁷ Mühimme defteri 74, s. 19/87.

iki örnekten biri eşkıyalık yaptığı için Hamid ve Teke bölgelerinde kafasının kesilerek idam cezasına çarptırılan Neslioğlu'nun örneğidir.²⁸⁸ İkincisi benzer şekilde Bursa'da idamla cezalandırılan suçlu Pir Ali'nin örneğidir.²⁸⁹

Defterlerdeki hükümler daha detaylı bir şekilde incelendiklerinde, şeriatın (şer'-i şerif) önemi iki açıdan vurgulanmaktadır. Birincisi cezanın verilmesi şeriatla uyumlu olmalıdır ve ikincisi şeriatın herhangi bir şekilde ihlaline asla müsamaha edilemez, aşağıdaki iki örnekte görüldüğü gibi:

“Sabıka Rumeli Beylerbeyisi olup hala Anadolu muhafazasında olan Hasan dame ikbaluhu ve Seferihisar Kadısına hüküm ki.

Sen ki mir-i miransın südde-i saadetime mektup gönderip kaza-i mezburdan Mustafa nam kimesne kutta-i tarik ve yatak olduğundan gayrı alaniyyeten adamlar gönderip reyanın esbab ve erzakın garet edip reyanın perakende olmasına bais olduğu ecilden şer'a davet olunup men' olunmasına ihtimam olundukda bin mültezimin madam ki yanımda hırsız olmaya kaydımız olmaz deyip fesad ve şenaatden hali olmadığın bildirdiği ecilden buyurdum ki.

Vardıkda mezkuru şer'-i şerife ihzar edip dâva-yı hak ve tayin ... edenler ki bir def'a şer' ile kasd olunmayan ahvalin onat vechile hak urup (?) teftiş ve ... edip hiraf-ı(?) ashab-ı hukuka ba'de's-sübut hakların alıverdikden sonra şer' ile lazım geleni icra edip şer'-i şerife muhalif kimesneye iş (?) etdirmeyesin.”²⁹⁰

“Erzurum ve Rum Beylerbeylere ... olunan beylerbeyliklerde vaki olan hususa hüküm ki.

Südde-i saadetime mektup gönderip kaza-i mezburda Tepte nam karyede sakin Kara Mahmud ve karındaşı Üveys ve Küçük Faik nam kimesneler kutta-i tarik olup katl-i nefis ve garet ... eylediklerinden maada ... bölüğü gelip kendü ikrar etmekle esbapların bölük alıp Çürük İncir nam karyeye getirdiklerinde ileride ... cemaatinden Kara Yakup nam Kürt otuz kırk nefer eşkıya Kürt ile gelip esbab-ı ... deyu cebren çıkıp alıp nice fesad edip mezbur Üveys eşkıya oldukları muhakkahdır deyu ayan-ı vilayet gelip mezburların haklarından gelinmez ise perakende olmamız mukarrerdir deyu tesellüm eylediklerin bildirdiği ecilden buyurdum ki.

Vardıkda mezkur iş emn-i mürecceh ile (?) ele getirip dâva-yı hak ve tayin-i maadde edenler ile ... edip bir def'a şer' ile fasl olunmayıp on beş bin mürur-ı ayan (?) ahvallerin onat

²⁸⁸ Mühimme defteri 74, s. 99/338.

²⁸⁹ Mühimme defteri 74, s. 123/434.

²⁹⁰ Mühimme defteri 74, s. 128/412.

veçhile şer' ile teftiş ve ... edip hiraf-ı (?) ashab-ı hukuka ba'de's-sübut hakların alıverdikden sonra hakların şer' ile lazım geleni icra eylesin.”²⁹¹

Yukarıdaki mühimme defterlerinde kayıtlı olan örneklerde işaret edildiği üzere, eşkıyalık ve isyan ve bunlarla alakalı olan suçlar Sultan III. Mehmed'in salatanatı döneminde bazı bölgelerde o seviyeler erişmişti ki en yüksek adli merciin sıklıkla hükmettiği bir meseleye dönüşmüştü. Her iki suçun da cezası klasik İslâm hukuku doktrininde açık bir şekilde tespit edilmiş olmasına rağmen, Osmanlı adli tatbikatında bunlar arasındaki farklılaşma zaman zaman belirsiz bir hal alabilmektedir. Devlet memurları ve saltanatın hizmetkârları, işledikleri suçun şiddeti ne olursa olsun, görevden alınmak veya hapis gibi en hafif cezayı almış görünmektedirler. Ama yine de onların kadırgalarda kürek cezasına çarptırılmak gibi daha ağır cezalar aldıkları örnekler de bulunmaktadır. Benzer suçların cezalarını verirken yaşanan bu farklılaşmanın, özellikle de bütün bu suçluların devlete bir şekilde hizmet ettikleri veya eskiden etmiş olduklarını dikkate alındığında, neden olduğu net değildir.

Devlet görevlisi sınıfında olmayan kişiler şeriatın belirlediği cezalara çarptırılıyorlardı. Mesela hadd cezasına göre eşkıyalığa ölüm cezasının verilmesi gibi. Her ne kadar Dîvân-ı Hümayun'un siyaseten ceza vermiş olması anlaşılır olsa da, bu örneklerde neden kişiselleştirilmiş ta'zir cezalarının verildiğini tesbit etmek zordur. Zira genellikle ta'zir şeriatın ceza vermediği özel olsun kamusal olsun her türlü çıkarın ihlal edilmesi suçunu içine almaktadır. Bu konuda yapılabilecek bir açıklama şu olabilir: Ta'zir cezasının delil açısından gerekli şartları sağlayarak ispatlanamayan suçlara verilen bir ceza olması açısından, sözü geçen şahısla alakalı yeterli delil getirilememiş olabilir. Gerçi böyle bir durum, kendileri hakkındaki şikâyetlerin en yüksek derecedeki mahkemelere kadar çıktığı ve bu kadar kötü şöhrete sahip kişiler için çok zayıf bir ihtimaldir. Cezanın bireyselleştirilmiş karakteri belli bazı suçluları ele alırken ta'ziri tercih edilen bir cezaya dönüştürmüş olması daha muhtemeldir.

Bu çalışma Sultan III Mehmed döneminde Anadolu şehirlerinde uygulandığı şekliyle isyan ve eşkıyalık konusundaki İslam hukuku doktrinini analiz ve mukayese etmeyi hedeflediği gibi, Osmanlı ceza hukukunun bu iki alanını kapsamlı bir şekilde ele aldığını iddia edemez. Daha

²⁹¹ Mühimme defteri 74, s. 188/578.

ziyade belli bazı tarihi olaylar karşısında yargısal tepkiyi ve İslam hukuk doktrininin kökenlerinden sapmanın boyutlarını incelemeyi hedeflemiştir. Yukarıda gösterildiği gibi, eşkıyalık ve isyandaki artış belli bazı o döneme hâkim olan tarihsel faktörlerin, yani sosyo-ekonomik, siyasi, çevresel, ve askeri faktörlerin doğrudan veya dolaylı sonucuydu. Aynı şekilde devletin hukuki yaklaşımı tarihsel etkenlerden etkilenmekteydi ve sadece Hanefî hukuk doktrini üzerine bina edilmiş değildi. Bu durum hukuk doktrini ve uygulama arasında farklılaşmaların görülmesinde belirleyici bir unsurdur. Örneğin siyasi sahanın hukuki uygulama üzerindeki etkisi eşkıya ve isyancılara karşı 17. yy'da devletteki babadan oğula geçen yönetim anlayışının kurumsallaşma ve müzakereye dayalı bir anlayışa dönüşmesinde yansıyan belli bazı devlet politikalarının sebeplerini açıklayabilir.

Hanefî hukuk doktrinine destekleyici mahiyette olan *adâletnâmeler*, *kanûnnâmeler*, *siyâsetnâmeler* ve aynı zamanda *mühimme defterlerinde* belgelendiği şekliyle Dîvân-ı Hümâyûnun hukuki kararları şeklinde görünen saltanat kanunları ihtiyaç duyulduğunda İslam hukuk doktrininden belli bazı sapmalar için esneklik imkânı tanımıştır. Tıpkı sultanın eşkıyaların özellikle de Celali isyancılarının şayet sultanı devirmeye ve kargaşa çıkarmaya çalıştıkları tespit edilirse idamına izin veren fermanları örneğinde görüldüğü gibi. Kanuna ek olarak sadece devlet başkanı tarafından verilebilen ve şeriatın kuralları ile sınırlı olmayan siyaseten ceza mesela Celali ayaklanmalarını takiben eşkıyalık ve bununla ilişkili hırsızlık ve cinayet gibi suçlar için de siyaseten idam cezası uygulandığında ceza verme konusunda Hanefî hukuk doktrininin önüne geçmiştir. Hukuk doktrininden sapmalar hukukun Hanefî hukuk metinlerinde uygun cezaların bulunamadığı örneklerde tarihsel şartlara uyum sağlamanın tabii bir sonucuydu.

SONUÇ

Bu çalışma III. Mehmed döneminde Anadolu şehirlerini etkisi altına almış olan isyan ve eşkıyalık suçları örneğini analiz etmek suretiyle ceza hukuku alanında Osmanlı hukuku uygulamasının daha iyi anlaşılması teşebbüsüdür. Hukuk uygulamasından bahsedebilmek için öncelikle o hukukun üzerine temellendirildiği usulü, yani bizim örneğimizde Osmanlı hukuku ve onun ana unsurlarının anlaşılması gerekir.

Şayet Şeriat Allah'ın her şeyi kuşatan değiştirilemez kanunu olarak tanımlanacak olursa, dinî, hukukî ve ahlakî boyutları da içine alır. Diğer taraftan şayet Şeriat, hem ilahi kaynakları hem de bu kaynaklara dayalı beşeri kaynakları içine alan İslam hukuk sistemi olarak tanımlanacak olursa, insanın bu kutsal kaynakları yorumlarken, üretirken (özellikle de ana kaynaklarda herhangi bir hukuki kuralın bulunmadığı alanlarda) ve uygularken belli bir usul takip etmesi anlamına gelmektedir. Bu sürece, örfi ve maddi hukukun ve ayrıca başta mantık ve kelim olmak üzere diğer İslami ilimlerin etkisiyle belli derecede esneklik kazanmış olan *fıkıh* denilmekteydi. Şeriat ve fıkıh arasındaki ilişki birinin değişmezliği karşısında diğerinin dinamikliği olarak tanımlanabilir. Bu çalışmada şeriatın ikinci anlamı yansıtılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğunda şeriatın uygulanmasından bahsedildiğinde, sadece insanların onun benzerini üretmekten aciz oldukları için değil aynı zamanda sultan fermanları ve örfi hukuku içine alan kanunlar ile bağlantılı olarak devlet tarafından uygulanması sebebiyle ilahi mükemmelliğin gölgesinden başka bir şey değildi. Bu nedenle fıkıh mutlak hukuk kaynağı değil, ancak daha kapsamlı bir bütünün ana parçalarından birini oluşturmaktadır. Gördüğümüz gibi, Osmanlı hukukunu meydana getiren ilahi ve saltanata dayalı kaynaklar bir ikilik oluşturmuyordu, aksine birinin diğerini tamamladığı ve Anadolu'da isyan ve eşkıyalığın yaygınlaşması gibi olağanüstü durumlarla karşılaşıldığında gerekli esnekliği sağlayarak uyumlu bir şekilde beraberce var olmuşlardır.

Osmanlı hukukunu, kökleri atalarının, yani ilk Müslüman hanedanlıkları Abbasiler ve Emevilerin ve aynı zamanda Büyük Selçuklularının oluşturduğu sistemlerde olan İmparatorluğun adli sistemi tarafından belirlenmekteydi. Her ne kadar Osmanlı hukukunda da yapısal benzerlikler devam etmiş olsa da, onun üç aşamalı adli sistemi (toplumsal seviye, kadı

mahkemeleri, divan-ı hümayun) ceza davalarını ele alırken büyük bir esnekliğe sahip olmasını sağlamıştır. Divan-ı hümayunun rolünün bu çalışma için özel bir alakası bulunmaktadır, zira divan-ı hümayun şeriat kurallarının içine almadığı meseleleri ve kadı mahkemelerinin ele alamayacağı veya hüküm vermekte isteksiz oldukları daha karmaşık ve ciddi tabiatlı meseleleri ele almaktaydı. Sonuç olarak isyan, eşkıyalık ve bunların sebep olduğu suçları da içine alan sosyal huzursuzlukla alakalı birçok dava divan-ı hümayuna gelmiş ve bu çalışmanın ele aldığı mühimme defterlerinden de fazlasıyla belgelendiği üzere sultanın yetkisine uygun olarak ele alınmışlardır.

Osmanlı hukukunun uygulanması konusuna gelince, araştırma sahamızın sınırları olarak iki spesifik alan yani isyan ve eşkıyalık seçilmiştir. Hanefi mezhebinin metinlerinde belirlendiği şekliyle ceza hukuku alanında tesis edilmiş olan hükümler detaylı bir şekilde ortaya konulmuş özellikle de eşkıyalığı ele alan bir hukuk doktrininin varlığını ortaya koymaktadır. Bu doktrin yol kesen (kati'), mağdur (maktu aleyh) hem yol kesen hem de yolu kesilen mağdur, yol kesmenin vuku bulduğu yer (maktu fih), ve metot (maktu leh) konusunda gerekli olan şartların meydana gelmesi durumunda eşkıyalığı bir had suçu olarak sınıflandırmaktadır. Ancak bu şartlar gerçekleşmezse, suçlu başka cezalara çarptırılır. İsyan suçu her ne kadar hadd suçu olarak sınıflandırılmamış olsa da yol kesme suçu ile muhalefetin olması açısından örtüşen bazı yönlere sahiptir. Farklılaştıkları nokta muhalif olunan hedeftir ki isyan sıradan bir suç olmaktan ziyade meşru bir devlet başkanına karşı muhalefet olarak düşünülmektedir ve bu nedenle de Hz. Ali'nin Hariciler ve başkaları ona karşı ayaklandıklarında onlara verdiği karşılık öncelikli olmasına rağmen, devlet başkanının vereceği tazir cezası geleneksel üç aşamalı yaklaşımdan – diyalog, ikna, ve saldırı şeklindeki – daha fazla tercih edilmiştir.

III. Mehmed'in saltanatını (1003-1011/1595-1603) kapsayan dönemde var olan sosyo-ekonomik, siyasi, çevresel, ekonomik ve askeri faktörler eşkıyalık ve isyanın geliştiği münbit bir ortam oluşturmuştur. Buna ilaveten Celali İsyanları olgusunun hali hazırda 10. yy / 16. yy ortasında oluşturmuş olduğu ve 1004— 1017/1596 -/1609 arasında öne çıkan zemin de zikredilmelidir. Devletin meseleye yaklaşımı tabii olarak yukarıda zikredilen faktörlerden etkilenmiştir. Her ne kadar iyi tesis edilmiş yapısı ve adli normlar sebebiyle Osmanlı yargı sistemi uygulamasındaki tutarlılığı görebilmemize rağmen, mesela her ikisi de sultanın yargılama

yetkisinde olan takdirî (siyaseten) ve idari (tazir) cezaları gibi bazı unsurlar itibariyle cezalandırmada keyfiliğe sebep olabilmektedir. Buna ilaveten adli yetki sahibinin ceza verirken fetva ve fermanları kullanması sultanı tahttan indirmek ve toplum içerisinde kargaşa çıkarmaya çalışan kişilere ölüm cezası verme konusunda mutlak otorite sağlamıştı.

Bu çalışmada ortaya konulduğu üzere, isyan ve yol kesicilik konularında geleneksel İslam hukuk doktrini III. Mehmed'in yayınladığı adaletnameler tarafından desteklenmiştir. Adaletnameler durumu şu üç seviyede ele almaktaydı: reayaya ehl-i örfün ve isyankarların saldırılarına karşı kendilerini savunma yetkisi verme şeklinde şahsi; yiğit başının atanması vasıtasıyla yerel; ve son olarak suçluların asılarak idam edilmesi yoluyla devlet seviyesinde. Benzer şekilde yetkilerin ve cezaların tanımlanması suretiyle adliye teşkilatındaki suiistimalleri engellemeye çalışan kanunname ve siyasetnameler de tamamlayıcı görev yapıyorlardı. Bu iki kanun sıklıkla hem sadece sultanın uygulayabildiği ve şeriatla sınırlandırılmamış olan siyaseten ve de takdire dayalı hadd cezalarının yerine geçen tazir cezaların verilmesi sebebiyle yol kesicilik konusunda hukuk doktrini ile uyumsuzlukların en güzel şekilde görüldüğü yerlerdir. Benzer bir durum Dulkadiroğulları ceza kanunu hakkında da söylenebilir. Belirtilmesi gerekir ki bu sultan buyruklarının dini ve örfi kanunların sınırları içerisinde olduğunu ve var olan kanunları tasdik etmenin yanında yenilerini de ortaya koyduklarını belirtmek gerekir.

Son olarak, hükümetin en yüksek yürütme ve yargı organı olan divan-ı hümayunun yerel seviyede çözilemeyen şikayetleri ele alması ve zararları gidermesi gerektiği için isyan ve yol kesicilik ve bunlarla ilişkili diğer suçlar konusunda adli kararlar çok iyi bir şekilde kayıtlara geçmiştir. Üzerinde çalışılan 1004/1595 (no 74) ve 1011-1013/1602-1604 tarihli *mühimme defterleri* ile açıkça ortaya konulduğu üzere, eşkıyalık ve ilgili suçların cezaları hapsetmekten ölüm cezasına kadar verilen cezanın *hadd*, *tazir* veya *siyaseten* olmasına bağlı olarak değişebilmekteydi. Burada siyasi ve sosyo-ekonomik alanların adli kuralları nasıl etkiledikleri de açık bir şekilde görülmektedir. Şöyle ki hafif cezaların çoğu, mesela hapis veya görevden uzaklaştırma, ayaklanmaya karışmış devlet görevlilerine verilmiştir.

Osmanlı devletinin siyaseten ve taziren isyan ve eşkıyalığa karışmış kişilere yol kesme ve isyan cezalarını vermesi, özellikle de siyaseten ceza sadece sultan tarafından uygulanabildiği ve şeriatın kuralları ile sınırlı olmadığı için hukuk doktrininde esasları tespit edilmiş olan

cezalardan sapmalara sebep olmuştur. Yol kesicilik suçunun hadd cezasının tazir ile değiştirildiği örneklerle rastlanmaktadır. Benzer şekilde Osmanlı hukuk uygulamasında her ne kadar eşkıyalığın cezası bir Allah hakkının ihlali sebebiyle hadd olması ve bunun feragat edilememesi, mağdur tarafından affedilememesine veya daha hafif bir ceza ile değiştirilememesine rağmen eşkıya ve asilere verilen tavizler affetmeye kadar varabilmiştir. Ancak yine de eşkıyaların yeniden topluma kazandırılmalarının tercih edildiği veya hatta gerekli olduğu durumlarda cezalar kaldırılmıştır. Hatta devlet yetkililerinin meşhur eşkıyaları idari teşkilat içerisine aldıkları görülmektedir. Gerçi devlet vatana ihanet olarak değerlendirdikleri için, mesela beylerbeyi Hüseyin Paşanın örneğinde görüldüğü gibi yüksek rütbeli görevlilerinin isyan etmelerine müsamaha göstermemişlerdir.

Bu çalışma III. Mehmed'in saltanatı döneminde Osmanlı İmparatorluğunun Anadolu şehirlerinde isyan ve eşkıyalık olgusuna verilen yargısal tepkinin çok katmanlı olduğu ve Hanefi fıkıh eserlerinde tespit edilmiş olan bağımsız faktörlerden etkilendiği ortaya konuldu. Bu faktörler imparatorluk kanunlarına gerek görüldüğünde İslam hukuk doktrininin temellerinden belli ölçüde sapmalara imkân veren bir esneklik sağlamıştı.

KAYNAKÇA

1. Yayınlanmamış Osmanlıca Birincil Kaynaklar (Kadı Sicilleri Katalog, İSAM Kütüphanesi)

Muhimme defterleri 74 ve 75.

2. Yayınlanmış Birincil ve İkincil Kaynaklar

Abou el-Fadl, Kahled, *Islam and The Challenge of Democracy*, Princeton University Press, 2004.

_____, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Abramski-Bligh, Irit, “The Judiciary (*Qadis*) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35, Leiden: Brill, 1992, pp. 40-71.

Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.

_____, *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*, Ezurum: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.

_____, “Celali İsyanlarından Büyük Kacgunluk,” *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (1964).

Akgündüz, Ahmed, ‘Shari’ah Courts and Shari’ah Records: The Application of Islamic Law in the Ottoman State’, *Islamic Law and Society*, Vol. 16, No. 2 (2009), pp. 202-230.

_____, *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri: III. Murat devri kanunnameleri-III. Mehmed devri kanunnameleri*, 8, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV), 1994.

Akif Aydın, Mehmet, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1985.

_____, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Düzey Matbaa, 2005.

_____, “Mahkeme”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2003, vol. XXVII, pp. 338-344.

- _____, “The Ottoman Legal System,” in E. İnsanoğlu (ed.), *History of the Ottoman State, Society and Civilisation*, 2 vols. Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), 2001, vol. 1, pp. 431-489.
- _____, “Law in Istanbul” *Büyük İstanbul Tarihi*, Istanbul: İSAM, Istanbul Culture and Art Works Inc., daha yayınmadı.
- Akman, Mehmet, “Örf: Osmanlı Devletinde”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2007, vol. XXXIV, pp. 93-94.
- Al-Alfi, “Punishment in Islamic Criminal Law”, in ed. Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System*,
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2013.
- Azad, Ghulam Murtaza “Conduct and Qualities of a Qadi”, *Islamic Studies* vol. 24, Spring 1985, pp. 51-61.
- Barkan, Ömer Lütü, *Türkiye’de Sultanların Teşrii Sıfat ve Selahiyetleri ve Kanunnâmeler*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- _____, “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A turning point in the Economic History of the Near East,” *International Journal of Middle East Studies*, 6: 3-28 (1975)
- _____, *XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1943.
- _____, “The Social Consequences of Economic Crisis in Later Sixteenth Century Turkey,” in *Social Aspects of Economic Development*, İstanbul, 1964.
- _____, tr. Justin McCarthy, “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A turning point in the Economic History of the Near East,” *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975).
- _____, “Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l’empire ottoman aux XV et XVI siecles,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*
- Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, London: Cornell University Press, 1994.
- _____, *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2008.
- Behrens-Abouseif, Doris, *Egypt’s Adjustment to Ottoman Rule: Institutes, Waqf and Architecture in Cairo (16th & 17th Centuries)*, Leiden: E. J. Brill, 1994.

- Bey, Tursun, ed., Mertol Tulum, *Tarih-I Ebu'l Feth*, İstanbul 1977.
- el-Beyhakı, Ebû Bekr, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beirut: Dâr al-Ma'rifa, 1991.
- el-Beykunî, Ömer b. Muhammed Futûh , *Şerhu'l-Manzumeti'l-Beykuniyye fî mustalehi'l hadis*, Halep: Maktebet Dârü'l-Falâh, 2009.
- Bilen, İlhan, *Osmanlı Hukukunda Örfün Yeri (Klasik Dönem)*, Ankara: Tez (Yüksek Lisans), Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- el-Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihü'l-Buhari*, Cairo: Dâr İhyâ' al-Kutub al-'Arabiyya, n.d.
- el-Cessâs, Ebu Bekr er-Râzî, *Şerh Muhtaseri'l-Tahavi*, Medina: Dârü's-Sirâc, 2010.
- Cezar, Mustafa, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi, 1965.
- Chehata, Chafik, *Études de Droit Musulman*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____, *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600*, London: Oxford University Press, 1972.
- Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969.
- _____, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University, 1978.
- Crone, P., & Hinds, M., *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Çağatay, Neşet, *İslam Hukukunun Ana Hatları ve Oslamlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Ugulamaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri: Osmanlı tarihinin anakaynakları olan eserlerin mütehasşısar tarafından metin, tercüme veya sadileştirilmiş şekilleri külliyatı*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1925.
- Derman, M., Uğur, "Tuğra", *DİA*, İstanbul: TDV, 2012, vol. XXXXI, pp. 336-339.
- Emecen, Feridun, "Mehmed III", *DİA*, İstanbul: TDV, 2003, vol. XXVIII, pp. 407-413.
- Ergene, Boğaç A., "Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)" in ed. Rudd

- Peters and Bernard Weiss, *Studies in Islamic Law and Society*, Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Ebû Davud, Süleyman, *Sünen*, Cairo: Dār al-Hadīth, 1988.
- Ebû Zehre, Muhammed, *el-Cerime : el-cerime ve'l-ukube fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1976.
- _____, *Usulü'l-fikh*, İstanbul: Dârü'l-Tabligh, n.d.
- Faroghi, Suraiya, 'Social Mobility among the Ottoman 'Ulama in the Late Sixteenth Century', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 4, No. 2 (Apr., 1973), pp. 204-218.
- _____, "Rural Society and the Balkans during the Sixteenth Century, I", *Turcica* 9 (1977): 161-95.
- _____, "Rural Society and the Balkans during the Sixteenth Century, II", *Turcica* 11 (1979): 103-53.
- _____, "Crisis and Change, 1590-1699," in Halil İnalcık and Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 433-543.
- _____, "Mühimme Defterleri", E.I. Leiden: E.J.Brill, 1993, vol. VII, pp. 470-472, p. 470.
- Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part II, London: Oxford University Press, 1957.
- Glidewell Nadolski, Dora, "Ottoman Secular and Civil Law" in the *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 8, No. 4 (Oct., 1977), pp. 517-543.
- Griswold, William James, *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.
- _____, *Political Unrest and Rebellion in Anatolia: 1605-1609*, Los Angeles: University of California, 1966.
- _____, "Djalali" in *Encyclopedia of Islam*, Leiden: E, J, Brill, 1981.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____, *Shari'a: Theory, Practice and Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- _____, *Usul al-Fiqh: Beyond Tradition*, Journal of Islamic Studies, 3 (1992), pp. 172-202.
- Hathaway, Jane, (ed.) *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire*, Wisconsin: University of Wisconsin-Madison, 2002.
- Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- _____, “Farmān- Ottoman Empire” *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, vol. II, Leiden: E. J. Brill, 1965, pp. 803-806.
- Howard, David, “Ottoman Historiography and the Literature of ‘Decline’ in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,” *Journal of Asian History* 22 (1988): 52-76.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hāshiyat Reddū’l-Muhtâr ale’ d-Dürri’l-Muhtâr Şerhu Tenvîri’l-Ebsâr*, thk. Humaaddin b. Muahmmad Sâlih Farfur, Şam: Mahad Cematü’l-Fathü’l-İslâmî, 2000.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed, *Ahkamü’l-Kurân*, ed. Alî Muahmmad Bijawî, Kahire: Isau’l-Bâbü’l-Halabî, 1974.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed, *Şerh Fethü’l-Kadir*, thk. Abdürrezzak Galibü’l-Mehdi, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesîr, ‘Ömer, *Tefsir İbn Kesîr*, Şam: Resalah Yayınları, 2008.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut: Dâr İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Misrî, *el-Bahrü’r-Raîk Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, thk. Zekerıyyâ Umeyrât, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- İlgürel, Mücteba, “Celali İsyenlar”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1993, vol. VII, pp. 252-257.
- Imber, Colin, *Ebu’s-Su’ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- İnalcık, Halil and Rhoads Murphey (trans.), *The History of Mehmed the Conqueror by Tursun Beg*, Biblioteca Islamica, Minneapolis & Chicago: 1978.
- İnalcık, Halil, “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Firearms in the Middle East” in *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. V. Parry and M. Yapp, London: Oxford University Press, 1975, p. 195-217.
- _____, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): pp. 283-337.
- _____, “Padişah”, *İslam Ansiklopedisi*, vol. XI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

- _____, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- _____, “Adâletnâme”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1988, vol. I, pp. 346-347.
- _____, “Osmanlı Hukuk Sisteminde Adaletin Üstünlüğü”, ed. Halil İnalcık, *Adâlet Kitabı*, p. 148-184.
- _____, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Phoenix, 1973.
- _____, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000
- _____, “The Ottoman Decline and its effects upon the Reaya” in *Aspects of the Balkans, Continuity and Change*, ed. H. Birnbaum. The Ottoman Empire and the World Economy, ed, Islamoglu-Inan.
- _____, “Adâletnâmeler”, *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 1965, vol. II, pp. 49-145.
- _____, “Kanunname”, *DİA*, İstanbul: TDV, vol. XXIV, 2001, pp. 333-337.
- İpşirli, Mehmet, “XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası İle İlgili Hükümler,” *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1982, pp. 203-248.
- İslamoğlu, Huri, “State and peasants in the Ottoman Empire: a study of peasant economy in north-central Anatolia during the sixteenth century”, pp. 101-159, in ed. Huri İslamoğlu, *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Jennings, Ronald C., “Kadı, Court and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System”, *Studia Islamica*, No. 48 (1978) pp. 133-172.
- _____, “Firearms, Bandits, and Gun Control: Some Evidence on Ottoman Policy towards Firearms in the Possession of Reaya, from the Judicial Records of Kayseri, 1600-27,” *Archivum Ottomanicum* 6, 1980, pp. 339-80.
- Johansen, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, London: Croom Helm, 1988.
- _____, ‘Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh’, in *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Peters, R. and Weiss, B., Vol. 7, Brill:Leiden, 1999.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society: Cambridge, 2003.

_____, *Maqāṣid al-Sharī'a Made Simple*, London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

_____, *Maqāṣid al- Sharī'a Made Simple, Occasional Paper Series 13*, The International Institute for Islamic Thought.

el-Kardavı, Yusuf, *el-ictihad fiş-şer'iyyei 'l-islamiyye*, Kahire: Dârü'l-Kalam, 1996.

Kesani, Alaeddin Ebû Bek, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi's-şerai*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Koç, Yunus, "Early Ottoman Customary Law: The Genesis and Development of Ottoman Codification" in *Shattering Tradition: Custom, Law and The Individual in the Muslim Mediterranean*, ed. Walter Dostal and Wolfgang Kraus, London, New York: I.B. Tauris, 2005, pp. 75-121.

Kuran, Timur and Lustig, Scott, "Structural Inefficiencies in Islamic Courts: Ottoman Justice and its Implications for Modern Economic Life," in *Economic Research Initiatives at Duke Working Papers Series*, Paper 52, July 22, 2010.

Kütükoğlu, Mübahat S., "Mühimme defteri", *DİA*, İstanbul: TDV, 2006, vol. XXXI, pp. 520-523.

_____, "Ferman", *DİA*, İstanbul: TDV, vol. XII, 1995, pp. 400-406.

Lane, Edward, W., *An account of the manners and customs of the Modern Egyptians written in Egypt during the years 1833-1835*, The Hague: East-West Publications, 1836.

Lecker, Michael, *The "Constitution of Medina": Muḥammad's First Legal Document*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2004.

Makdisi, George, 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History', *Studia Islamica*, 17 (1962), 37-80, and 18 (1963), 19-39.

Mansour, Aly A., "Hudud Crimes" in M. Cherif Bassiouni ed., *The Islamic Criminal Justice System*, New York: Oceana Publications, 1982.

el-Mevardi, Ebû'l-Hasan, *el-Ehkamu'l-Sultaniyye wa'l-Wilayatu'l-Diniyye*, Beyrut: Dârü'l-Arkam b. Ebî'l-Arkam, n.d.

Muhammad Abdel Haleem, *Criminal Justice in Islam: Judicial Procedure in the Shari'a*, London: I.B. Tauris, 2003.

Mumcu, Ahmet, *Divan-ı Hümayun*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007.

_____, "Divân-ı Hümayun", *DİA*, İstanbul: TDV, 1994, vol. IX, pp. 430-432.

- Murphey, Rhoads, *Ottoman Warfare 1500-1700*, New Jersey: Rutgers University Press, 1999.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed, *Sünenü 'l Kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-Kalam, 1996.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyya, *el-Erba 'ünü 'n-Navaviyye*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, n.d.
- Ortaylı, İlber, *Osmanlı Devletinde Kadı: hukuk ve idare adamı olarak*, Ankara: Turkhan Kitabevi Yayınları, 1994.
- 'Oudah Shaheed, Abdul Qader, *Criminal law of Islam*, New Delhi: International Islamic Publishers, 1990, vol. III.
- Özek, Çetin, *Devlet Başkanına Karşı Suçlar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1970.
- Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____, "What does is mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire" in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. P. Bearman, R. Peters and F. Vogel, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005.
- Rubin, Avi, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- es-Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetü 't-tefasır*, Beyrut: el-Maktabetü'l-Asriyye, 2010.
- es-Serahsî, Ebû Bakr Muhammed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986.
- Schatch, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- _____, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- _____, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" in Majid Khadduri and Herbert Liebesney, eds., *Law in the Middle East*, Vol. 1, Washington, D.C., 1955.
- _____, 'Foreign Elements in Ancient Islamic Law', *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (Oxford, 1950), pp. 9-17.
- Shabbir, Mohammad, *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam*, Petaling Jaya: International Law Book Services, 2002.

- Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Siddīqī, Muhammad, Z., *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development and Special Features*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Singer, Amy, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994.
- Smith, Wilfred Cantwell, *On understanding Islam: Selected Studies*, The Hague: Mouton Publishers, 1916.
- Somer, Nihal, *Osmanlı Fermanları*, İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992.
- eş-Şatibi, Ebû İshak, *el-Muvafakat fî usuli's-şeria*, thk. Muhammed Derâz, Beyrut: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1975.
- eş-Şeybânî, İmam Muhammed b. Hasan, *el-Camiu's-Sağîr*, Beyrut: Elamü'l-Kütüb, 1990.
- et-Taberi, Ebû Ca'fer, *Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Beyrut: Mü'assesât İzzi'd-Din, 1987.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed, *Muhtasarü'l-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Wafâ'i'l-Afkânî, Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabî, 1951.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Kemâlû'l-Hut, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1987.
- Türçan, Talip, “Şeriat”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2010, vol. XXXVIII, pp. 571-574.
- Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays de l'Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*, Kültür ve Sanat Yayınları, 1985.
- Uluçay, Mustafa Çağatay, *XVII. Asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*, Manisa: Manisa Halkevi, 1944.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakk., *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- _____, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Yücel, Yaşar, *Osmanlı devlet düzenine ait metinler I: Kitab-i müstetab*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974.

White, Sam, *The climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ez-Zebîdî, Ebû Bekr b. Alî, *el-Cevheratü'l -Neyra Şerh Muhtasari'l-Kudûri*, thk. İliyâs Kablân, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, London, N.Y.: I.B. Tauris, 2003.

EK BÖLÜM
TEZİN İNGİLİZCE VERSİYONU

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**DOCTRINE AND PRACTICE IN OTTOMAN CRIMINAL LAW: REBELLION AND
BRIGANDAGE DURING MEHMET III'S REIGN (1595-1603)**

Master Thesis

VANESSA ROSE DE OBALDÍA

SUPERVISOR: PROF. DR. BİLAL AYBAKAN

Istanbul, 2014

GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Vanessa Rose de Obaldia
Field	: Theology
Programme	: Islamic Law
Supervisor	: Professor Bilal Aybakan
Degree Awarded and Date	: Master – October 2014
Keywords	: criminal law, brigandage, rebellion.

ABSTRACT

DOCTRINE AND PRACTICE IN OTTOMAN CRIMINAL LAW: REBELLION AND BRIGANDAGE DURING MEHMET III'S REIGN (1595-1603)

This study aims at a better understanding of Ottoman legal practice in the field of criminal law by demonstrating that the juridical response to the historical phenomenon of rebellion and brigandage, in the Anatolian provinces of the Ottoman Empire during Sultan Mehmed III's reign (1003-1011/1595-1603), was multi-layered and influenced by factors independent of the established Hanafi juridical texts.

This study demonstrates that the established laws of *fiqh* in the areas of brigandage and rebellion exhibit a detailed legal doctrine, and that this traditional Islamic legal doctrine was complemented by *adâletnâmes*, *kanûnnâmes* and *siyâsetnâmes*, as well as the judicial decisions of the *Dîvân-ı Hümâyûn* (Imperial Council) as documented in the *mühimme defterleri*. These imperial laws granted the flexibility for certain divergences from the foundations of the Islamic legal doctrine when deemed necessary. Moreover, the study presents a definition of terms such as Islamic law, *fiqh*, *sharī'a*, and a contextualisation of the system and institutions in which the legal doctrine was applied. Finally, the study would not be complete without an analysis of how the state's approach was influenced by socio-economic, political, environmental, economic and military realities of that period, since laws are not created independent of these historical factors.

PREFACE

This is a study that aims to analyse and compare the Islamic legal doctrine of brigandage and rebellion with the legal practice as implemented during a specific time, that of Sultan Mehmed III's reign (1003-1011/1595-1603), and in a specific geographical location, the Anatolian provinces, during the Ottoman Empire. Therefore, this cannot claim to be an all-encompassing study about the Ottoman law of brigandage and rebellion because it is too wide a theme to be covered in such a thesis. Rather it aims to be a research on the juristic response to certain historical events and the extent of its divergence from the foundations of the Islamic legal doctrine.

Ottoman legal practice is easily accessible for historical enquiry owing to the meticulous preservation of the legal documents of that era. Those on which this investigation is based include the *adaletnâmes*, a collection of general *firman*s (imperial edicts), *kanûnnâmes*, law books, *siyâsetnâmes* and significantly *mühimme defterleri*, registers containing the decisions in the form of *ferman*s issued by the *Dîvân-ı Hümâyûn* (the Imperial Council), the principle executive and judicial organ of the Empire. The classical juridical texts of the Hanafi legal school, the official school of law of the Ottoman Empire, are also consulted for information about the legal doctrine on rebellion and brigandage, as well as the established books of *hadîth* and Qur'anic exegesis.

I would like to express my sincere gratitude to my supervisor, Prof. Bilal Aybakan, for all of his assistance as well as to Prof. Erol Özvar and Prof. Sami Erdem who were kind enough to take the time to meet with me to discuss and advise me on certain aspects of my thesis. I am immensely grateful to Saffet Çalışkan at *Osman Arşivler* and Yusuf Subaşı for helping me to decipher the handwritten Ottoman legal documents. I likewise wish to express my thanks to Joseph Burke and Elif Çal in their patience in editing the English and Turkish drafts. Lastly, but most importantly, I am indebted to my mother who granted me her invaluable support both in my decision to pursue an MA in Turkey and throughout the writing of my thesis.

Vanessa R. de Obaldia
Istanbul

CONTENTS

PREFACE.....	ii
CONTENTS.....	iii
INTRODUCTION.....	1

PART I

LAW AS THEORY AND PRACTICE

I THE DIFFERENCE BETWEEN <i>SHARĪ'A</i> AND <i>FIQH</i>	3
A. <i>Sharī'a</i>	3
B. <i>Fiqh</i>	4
C. The Implementation of the <i>Sharī'a</i>	8

PART II

LAW IN THE OTTOMAN EMPIRE AND THE OTTOMAN JUDICIAL SYSTEM

I. OTTOMAN LAW.....	10
A. <i>Şeriat</i>	11
B. <i>Kanun</i>	12
1. <i>Ferman</i>	14
2. <i>Örf</i>	15
I. THE HISTORY OF THE JUDICIAL SYSTEM.....	19
II. STRUCTURE	22
III. LEGAL PROCEDURE AND APPLICATION	27

PART III

CRIMINAL LAW

I. THE CLASSICAL HANAFI DOCTRINE.....	32
A. Penalties and Crimes	32
B. <i>Hudūd</i>	33
C. <i>Qisās</i> (Retaliation) and <i>Diya</i> (Financial Compensation)	34
D. <i>Kaffāra</i> (Expiation)	36

E. <i>Ta'zīr</i> and <i>Siyaset</i> (Discretionary Punishments).....	37
1. Brigandage (<i>qaṭ' al-ṭarīq, hirāba</i>)	38
2. Rebellion (<i>baghī</i>)	45
II. OTTOMAN PRACTICE.....	49
A. Contextualisation in Time and Place	49
1. Mehmed III's Reign (1003-1011/1595-1603)	49
2. The Celali Rebellions (1004-1017/1596-1609)	51
B. State Response to Bandits and Rebels.....	57
1. Sultan Mehmet III's <i>kânûns</i>	61
i. <i>Adaletnâmes</i>	61
ii <i>Kanûnnâmes</i> and <i>Siyâsetnâmes</i>	65
2. Imperial Council's Judgements (<i>Mühimme Defterleri</i>)	70
CONCLUSION.....	76
BIBLIOGRAPHY	80
1. Unpublished Primary Sources.....	80
2. Published Primary and Secondary Sources	80

INTRODUCTION

The Ottoman Sultan Mehmet III's reign (1003-1011/1595-1603) was a period characterised by instability in the Empire's Anatolian provinces in particular, and the phenomenon of brigandage, which was considered a common crime by the authorities, exploded into large-scale outlawness and rebellions that forced the state to redirect its attention and reassess its legal approach to the situation. While the penalties for brigandage and rebellion were laid down in the classical Islamic juridical texts, Ottoman juridical practice was not necessarily reflective of a strict following of the former. Rather, certain provisions in the Ottoman legal system, specifically *kanun*, which was made up of sultanic and customary law, and (*siyāset*), a penalty imposed by the head of state alone and not restricted by the rules of the *sharī'a*, granted the flexibility to diverge from the legal texts in favour of rulings that took into consideration the political, economic and social realities of the place and time in which they were issued. Moreover, it will analyse as to whether Ottoman legal practice differed from the traditional Islamic legal doctrine in the areas of brigandage and rebellion.

A comparison of Islamic legal doctrine and Ottoman legal practice should necessarily be preceded by the definition of the terms in question. Terms such as Islamic law, *fiqh* and *sharī'a* are often used without a concise understanding of their meaning and likewise the implications of the implementation of such a body of laws. Thus, I chose to begin this study with a brief discussion on this topic before moving on to treat the notion of "Ottoman law" and its respective divisions in part II.

Before assessing Ottoman legal practice as compared to the Islamic law on brigandage and rebellion in part III, it is essential to understand the legal logic behind this doctrine and its application. This can be achieved by two approaches, the first is by assessing the context of the system and institutions in which this doctrine came to be applied, as will be done briefly in part II. The second, is contextualisation in time and place since laws are not created independent of the historical, political, economic and social reality as laid out in the second section of part III. I will then proceed to analyse and compare this doctrine with the legal practice as implemented during a specific time, that of Sultan Mehmed III's reign, and in a specific geographical location, the Anatolian provinces, during the Ottoman Empire.

Hence, this cannot claim to be an all-encompassing study about the Ottoman law of banditry and rebellion because it is too wide a theme to be covered in such a thesis, rather it aims to be a research on the juristic response to certain historical events and the extent of its divergence from the foundations of the Islamic legal doctrine.

Ottoman legal practice is easily accessible for historical enquiry owing to the meticulous preservation of the legal documents of that era. Those which will be used in this investigation include the *adaletnâmes*, a collection of general *firmans* (imperial edicts), *kanûnnâmes*, law books, *siyâsetnâmes* and significantly *mühimme defterleri*, registers containing the decisions in the form of *firmans* issued by the *Dîvân-ı Hümayun* (the Imperial Council), the principle executive and judicial organ of the Empire. The classical juridical texts of the Hanafi legal school, the official school of law of the Ottoman Empire, will also be consulted for information about the legal doctrine on rebellion and brigandage, as well as the established books of *hadîth* and Qur'anic exegesis.

PART I

LAW AS THEORY AND PRACTICE

I. The Difference Between *Sharī'a* and *Fiqh*

A. *Sharī'a*

The revealed law of God is derived from two primary sacred sources. Firstly, the Qur'an, the word of God revealed to the Prophet Muhammad through the Angel Gabriel over a period of twenty-three years. Secondly, the prophetic traditions (*hadīth* pl. *ahādīth*) consisting of the words, actions and tacit approvals of the Prophet Muhammad as verified through authoritative chains of narration (*isnād*), from which a separate science of methodology emerged.¹ *Sharī'a* is a body of rulings that encapsulates the religious, ethical/moral and legal dimensions of Islam. In its narrower meaning, all of the practical rules (*hukum amali*) are defined as the *sharī'a*'s one and original meaning by some Islamic theologians (*kelamiyūn*) and legal theorists (*usuliyūn*).² In its wider meaning it refers to the religious rules prescribed by Allah for man in their entirety, be they primary (*aslī*) and doctrinal (*itiqādī*) or substantive/positive (*fer'i*) and practical ('*amali*).³ Both the narrow and wider definitions were used since the early Islamic period.⁴

For the production and execution of the *sharī'a* there is a need for interpretation, regardless of how clear the rulings that have come from the Qur'an and Prophetic tradition may appear, and that necessarily requires the participation of a human agent. The human effort to understand, systematise and apply God's law is *fiqh*. The latter is made most evident in the areas in which rulings from the primary sources are not dominant, such as criminal law, taxation and administrative law. Although, even in the areas where the rulings from the

¹ For an overview of the prophetic tradition see: Siddīqī, Muhammad, Z., *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development and Special Features*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993; and for the methodology of *hadīth* see: Al-Bayqūnī, 'Umar Muḥammad ibn Futūḥ, *Sharḥ al-Mandūmāt al-Bayqūniyya fī mustalaḥ al-ḥadīth*, Halab, Maktabat Dar al-Falāḥ, 2009.

² Türkan, Talip, "Şeriat", *DİA*, vol. XXXVIII, pp. 571-574, p. 573.

³ Ibid. p. 572.

⁴ W. C. Smith argues that Islamic scholars seldom used the term *sharī'a* before the fifth century and that by the sixth century it was an established term in classical literature. He goes on to clarify the misunderstanding in terminology between *sharī'a* and *shar'* as follows: "*Al-shar'* is something that takes place in heaven, while *al-sharī'ah* is something that (does not take place since it is not an activity, but) exists (as a thing) on earth. *Al-shar'* is God's ordaining that man shall act thus-and-so; *al-sharī'ah* is the systematic formulation of the ordinances into an explicit (revealed) pattern or statement. *Al-shar'* is that by which man becomes morally obligated to act thus-and-so; *al-sharī'ah* is that by which man knows that he is obligated. *Al-shar'* is something that God does; *al-sharī'ah* is something that man hears (that a prophet brings)." See: Smith, W.C., *On understanding Islam: Selected Studies*, The Hague: Mouton Publishers, 1916, pp. 91-94, p. 105.

divine sources are evident such as family law and inheritance, the activity of *fiqh* is still applied. Sami Zubaida notes that: “The *shari’a*, as it came down to us, is largely man-made, based on exegesis, interpretations, analogies, and extensive borrowing from customary practices (*‘urf*, recognized as a source of law) and existing local Middle Eastern legal traditions, such as Babylonian, Jewish and Arab, as well as possible adaptations of Roman law.”⁵ Yet, this definition of the *shari’a* is the legal result of the historical process, rather than the divine law as it was first revealed.

Neither the contents nor the rationality of the *sharī’a* are questioned due to its divine nature, such as in the example of a father who kills his progeny not being liable to *qiṣāṣ* (discretionary punishment) because his offspring, as something that he created is at his disposal⁶ whereas any wilful homicide is punishable by *qiṣāṣ* according to the Hanafi legal doctrine. *Sharī’a* remains the unquestioned, divine ideal, God’s way that contains principles, ethics and core values. From it arguably emerged a system the basis of which was ethical and not legal.⁷ This is why, when the question arises of whether the spirit or the letter of the *sharī’a* should be observed, the latter is usually the forgone answer.

Abu Zahra considers the *sharī’a* to be inextricably linked to ethics and conscience, for its rulings correspond fully to ethical norms and the “religious conscious” when awakened, both confirm (*ithbāt*) and implement (*tanfīdh*) rulings from the *sharī’a* and safeguard the self from committing crimes.⁸ This is demonstrated by the fact that all that is considered morally reprehensible is punished under the *sharī’a*, be it in this world or in the next. As a result, believers are morally incumbent to fulfil the divine commands that Allah enjoins (*shara’a*) on them as embodied in the *sharī’a*.

B. Fiqh

Fiqh is the science of application of the *sharī’a*. More precisely, it is the legal process of interpretation of the revealed divine will (*sharī’a*). As such, it is narrower than the *sharī’a* since it only encompasses the religious and legal dimensions with political and social considerations. Since *fiqh* lacks the ethical/moral dimension of the *sharī’a*, the texts of

⁵ Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, London, N.Y.: I.B. Tauris, 2003, p. 10.

⁶ This ruling is according to the majority legal opinion of the Hanafi, Shafi and Hanbali schools.

⁷ It is a position held by Gibb and Bowen who go on to argue that “it arose out of the *Kur’anic* prescriptions for social conduct, which appeal to the religious duty and conscience of the Believer, and only exceptionally enforce them by specific penalties.” In Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part II, London: Oxford University Press, 1957, p. 114.

⁸ Abū Zahra, Muhammad, *Al-Jarīma: al-jarīma wa al-‘uqūba fil-fiqh al-islāmī*, Cairo: Dar al-Fikr al-‘Arabī, 1976, p. 12, 13.

jurisprudence should not be viewed as moral codes. Yet the rulings which cover all areas of life, from individual, social, economic and political affairs, have a spiritual, emotional and religious benefit if properly understood and correctly implemented.

Fiqh should not be divorced from the historical process and in the Hanafi school of thought it is reflective of socio-religious developments. To adopt the metaphor used by Wael Hallaq of the living organism, Islamic law must be understood not just as an independent being, but also in relation to its environment.⁹

The methodology of juridical reasoning and interpretation by means of which the rules of *fiqh* are deduced from their revealed/transmitted and non-revealed/rational sources of evidence is *usūl* (legal theory), which literally means “roots”.¹⁰ Thus, the *furū'* (substantive/positive and includes procedural law) of *fiqh* which literally means “branches”, can be described as the product of the first. The relationship between *usūl* and *furū'* has been likened to that of *nahu* (grammar) to *lugha* (language);¹¹ a profound understanding of the latter requires a knowledge of the former. Consequently, a *faqīh* (jurisconsult) must have a command of both. It has been argued on the one hand that legal methodology (*usūl al-fiqh*) existed (*nasha'a*) for as long as *fiqh* did,¹² and on the other, that Imam al-Shafi'i was its founder, having authored the first authoritative work on the subject, *Risalah*.¹³

The early development of Islamic law under the Umayyad administration (ruled 40/661-132/750) was described by Schacht in terms of an ideal theory: “The origins of Islamic law then were such that it developed not in close connection with practice, but as the expression of a religious ideal in opposition to practice.”¹⁴ Yet this view does not take into consideration the role of *ra'y* in early legal practice. Rather, early legal theory in its coherent form emerged from and was defined by a synthesis of traditionalist (*ahl al-hadīth*) and rationalist (*ahl al-ra'y*) movements, a middle position that was accepted by the majority at the end of third/ninth century. By the middle of the following century an elaborate and

⁹ Hallaq, Wael, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 127.

¹⁰ For a comprehensive and accessible study on Islamic legal theory see: Kamali, Mohammad H., *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society: Cambridge, 2003; Atar, Fahrettin, *Fikah Usūlū*, İFAV: Istanbul, 2013; Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, Istanbul: Dar al-Tabligh.

¹¹ Kamali, Muhammad H., *ibid.* p. 2.

¹² Abu Zahra, Muhammad, *Usul al-Fiqh*, p.11.

¹³ Following the establishment of the Sunni schools of law, two different approaches to *usūl* arose, theoretical and deductive. The Hanafi School adopted the latter approach and thus it became known as *usūl al-hanafīyyah*. Theirs was a more pragmatic approach with theory formulated in the light of its application to relevant issues and proved influential Ottoman legal practice as will be seen below.

¹⁴ Schacht, Joseph, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence” in Majid Khadduri and Herbert Liebesney, eds., *Law in the Middle East*, Vol. 1 (Washington, D.C., 1955) pp. 28-56, p. 40.

comprehensive legal theory had emerged and was standardised during the next century and a half. Legal theory's main function was to present the tools of interpretation for both the resolution of unsolved cases as well as for the re-evaluation of existing solutions, i.e. a methodology for the formulation of substantive law. There was even variation regarding the approach to studying legal theory, the first was the Medinese theoretical approach of the Shafi'is and the Mutakallimun (*ṭarīqa al-mutakallimīn* or *usūl al-shafi'iyyah*). Whereas the second, the Iraqi deductive approach (*ṭarīqa al-fuqaha*'), is attributed mainly to the Hanafis and is thus known as Hanafi legal theory (*usūl al-hanafīyyah*), which focused on the practical application of legal theory in the area of substantive law (*furū*'). Consequently, the Hanafi *fiqh*, the implementation of which in the Ottoman Empire will be the focus of this paper, numbered custom (*'urf*) and *istihsān* among their recognised sources of law.

Legal theory cannot be considered an independent set of rules and methodology, rather it is linked and has influenced or been influenced by substantive and customary law, and other Islamic sciences, notably logic and theology.¹⁵ As a result, legal theory was not uniform or static/rigid in nature¹⁶ and this process was aided by the rise in legal literature in the mid first/seventh century and the ensuing literary debates around the original texts that took the form of commentaries on *usūl al-fiqh* works. Hallaq argues that textual commentaries were a medium for the theory's doctrinal transformation but that it remained within certain boundaries: "But the change and growth reflected in the commentaries, and to which they indeed contributed, were gradual and seem always to have grown out of the traditional and widely accepted discourses of legal theory. Commentaries were never the medium of expressing dramatic shifts either in the constitutive structure of legal theory or, as a consequence, in substantive legal doctrines."¹⁷

Just as the development of legal theory was aided by the commentaries, the development of the second division of *fiqh* (substantive law) is also best reflected in its literary development. While in the second century these *furū*' texts were simple, they developed in such a way as to allow the legal and ethical rules (*aḥkām*) to be explained in terms of principles and sources. Just as the commentaries of legal theory aided doctrinal

¹⁵ For more information about the relationship between legal theory and other Islamic intellectual traditions see Makdisi, George, 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History', *Studia Islamica*, 17 (1962), 37-80, and 18 (1963), 19-39.

¹⁶ For arguments against the traditional notion of the monolithicism of Islamic legal theory see: Hallaq, W. *Usul al-Fiqh: Beyond Tradition*, Journal of Islamic Studies, 3 (1992), pp. 172-202.

¹⁷ Ibid, p. 148.

change so too did the commentaries on the respective primers of substantive law through modifications by adding to and differing from the doctrines and positions of earlier authorities. Thus, *fiqh* arose out of a historical process and its later manifestations were the result of a continual process of elaboration based on established tradition. While theory and substantive law cannot be separated from one another, neither can they both exist independently of the social and political order that forms juridical reality.

Chefik Chehata,¹⁸ like Schacht, came to the conclusion that *fiqh* is in its majority a “jurists law” in so far as it was created and developed by legal specialists¹⁹ and that it is Islamic “only to the degree that it refers to some holy texts. For the rest, it does not constitute, in any way, a religious law. It cannot even be described as cannon law...”²⁰ He does however, recognise the derivation of family law and that of succession from the revealed sources. Chehata, like ‘Abd al-Razzaq al-Sanhuri (d. 1971),²¹ was interested in looking at *fiqh* from a comparative perspective in order to reach a law that was abstract and general enough for its incorporation into modern national law in the wake of Arab independence. Thus, Chehata’s rejection of the role of the divine texts of the Qur’an, the Prophetic tradition and the consensus in the creation the majority body of *fiqh*, supported his discourse on codification.²²

The very rational/intellectual effort to distinguish between the *sharī’a* and *fiqh* is important in order to recognise the divine and immutable nature of the latter opposed to the dynamic nature of human interpretation and implementation according to the circumstances of a specific moment in history. Whereas *sharī’a* embodies the infallibility of the sacred law, Johansen describes *fiqh* as having the authority of mere “human translation of the divine word” through a reasoning that establishes probability alone.²³ As a result, the contingency of this fallible human interpretation through reason and methodology is the basis of *fiqh*. Ultimately, the *sharī’a* is a manifestation of the divine will, whereas *fiqh* is the human attempt to interpret and implement that will.

¹⁸ An eminent Egyptian jurist and professor in Islamic law at the Sorbonne until his death in the early 1970s.

¹⁹ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1964, p. 209.

²⁰ Chehata, Chafik, *Études de Droit Musulman*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 12.

²¹ An Egyptian scholar in Islamic law and professor who drafted and revised the Egyptian Civil Code of 1948.

²² Johansen, Baber, ‘Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh’, in *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Peters, R. and Weiss, B., Vol. 7, Brill: Leiden, 1999, p. 61.

²³ Ibid. p.40.

C. The Implementation of the *Sharī'a*

The *sharī'a*, when implemented, was done so within the framework of the state and under the supervision of the ruler. In the Ottoman Empire, *sharī'a* (*şeriat*, transliterated Ottoman Turkish) was implemented by the state in conjunction with statute law (*kanūn*) that consisted of the edicts of sultans (*fermanlar*) and customary law (*örf*). While the Ottoman state and its predecessors actualised the implementation of the *sharī'a*, some scholars nevertheless have rejected the validity of this practice, or at least they refused to recognise that that which is being implemented can be called “God’s law”. Khaled Abou El Fadl describes state *sharī'a* law to be a “contradiction in terms” since the adoption and enforcement by the state of a legal opinion leads it to pass from the realm of divine perfection, as embodied in the *sharī'a*, to the realm of imperfect human agents. Moreover, he argues that it is “an idolatrous paradigm” since a state, by adopting the *sharī'a* as its law, is essentially representing this divine perfection. He expands below:

Either the law belongs to the state or it belongs to God, and as long as the law relies on the subjective agency of the state for its articulation and enforcement, any law enforced by the state is necessarily not God’s law. Otherwise, we must be willing to admit that the failure of the law of the state is in fact the failure of God’s law and ultimately of God Himself.²⁴

In his opinion, *sharī'a* should be a symbolic construct for God’s perfection.²⁵ Following on from this position, if the *sharī'a* is the ideal then its implementation in the form required by God is unattainable, because anything implemented by humans would necessarily be flawed. Before being able to contest this view, it is necessary to understand and analyse the process of interpretation that is necessary for the understanding of God’s law for its ultimate implementation. This process is *ijtihād*.²⁶ This however, is too broad a term to be dealt with in this paper.

The issue of state implemented *sharī'a* should not be looked at in terms of divine law verses human legislation in which the essence of infallibility of the *sharī'a* is unobtainable. Humans are continually struggling to achieve perfection in their lives through following the divine commands. The laws laid down in the primary juridical sources of the Qur’an and

²⁴ Abou el-Fadl, Khaled, *Islam and The Challenge of Democracy*, Princeton University Press, 2004, p. 34.

²⁵ Ibid. p.33.

²⁶ For more on *ijtihād* see: Al-Qarḍāwī, Yusuf, *Al-ijtihād fī al-sharī'a al-islamiyya*, Cairo: Dār al-Qalam, 1996.

Prophetic tradition were comprehensive and all-encompassing, and thus came the division in legal theory of the laws of worship (‘*ibādāt*) and social, financial transactions (*mu’amalāt*) and penal law (‘*uqūbāt*). A distinction has been made between the three in terms of divine vs. human, the first being described as the duties to God, whereas the second are duties to others and the third falls between the two. This is because some of the laws that fall into the third category, such as *ḥadd* crimes, which are violations of claims of God and as such have fixed penalties, cannot be waived by humans and thus have the same immutable nature of the law of worship, whereas others, like *qiṣāṣ* (retaliation), are claims of man and thus are mutable.

In order to follow the commands of worship, the meanings of which have, at times, been interpreted differently by the four Sunni schools but all of which hold equal validity, believers are not required to live in a utopian society. Rather, they should strive to implement them at an individual level in order to mirror the perfection of such rules of a divine nature. Likewise, the same can be applied to the remaining commands which are to be enforced at state level through the judiciary system. Moreover, with the codification of *fiqh* it lost its ethical dimension, as a result, jurisconsults when posed with the question of whether *fiqh* can be described as a set of ethical as well as legal rules, they respond that the books of jurisprudence are not books on morality and ethics. If the implementation of *sharī’a* state law is not achievable then it raises the question of whether the implementation of the *sharī’a* at any level of Muslim society is possible, especially if it is divine perfection that believers are striving for. If not, that would mean a selective application of God’s laws. If the *sharī’a* is an infallible, immutable set of divine regulations then its interpretation, production and implementation through a human agent should be consistent with the essence and principles of the *sharī’a*.

PART II

LAW IN THE OTTOMAN EMPIRE AND THE OTTOMAN JUDICIAL SYSTEM

I. Ottoman Law

The Ottoman Empire implemented the *şeriat* as a legal reality and one of the primary components of Ottoman law, which will be discussed below. While I do not intend to add anything new to the many studies that exist on Ottoman law, in this section I intend to clearly lay out the components of that law which contributed to both its strength and versatility. The importance of the legal system to the Empire is emphasised by Mehmet Akif Aydin: “One of the greatest powers upon which the empire was based was, naturally, its legal system. Had it not established a legal system which was able to contain all of its citizens in unison, it would not have been possible for the Ottoman Empire, which spread over three continents, to gather the members of three religions, more than 20 religious sects, and the equivalent number of ethnic groups under its structure, and survive for approximately 600 years. In this respect, it can be said that Ottoman law had an undeniable role in the long-term existence of the Ottoman Empire, which is one of the most remarkable states in world history, together with its imperial identity and structure.”²⁷

Although it has been considered that during the Ottoman Empire a unique body of Hanafi Ottoman law was created combining two legal systems, one of imperial origin and the other of divine origin, such was also characteristic of the legal system in other Islamic Empires.²⁸ These two sets of laws should not be viewed as a dichotomy nor as competing legal systems, rather as two harmoniously coexisting systems which complemented one another and with the addition of customary law contributed to the legal pluralism that was necessary for an Empire that governed such diverse territories, religions and peoples. While

²⁷ Akif Aydin, M., “Law in Istanbul”, *Büyük İstanbul Tarihi*, Istanbul: İSAM, Istanbul Culture and Art Works Inc., to be published.

²⁸ Even though the terms “Islamic/religious” and “secular” have often been used to describe these two legal systems, Rubin argues that “As far as terminology is concerned, the distinction between secular and religious legal spheres is a later invention, of the post-Ottoman period.” Rubin, Avi, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York: Palgrave MacMillan, 2011, p. 57. Yet, Dora Glidewell Nadolski argues that “The laws (kanun-name) were secular in the sense that they embodied customary law, were codified, and did in fact go beyond supplementing the Shari’a. For example, *hadd* (punishment) was replaced by *ta’zir* which consisted of graduated punishments according to the degree of the crime or according to the economic status of the guilty party.” In “Ottoman Secular and Civil Law” in the *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 8, No. 4 (Oct., 1977), pp. 517-543, p. 520. I have chosen to work with this latter understanding.

the Ottoman period gave way to the development of the sultans' *fermans* (imperial edict) and *örfî hukuk* (customary law), the law was based on the *şeriat*. Moreover, during that period many classical juridical books were published without interference by the state, so Islamic juridical practice maintained independence. In order to understand the Ottoman legal system a brief overview of its three components will be given below:

A. *Şeriat*

The Ottoman Empire began as a small principality established in 679/1281 by Osman I (655/1258-726/1326) in Söğüt, an area formerly governed by the Seljuks who were Turkic peoples who had migrated from Central Asia to the Middle East. During 469/1077-706/1307 the Seljuks had governed Central Asia and Anatolia according to the Hanafi School of law. As a result of it having been well established it was given official status by the Ottoman Sultans. With the conquest of new territories in the Balkans in the fourteenth century and the Middle East in the sixteenth century the Hanafi School also spread to become the dominant legal school in administration, the school curriculum and the courts in these areas.²⁹ The application of the Hanafi doctrine in the courts took place at an earlier period with the appointment of Hanafi *kadîs* by the state and was assured when “a sultanic order was issued in 943/1537 to enjoin the *qâdîs* [*kadî* Ottoman Turkish] in Anatolia and the Balkans (Rûm) not to follow Shafi’i opinions for certain purposes.”³⁰ While *kadîs* were expected to adjudicate according to the most authoritative view of the Hanafi school, the sultan would order that a less authoritative opinion be followed if it was in the greater interests of the Empire and welfare of the people. He would either confirm an existing preference or even abolish an authoritative opinion in favour of a weaker one and by the sixteenth century thirty-two such orders had already been given.³¹

The Ottoman period also gave birth to a wealth of literary jurisprudence in two ways. The first, in the form of legal commentaries and super-commentaries on authoritative legal

²⁹ It should be noted that the Ottomans implemented a system of *madhhab* plurality in conquered territories where the predominant legal school was other than the Hanafi, such as the Shafi’i in Egypt and Syria. There the existing school was preserved with their *kadîs* holding the position of *nâ’ib* (deputy) to the Hanafi *kadî*. See: Behrens-Abouseif, Doris, *Egypt’s Adjustment to Ottoman Rule: Institutes, Waqf and Architecture in Cairo (16th & 17th Centuries)*, Leiden: E. J. Brill, 1994, pp. 69-85.

³⁰ Peters, Rudolph, “What does it mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire” in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. P. Bearman, R. Peters and F. Vogel, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005, p. 151.

³¹ Imber, Colin, *Ebu’s-Su’ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, p.169.

texts such as *al-Hidaya* by al-Marghinani (d. 593/1197) on which the renowned *şeyhülislam* (1545-74) Ebu-s-Su'ud (d. 1574) wrote a commentary called *Sharh kitâb al-buyu' min al-hidaya*. The second, in the form of new legal texts such as Ibrahim al-Ḥalabi's (d. 956/1549) *Multaqâ al-abḥur* and Molla Husrev's *Durar al-hukkâm fî sharḥ ghurar al-aḥkâm* which became legal manuals for judges as well as being commonly used as text books in the madrasas. To this latter category can be added treatise (*risāla*) and *fatwas*. The former was a work that dealt with a single topic while the latter was an authoritative legal opinion given by a qualified jurisconsultant, among the better known fatwas that were compiled into collections were the jurist Qadikhan's (d. 1196) *Fatwas* and the Ottoman jurist Hamdi's *Compendium of Fatwas*.

B. Kanun

Ottoman law was not a pure Ottoman system rather, it contained traces of Turco-Mongolian, Persian, Byzantine, Slavic and Islamic legal traditions. The latter, combined with the laws decreed by the Ottoman sultan (*fermans*) made up the main body of Ottoman law.³² *Kanun* however, was also not an Ottoman invention, rather, in this area the Ottoman legal system had borrowed from other legal systems of Turkish Islamic states in Middle Asia, the Mamluks in Syria and Egypt and the Al-Koyunlu in northern Mesopotamia.³³ Yet it was used since the establishment of the Ottoman state.³⁴ *Kanun* was essentially a body of state legislation that was made up of sultanic and customary law. Its practice had historical precedence in Islamic legal tradition in which the ruler had the authority to rule on matters not dealt with in the *şeriat*.

An account by the Ottoman historian Aşıkpaşazade gives an insight into the proclamation of *kanun* by Osman Gazi,³⁵ the founder of the Ottoman principality and is demonstrative of the early tensions between *şeriat* and *örf* as follows:

³² For the influence of these on the Ottoman legislative and juridical system see: Koç, Yunus, "Early Ottoman Customary Law: The Genesis and Development of Ottoman Codification" p. 92-101, in *Shattering Tradition: Custom, Law and The Individual in the Muslim Mediterranean*, ed. Walter Dostal and Wolfgang Kraus, London, New York: I.B. Tauris, 2005, pp. 75-121.

³³ Schatch, *An Introduction to Islamic Law*, p. 91.

³⁴ Such as the *kadis* (*kadılıkuzat* and *kadileşker*) of the Anatolian Selcuk Empire on which the Ottoman *kazaskers* were modelled. Uzunçarşılı, İsmail H., *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941 p. 132. It was also influenced by the administrative, economic and military systems of the Abbasids, Selcuks and Ilkhanids.

³⁵ Osman Bey, the leader of the Kayı tribe of Turkomans was the founder of the Ottoman Principality at Söğüt in the approximate year of 1300 following the collapse of the Seljuks of Anatolia.

“A *kâdî* and *subaşı* (police superintendent) were appointed. A market was opened and a sermon was delivered after the Friday prayer. And these people began to ask for *kanun* to be established. A person came from Germiyan³⁶ and said, “Sell the *bac* (market dues) of this market place to me.” The people answered, “Go to the Khan.”³⁷ That man went to the Khan and repeated his words. Osman Gazi said “What is a *bac*?” The person answered “Whoever comes to sell something in this market will thereafter give me *akçe*.” Osman Gazi said “Do the people of this market owe you something?” The man said, “My Khan! This is a *töre* (custom) and it is in use in all cities and the rulers take it.” Osman Gazi said, “Was it ordered by God or did the rulers order it?” Once again the man said “It is a *töre*, my Khan, and it has been in use for a long time.” Osman Gazi got angry with the man and said, “When someone earns money why should other people have a share in it? The one who earns it owns the money. I did not put money in his trade and so I cannot ask him to give me money. O man! Go away and do not speak these words any more to me or I will punish you.” This time the people said “My Khan it is an *âdet* that when a person watches a market place he is expected to receive some money from the traders.” Osman Gazi said, “Since you put it like this, anyone who brings goods to the market and sells them will give two *akçes*, if he does not sell them he will not contribute any money.” And he added, “Whoever breaks my *kanun* may God break his religion and his world...And may God be pleased with whoever follows my *kanun*. And if in place of this *kanun* another *kanun* is placed then may Allah be pleased with whoever placed it and implemented it.”³⁸

While the sultan was careful not to issue *kanun* that contradicted or was seen to be abrogating rulings of the *şeriat*, there were also checks to the process in the persons of two representatives of Islamic law in the Imperial Chancery and the *şeyhülislam*. At the head of some *kannunames* the phrase “*şer’i şerife uygundur*” (compatible with the noble *şeriat*) was written. The latter was also not reluctant to oppose *kanun* issued by the sultan when it was seen to be in conflict with the regulations of the *şeriat*. In one instance, Ebu’s-su’ud described in a *fetva* that ‘*Ne meşru olan nesneye emr-i sultani olmaz*’ (a non-legal subject cannot be the

³⁶ Germiyan was a principality established in western Anatolia following the collapse of the Anatolian Seljuk Empire in the early fourteenth century and became part of Ottoman territory in the first half of the fifteenth century.

³⁷ Khan (*Han* in Ottoman Turkish) was a title of the Ottoman sultan.

³⁸ Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri: Osmanlı tarihinin ana kaynakları olan eserlerin mütehassıslar tarafından metin, tercüme veya sadileştirilmiş şekilleri külliyatı*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1925, p. 104.

sultan's order) indicating the clash of a sultan's ruling with the *şeriat* on the right of *musta'mins* (a protected non-Muslim foreigner who enters Muslim lands for less than a year) to be witnesses.³⁹ Ebu's-su'ud is considered to have brought the two bodies of law of differing origins into conformity with one another through issuing fatwas regarding the Ottoman fiscal institution of land law and that of the Islamic concept of *vakıf*.⁴⁰

Kanun was made up of two essential elements: *ferman* and *örf* as will be expanded on below.

1. *Ferman*

Ferman was the general name given to any order or edict of the sultan and more specifically to an imperial edict bearing the imperial cipher (*tuğra*)⁴¹ that was issued from either the Imperial Council (*Divan-i Humayun*) or the Sultan's Council. The word *ferman* could also be used synonymously with *emir* and *hüküm* in phrases such as *emr-i âlî*, *emr-i şerîf*, *emr-i pâdişâhî*, *emr-i münîf-i vâcibü'l ittibâ'*; *hüküm-i şerîf* and *hüküm-i cihân-mutâ'*.⁴² Fermans were not restricted to the sultans but were also known to have been issued by imperial princes serving as governors in addition to the walis of Ottoman Egypt and those pertaining to the sultan could be issued by high officials (i.e. the Grand Vizier, the *defterdars* and the *kazaskers*) in the sultan's name.⁴³

Fermans were divided into two categories. The first is *emr-i şerîf* (the imperial decree) containing the *tuğra* of the sultan. The second, *hatt-ı humayunla muvaşşah* (the *ferman* decorated with the Imperial handwriting) containing the *tuğra* with the addition the sultan's handwriting.⁴⁴ To demonstrate that they were of imperial importance they were often illuminated, adorned with motifs and were dusted with gold powder. The *fermans* contained five parts: the word *ferman* or its equivalent, the name and title of the person it was given or sent to, the reason why it was issued with a clear explanation of the sultan's order, the

³⁹ Aydın, Mehmet A., *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1985, p. 63.

⁴⁰ Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, p. 24, 269-72.

⁴¹ The *tuğra*, first used by Sultan Orhan in 1324 in the form of a signature, was a symbol of the Ottoman state appearing on money, official documents and buildings, and stamps for example. It contained features such as the name of the sultan, the name of the sultan's father, the title *han* and *şah* were also added with time as well as the term *el muzaffer daima* (the eternal victor) which was added in Sultan Murad I's reign. For more information see: Derman, M., Uğur, "Tuğra", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, vol. XXXI, pp. 336-339.

⁴² Kütükoğlu, Mübahat S., "Ferman", *DİA*, vol. XII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, pp. 400-406, p. 400.

⁴³ Heyd, Uriel, "Farmân- Ottoman Empire" *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, vol. II, Leiden: E. J. Brill, 1965, pp. 803-806, p. 804.

⁴⁴ Somer, Nihal, *Osmanlı Fermanları*, Ankara: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dairesi, 1992, p.20.

imperial supplication for the successful fulfilment of the order by the official and the date and place the *ferman* was written.⁴⁵ As regards the contents of the *ferman*, these varied from “administration, military affairs, finance, judicial decisions, etc. Some are communiqués on Ottoman victories, travel permits, safe-conducts, permits for foreign ships to pass through the Straits, courier orders, etc. Many *fermans* which contained rules of general applicability became ‘regulations’ (*kānūn*) and were incorporated in *ḳānūnnāmes*...”⁴⁶

Fermans also contained a phrase stating that they conformed to the *ṣeriat* and previously established *kanun*. They were issued upon the decision of the Imperial Council and the sultan’s orders according to the circumstances and thus were particular to that ruler and had to be confirmed by their successor.

2. *Örf*

In the Ottoman era *örf* in legal terminology referred to the authority of the sultan to manage and enforce. The term *örfî hukuk* was also a name given to the law that was composed of sultanic orders and *fermans*.⁴⁷ The term *örf* also appeared in expressions such as *ṣer’ ve ‘örf* or *ṣer’ ve kanun* as synonymous to *kanun*, and *‘örf-i padişahi* and *‘örf-i sultani* as referring to the sultan’s orders. Likewise, the term *‘âdet* is also generally used synonymously with *örf* as was referred to in Ottoman legal texts using expressions such as *‘âdet-i qadîme* (ancient usage), *‘âdet üzere* and *‘âdeti* (according to custom) and *kanun-ı kadîmdir* (it is ancient law).⁴⁸ *Örf* was essentially one of the two components of *kanun* law, yet it should not be considered a law with a secular structure countering the *ṣeriat*, nor as limitless sultanic power, rather, it was a wide legal authority within the boundaries of necessity conceded to the sultan in certain areas which were not addressed by the *ṣeriat*.

During the early years of the Ottoman Empire, territorial expansion to the north encapsulating Egypt, to the south-east the provinces of Anatolia and the European provinces to the east led to the incorporation of existing legal traditions, be they Mamluk, Seljuk, Byzantine, Slavic or Venetian. For reasons of practicality and to retain the legal status quo, certain established local laws and judicial practices of these newly conquered territories, especially those related to tax, administration and private law, were retained and incorporated

⁴⁵ Ibid. pp. 19-20.

⁴⁶ Heyd, Uriel, “Farmān- Ottoman Empire”, p. 805.

⁴⁷ Akman, Mehmet, “Örf: Osmanlı Devletinde”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, vol. XXXIV, pp. 93-94, p. 93.

⁴⁸ Koç, Yunus, “Early Ottoman Customary Law”, p. 81.

into the Ottoman law of those areas and was therefore classified as *örf* (customary law). The incorporation of local customs into the main body of law was possible due to the Hanafis' recognition of custom as a source of law in the instance of lack of rulings or only general rulings in certain areas of Islamic law. Customary practice that was sanctioned by state authority became *örf* and thus, from the early years of the Ottoman Empire the legal system was made up of *şeriat* and *örf*.⁴⁹

The word *örf*, as a recognised component of Ottoman law, appeared as early as the reign of Mehmed II (1451-1481) (also known as the Conqueror) and was mentioned by the historian Tursun Bey in his account of the Caliph in *Tarih-i Ebü'l-Feth* (The History of Mehmed the Conqueror). He defined it as "If that measure does not reach to that standard of power and is based on merely a rational positioning- like that of Cengiz Khan's positioning – for the order of this world, then it is attributed to its cause (or source?) and named *siyaset-i sultanı* (the policy of the sultan) and *yasağ-ı padişahı* (the prohibition of the sultan). In our custom we call this *örf*." ⁵⁰ In the account it can be noted that it was the Ottoman policy to institute the *şeriat* among the conquered peoples while maintaining *örf* in areas such as land and taxation laws because it was considered to be more beneficial to do so, as a result, *örf* was not a consistent set of laws throughout the Empire but rather varied according to place. This policy can be seen following the conquest of Morea in Tursun Bey's account:

"In short, all of the fortresses in the Morea submitted, and the monasteries and churches were converted into mosques. The remaining population was maintained intact and made subject to religious (*şarī'*) and customary (*'urfī*) taxes. *Sancağ begs*, *kādīs*, garrison commanders, *subaşı*s and *sipāhīs* were appointed; and the country was brought under firm Ottoman control." ⁵¹

Writing in the vein of the *pandnāme* (the book of wisdom) literary tradition, especially influenced by Nasir al-Din's *Ahlak-i Nasīrī*, the historian went on to argue that all authority was in the person of the sultan and as such peace and order in society were directly linked to him. He argued that "without summary punishment (*siyâset*-symbolised by the

⁴⁹ Çağatay, Neşet, *İslam Hukukunun Ana Hatları ve Oslamlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Ugulamaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, p. 630.

⁵⁰ Bey, Tursun, ed. Mertol Tulum, *Tarih-i Ebu'l Feth*, Istanbul 1977, p. 12.

⁵¹ İnalcık, Halil and Murphey, Rhoads (trans.), *The History of Mehmed the Conqueror by Tursun Beg*, Biblioteca Islamica, Minneapolis & Chicago: 1978, p. 44.

sword) oppression cannot be prevented nor justice established”⁵² and that both *kanun* and *örf* were justified for the prevention of turmoil and anarchy (*fetret ve fesad*) and that *örf* was a logical legal component. He mentioned necessary qualities of the ruler such as forbearance when determining punishments⁵³ as well as putting “great emphasis on the need for the king’s justice and protection of the *re’āyā*’ masses as the foundation of political stability.”⁵⁴ Thus, *kanun* replicated *şeriat* while integrating them with new legal edicts. Some scholars consider that the law codes of the *kanunname* do not fall within the bounds of the *sharī’a* and are rather left to sultan’s discretion alone, thus the sultan’s custom (*örfi-sultani*) and its product of such a law in the form of *kanun* and *kanunname* are the products of a separate secular legal system.⁵⁵

The harmonious coexistence between the two can best be observed through their application in the courts which dealt with cases relating to both *kanun* and *şeriat*.⁵⁶ Yet, when laying down the law based on *örf*, care was taken to avoid conflict with the *şeriat*, although this was not always to be the case since it often filled the gap in the areas of criminal, tax and public law.⁵⁷ Upon analysis of documentary evidence, it is understood that local customs and tradition were maintained in newly conquered territories in the areas of religious foundations, taxation, class status, administrative organization and military categorisation.⁵⁸ For example, when taxes like *zekat*, *öşür*, *harac* and *cizye* did not cover the state expenditures, other taxes under the title of customary taxes (*tekâlif-i örfiyye*) were placed.⁵⁹ It likewise influenced areas of family law in issues relating to marriage, divorce and engagement. Even in areas such as

⁵² Ibid. p. 21.

⁵³ Ibid. p. 22

⁵⁴ Ibid. p. 17

⁵⁵ Such as İnalçık 1993a, 319-25; Köprülü 1983a, 15-35; Barkan 1945, 13, as referenced in Bilen, İlhan, *Osmanlı Hukukunda Örfün Yeri (Klasik Dönem)*, Ankara: Tez (Yüksek Lisans), Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, pp. 76-77.

⁵⁶ This system was to continue until the reforms of Mahmoud II (r. 1808-1839) when in 1834 he was to decentralise the office of *şeyhülislam* and restricted his jurisdiction of the *şeriat* courts to matters concerning *şeriat* and consolidated during the *tanzimat* reforms (1839-1876) with the establishment of a new court system which took the form of the *nizamiye* (regular) courts. Rubin argues that: “...from the outset of the *tanzimat* until the demise of the Ottoman state, the *Nizamiye* and the *Şeriat* courts were neither antithetical nor competing “legal systems,” as historians have often presented them, but rather two entwined components of a single judicial system converging in some aspects and departing in others.” Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts*, p. 55.

⁵⁷ Akif Aydın, Mehmet, *İslam - Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1985, pp. 62-65.

⁵⁸ İnalçık, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, pp. 181-182.

⁵⁹ Akif Aydın, M., *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Düzey Matbaa, 2005, p. 77.

inheritance, where the *şeriat* predominated, traces of *örf* (local custom) and *âdetler* (traditions) can be observed in the *fermans* and *kanunnâmes* of the sultan.⁶⁰

The sultan's use of *örf* could be seen in *fermans* (imperial edicts), *hatt-ı hümayun* (imperial decree/mandate of the sultan sent to the Grand Vizier for execution), *hüküm* (judicial decision) and *irade* (decree) and was emphasised with the expression “buyurdum ki” (I have decreed/ordered that). By Yavuz Selim's reign the sultan's ability to rule according to *örf* was restricted as the power of the *seyhülislam* increased.⁶¹ The powers of the sultan were not arbitrary, rather, they remained within the framework of the *kanun*, custom and traditions. Some rulings by the sultan deemed to contradict the *şeriat* were changed in Sultan Süleyman's time, as occurred with those from Beyazıt II's reign and from the sixteenth century on the *şeriat* was employed to a greater degree alongside the increasingly used *seyhülislam*'s *fetvas*. A *ferman* sent to İbrahim Paşa stated that contradiction of the *şeriat* and *kanun* deserved punishment. Nevertheless, at times the *fetvas* of the *seyhülislam* contradicted custom, such as Ebu's-su'ud's *fetva* declaring coffee morally reprehensible and banning coffee-houses.⁶² In this case, political necessity took precedence over custom as it is most likely that coffee houses were seen as potential dens for subversion and thus a risk to public order and the sultan's authority. In the field of criminal law and judicial matters, without taking into account certain exceptional cases that were the result of the sultan's intervention or abuse by the administration, different applications of Islamic criminal law were effectuated.⁶³ Rebellion (*bağy*) can be given as an example of this, for which the death sentence was applied as well as *ulül-emr tazîr*.

By the end of the fifteenth century *örfî hukuk* started to lose the initial strength that it had enjoyed during Mehmet II's reign (855/1451-886/1481).⁶⁴ From the seventeenth century *şeriat* came to predominate and this was reflected in the language of the *kanunnâmes* in which the term *şeriat* replaced the terms *örf*, *âdet* and *kanun* which had appeared more frequently than the term *şeriat* from the fifteenth century up until that time.⁶⁵ Even Mustafa II requested

⁶⁰ Barkan, Ömer Lütfi, *Türkiye'de Sultanların Teşrii Sıfat ve Selahiyetleri ve Kanunnâmeler*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947, pp.716-717.

⁶¹ İnalçık, Halil, 'Padişah, *İslam Ansiklopedisi*, XI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, pp. 490-495.

⁶² Imber, *Ebu's-Su'ud*, pp. 93-94.

⁶³ Bilen, *Osmanlı Hukukunda Örfün Yeri*, p. 74.

⁶⁴ Yunus Koç argues that: “In the beginning, therefore, it was the ‘örf’ which had the upper hand over shari’a in the political and administrative system of the Ottoman state, at least until the second quarter of the sixteenth century.” In Koç, “Early Ottoman Customary Law”, p. 78.

⁶⁵ Koç, “Early Ottoman Customary Law”, p. 83.

that the word *kanun* be removed from the phrase “*şer ve kanuna uygundur*” that had long been used in edicts.⁶⁶ Yet *örf* was not altogether replaced as a source of law, but retained its importance even during the era of the codification and reform of the legal system brought by the *tanzimat* (1839-1876). Moreover, in *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, the first officially codified legal text of the Ottoman Empire, a lot of articles on *örf* can be found, such as “custom is preponderant” (*âdet muhakkemdir*).⁶⁷

In short, Ottoman law was a harmonious combination of *şeriat* and *kanun*, the latter of which comprised of *örf* and *fermans* which supplimented those areas of law not specifically treated within the *şeriat* in the early period. These were not alien elements, but rather familiar components of a wider Turkic-Islamic legal tradition.

As for the Empire’s judicial system, Ottoman law was determined by it. It was a system that found its roots in the systems of its predecessors, the early Islamic dynasties of the Abbasids and Ummayyads as well as the pre-Islamic Turkish dynasty of the Great Seljuks. While similarities in structure followed on in the Ottoman version, its characteristic of being a three-tiered judicial system, (community level, *kadı* courts, *Dîvân-ı Hümayûn*) accorded it great flexibility when dealing with criminal issues. The role of the *Dîvân-ı Hümayûn* was of particular relevance to this study because it dealt with issues that were not encompassed by the provisions of the *şeriat*, and cases of a more complicated and serious nature that the *kadı* courts could not or were reluctant to judge upon. As a result, many cases relating to social unrest, comprising of brigandage and rebellion and their related crimes, found their way to the *Dîvân-ı Hümayûn* as will be noted below.

I. The History of the Judicial System

During the period of the rightly guided caliphs, the *hakam* (arbitrator) of the pre-Islamic era was replaced with the *qadi* (Muslim judge) who oversaw the implementation of Islamic law. Yet, even during the early Islamic dynasties the role of the *qadi* was that of an official of the state and so his duties were not restricted solely to the religio-judicial realm, as Abramski-Bligh explains:

“In the Umayyad and early ‘Abbasid period, the office of *qadi* had not yet been rationalized as a clearly religious-judicial post. *Qadis* were frequently assigned a

⁶⁶ Bilen, *Osmanlı Hukukunda Örfün Yeri*, p. 52.

⁶⁷ The 36th article of the *Mecelle*. Similarly, articles 38, 40, 41, 43, 44, 45 deal with custom.

variety of non-judicial functions, and 'ulama' would often receive dual or multiple appointments to administrative as well as judicial or religious positions. Furthermore, not every *qadi* was a genuine 'alim.⁶⁸

The Umayyad era (40/661-132/750) saw the creation of an official office of the *qadi*, but in terms of judicial authority he was no more than a *na'ib* (delegate/deputy) to the ultimate law-maker, the caliph. He was a state official, and as such, was appointed and dismissed by the provincial governor who was in charge of legislative and judicial affairs in his province and could even delegate his own judicial authority, although this was rare. This situation altered under the patronage of the Abbasids (132/750-655/1258) with the formation of judicial institutions and the development of a judicial hierarchy. Yet, the judicial personnel were retained from the Umayyads for reasons of practicality. Moreover, their policies of centralisation resulted in a shift in political authority over the judiciary from the provinces with the first *qadi* receiving his position by direct royal appointment under al-Mansur (r. 136/754-158/775) and was later to become an established practice. The centralization of the judicial system also prompted the creation of the influential office of *qadi al-qudat al-dunya* (chief justice) in 170/786 by the 'Abbasid Caliph Harun al-Rashid (r. 169/786-193/809),⁶⁹ resulting in the chief *qadi* being described as more influential than the viziers during the late Abbasid period although this was to change in the tenth century.⁷⁰ Throughout this period, jurists were generally financially dependent on royal and government patronage, a position that in addition to increasing wealth, could be accompanied by an increase in social standing. Patronage, as a significant means for religious scholars to advance in the hierarchy, continued into the sixteenth century, whereas the rulers depended on them for their legitimacy since the latter possessed the legal authority.⁷¹ Nevertheless, as delegates to the civil authority, the sultan was free to restrict his competence.

At approximately the same time, the mid second/eighth century, a separate court referred to as *mazālim* (literally boards of grievances, or Courts of Complaints) was established on the caliph's bequest to deal with civil and criminal cases of a more serious

⁶⁸ Abramski-Bligh, Irit, "The Judiciary (*Qadis*) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35, Leiden: Brill, 1992, pp. 40-71, p. 41.

⁶⁹ Zubaida, *Law and Power*, p. 41.

⁷⁰ Abramski-Bligh, "The Judiciary", p. 61.

⁷¹ As argued by Gibb and Bowen in *Islamic Society and the West*, Vol I, Part II, p. 150 and N. Itzkowitz in 'Eighteenth-Century Ottoman Realities', *Studia Islamica*, vol. XVI (1962), pp. 73-95. Taken from Faroqhi, Suraiya, 'Social Mobility among the Ottoman 'Ulama in the Late Sixteenth Century', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 4, No. 2 (Apr., 1973), pp. 204-218, p. 208.

nature as well as to rectify wrongs committed by state officials. In the formative period they were initially used as substitutes for *sharī'a* courts in regions where the latter had not yet been established and later, as a substitute due to the lack of qualified personnel. There was however, jurisdictional overlap between the two with, for example, *sharī'a* judges being appointed to *maẓālim* courts.⁷² The two courts were maintained during the early Ottoman period although later efforts were made to eradicate the dichotomy,⁷³ one being the codification of *kanun*, as will be discussed below.

Up until the era of Khaṭīb al-Baghdādī (d. 463/1071), the jurisdiction of a court was in the hands of a single judge. This was the preferred system according to the Maliki's and Shafi's due to the risk, in the case of shared jurisdiction, of the prolongation of cases in the event of a disagreement among the judges on for example, cases ruled by *ijtihād*. Yet, the Hanafis resolved this with the appointment of a *wakīl* who would intervene in the case that a judgement could not be decided upon.⁷⁴ Nevertheless, the appointment of multiple judges to one court was rare and cases documented are few. The fragmentation of the Muslim lands and the creation of separate Islamic dynasties influenced the direction and the development of the judiciary, with the increasing specialisation of the *qadī*'s office as one of the legal institutions becoming exclusively bound to the doctrinal and ideological realm. This was unlike the earlier period before the centralisation of the judicial system when the post was combined with functions as diverse as tax collectors, chiefs of police and preachers.⁷⁵ Yet, the latter were removed from the judges' responsibilities as their functions were finally defined by the beginning of the third/ninth century.⁷⁶

Another important decision making organ was the *Dīvān* (specifically the Sultan's Council) which came to be known as the *Dīvān-ı Hümayun* (Imperial Council) in the Ottoman era and was the highest executive and judicial organ of the Ottoman government from the mid-15th to the mid-17th centuries, and was second only to the Sultan in importance. In terms of its judicial functions, it was essentially the High Court of the Empire. It was based on a similar system in place among the Turkish Dynasties prior to their conversion to Islam. It was later continued by the Turkic-Islamic states and, influenced by the councils of the Abbasids

⁷² Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 100-101.

⁷³ Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973, pp. 1-2.

⁷⁴ Akif Aydın, M., "Mahkeme", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, vol. XXVII, pp. 338-344, p. 339.

⁷⁵ Abramski-Bligh, "The Judiciary", pp. 43-49.

⁷⁶ For a comprehensive study of the pre-Ottoman judicial institutions see: Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1960.

such as those of the imperial court and the *mazālim* council, a new concept of the *Dîvân* was created. An organ resembling the *Dîvân-ı Hümayun* was first established by the Great Seljuks and was continued under the Seljuks of Anatolia.⁷⁷ It later acquired its basic framework and characteristics during the reign of Sultan Murad II (r. 824-848/1421-44 and 850-855/1446-51), reached its full development under Sultan Mehmet II (855/1451-886/1481) and attained its institutional structure during Sultan Süleyman I's reign (926/1520-974/1566). By the mid-17th century the *Dîvân-ı Hümayun*'s functions started to be taken over by the Gran Vizier and thus it gradually lost its legal decision making authority.

It is on the basis of the above historical development that the Ottoman courts emerged. While certain changes were introduced, other aspects remained the same, such as the nature of the court system in which judicial authority lay, in the legal institutions and staff, even if they did not enjoy autonomy from the political authority of the state due to their position resembling that of other officials in the government administration.

II. Structure

The Ottoman legal system was three-tiered, community - regular (*kadı*) courts - *Dîvân-ı Hümayûn* (the Imperial Council). A large proportion of disputes were dealt with at a local level before reaching the courts. Thus, the population was given a certain amount of autonomy in the administration of their judicial affairs by using its arbitral organisation, be it in the corporate tribunals of guilds, tribes, *ashraf* (descendants of the Prophet) or communities. Summary judgements and punishments were also carried out by soldiers, police and market inspectors and often without a *kadı*'s order.⁷⁸ Moreover, in some Ottoman provinces, such as Aleppo, the tribunal of the pasha (governor) took second place in importance to the *sharī'a* courts. He took on the role of *hakimü'l örf* or *hakimü'l siyasa* (administrative judge) who oversaw cases not covered by the jurisdiction of the *şeriat*, such as state security, although in practice it covered cases related to penal and family law.⁷⁹

Ottoman *mazālim* tribunals adopted the institutions and practices of the Mamluks. They eventually became *siyāsa* tribunals (the equivalent to the *Dîvân-ı Hümayûn*) dealing

⁷⁷ Mumcu, Ahmet, "Divân-ı Hümayun", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, vol. IX, pp. 430-432, p. 430.

⁷⁸ For more on alternatives to the *sharī'a* courts for dispute resolution see: Ergene, Boğaç A., "Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)" in ed. Rudd Peters and Bernard Weiss, *Studies in Islamic Law and Society*, Leiden, Boston: Brill, 2003, pp.170-188.

⁷⁹ Quoted by Marcus, Abraham, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Colombia University Press, 1989, in Zubaida, *Law and Power*, p. 69-70.

with cases that the provisions of the *şeriat* did not encapsulate. The existence of different institutions upon which particular judicial authority was conferred has led to the criticism of the: “existence side by side of divergent and overlapping jurisdictions”.⁸⁰ However, this is not a precise analysis of the functions of the *Dîvân-ı Hümayûn*, which in essence dealt with two types of cases. The first, were retrials of court verdicts given by the *kadıs*, although such reviews were only possible with the sultan’s permission. The second, were cases that required authoritative interpretation of legal principles and injunctions, cases of a more complicated and serious nature that the regular *sharī’a* courts could not or were reluctant to judge upon. Moreover, the judges that ruled in the cases at the *Dîvân-ı Hümayûn* were bound to the same legal procedure as the *kadıs* and *nâibs* in the regular courts.⁸¹ Thus, the multiple layers of the judiciary served as complementary and mutually supportive institutions.

As regards the Ottoman judicial hierarchy, it can be looked at in a pyramidal structure with the *şeyhülislam* at the top, the *kazaskers* of Rumelia and Anatolia, the *kadı* of Istanbul and the *kadıs* of the eight most important cities coming after and the *mollas* (senior *kadiships*) preceding, with the rest of the *kadıs*, those appointed to the small towns, at the bottom. The highest religious office in the Empire was that of the *şeyhülislam*. Like the rest of the *kadıs*, he was chosen by royal appointment from among the *muderrises* until the sixteenth century. He was the head of the religious scholarly class and as the senior mufti was in charge of the Hanafi muftis appointed to every important town and city as well as locally appointed muftis of the other Sunni schools of law were such to predominate over the official Hanafi school in a given area. The *kazaskers* were members of the Imperial Council (*Dîvân-ı Hümayûn*) and were responsible for the appointment of *kadıs* to the principalities divided as follows by the *kazaskers* of Rumelia for the European provinces and by the *kazaskers* of Anatolia for the Asian provinces and Egypt.⁸² The *kadı*, who was Hanafi, would appoint *nâibs* from the local religious scholars who would represent the other Sunni schools.

This hierarchy was linked to a system of qualification and education. The *kadıs* were appointed from the *muderrises* and the rank and salary often depended on the prominence of

⁸⁰ Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part II, p. 116.

⁸¹ For more on the *Dîvân* see: Mumcu, Ahmet, *Divan-ı Hümayun*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007; Akif Aydın, Mehmet, “The Ottoman Legal System,” in E. İnsanoğlu (ed.), *History of the Ottoman State, Society and Civilisation*, 2 vols. Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), 2001, vol. 1, pp. 431-489, especially pp. 456-458.

⁸² For a good overview of *kazaskers* see: Uzunçarşılı, İsmail Hakk, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, pp. 151-160.

the *medrese* at which they taught.⁸³ By Suleiman's reign candidates for high judicial positions had to pass through twelve schools in fixed order, first as students, then as professors. Whereas the lower ranking scholars occupied positions as ordinary *kadıs*, *nâibs* or mosque functionaries. As the executors of the *şeriat* within the Empire they were under the domination of the political authority of the state. Yet state authority, as well as the rigid judicial hierarchy of appointments diminished with distance from the imperial capital with Cairo religious scholars being the most autonomous. By the seventeenth century the formation of a religious aristocracy could be seen, as appointment for high posts based on qualification and knowledge of the law, such as *mollas* and top professorships at elite madrasas, was replaced by nepotism and the buying of posts, a situation which continued until the nineteenth century reforms.

The structure and composition of the Ottoman *sharī'a* court was similar to that of the *kadı's* court that had taken shape at the end of the second century (ca. 800-815 AD). From among the main functionaries of the court the one indispensable element was the *kadı*,⁸⁴ who was appointed for life, whereas appointments to districts would vary from one year to twenty months depending on the location.⁸⁵ He was not appointed merely as a judge, although that was his primary role, but also acted as mayor and chief of police.⁸⁶ Moreover, his role was not restricted to passing judgements on cases and the settlement of disputes. Rather, he was concerned with civil contracts, overseeing mosques and *vakıfs* in his area, making appointments to professorial posts in the madrasas and that of imams, and significantly, he oversaw the conduct of the administration, acted as mediator and arbiter between the peasants and the *sipahis*⁸⁷ and acted as interim governor of a province or city.⁸⁸ They were also designated different titles depending on their appointments according to their hierarchy (*el-kadı el-a'la*, *el-kadı el-esfel*), location (*kadı'l-misr*, *kadı'r-rusdak*) and particularisation such

⁸³ The madrasa system was the means by which religious scholars moved through the scholarly hierarchy. It was a strictly stratified system in which teachers would pass through the following madrasas in a set order ranked from lowest to highest: *hâşiye-i tecrid*, *mißtâh*, *kırklı*, *hâric*, *dâhil* and then the eight famous madrasas *şahın-ı semâniye* attached to the mosque of Sultan Mehmed II. See Table 6 in İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Phoenix, 1973, p.170.

⁸⁴ For a brief but sound overview of the Ottoman *kadı* see: Ortaylı, İlber, *Osmanlı Devletinde Kadı: hukuk ve idare adamı olarak*, Ankara: Türkhan Kitabevi Yayınları, 1994, especially pp. 7-48.

⁸⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin İlmiye Teşkilatı*, p. 94.

⁸⁶ Akgündüz, Ahmed, 'Shari'ah Courts and Shari'ah Records: The application of Islamic Law in the Ottoman State', *Islamic Law and Society*, Vol. 16, No. 2 (2009), pp. 202-230, p. 204

⁸⁷ Singer, Amy, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994, p. 127.

⁸⁸ Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, p. 125.

as a judge whose function it was to hear disputes in the army (*kadı 'l-cund*, *kadı 'l-asker*) and a judge of the mosque (*kadı 'l-mescid*).⁸⁹ Yet these designations were not static in so far as it was known that the city judge would at times adjudicate on cases in the villages in person.⁹⁰ It should be noted that in this category can be placed the district judges (*molla vekili* or *kadı vekili*) who were appointed as deputies in various subdivisions (*nahiye*) by the authority of the provincial *kadis* who in turn were appointed by the chief justice. The responsibilities of the deputy judges resembled that of the *kadı*, and they additionally dealt with more ordinary cases. His authority differed from that of other officials within the state bureaucracy because he implemented both secular and religious authority and thus gave them greater freedom. In spite of the *kadı*'s standing, he was not above criticism from contemporary historians and poets for corruption and debauchery,⁹¹ although the *kadis*' enrichment through bribes in court cases⁹² was unusual due to constraints such as the censor of local rival religious scholars, or the implementation by the *kadı* of customary law or a mufti's fatwa.⁹³

Among the other main functionaries of the court the clerk, the *hâjib* (court chamberlain), *şuhudülhal* (expert witnesses), *kâtibler* (notaries and scribes), *su başi* (the police), *vakîl* (agent), the *kâsim* (divider of inheritance) and a *mutarjım* (dragoman) can be mentioned.⁹⁴

The *Dîvân-ı Hümayûn* (Imperial Council) consisted of the Vezir-i âzam (Grand Vizier) who presided over the proceedings when the sultan was absent, the vezirs, the *kazasker*, the *nişancı*, and the *defterdar* in descending order of hierarchy.

1. *Padişah* (the sultan): the sultan would preside in person but by the sixteenth century he withdrew from heading proceedings although he remained the top authority.

⁸⁹ Akif Aydın, "Mahkeme", pp. 339-340.

⁹⁰ Hallaq, W. B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 81.

⁹¹ Zubaida, *Law and Power*, p. 47-51. For more on corruption see: Ergene, Boğaç A., "Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire", pp. 102-124. For information about the lack of judicial independence in Ottoman commercial trials in Islamic courts in the 17th century see: Kuran, Timur and Lustig, Scott, "Structural Inefficiencies in Islamic Courts: Ottoman Justice and its Implications for Modern Economic Life," in *Economic Research Initiatives at Duke Working Papers Series*, Paper 52, July 22, 2010.

⁹² For one such detailed example in early 19th Century Ottoman Egypt see: Lane, E. W., *An account of the manners and customs of the Modern Egyptians written in Egypt during the years 1833-1835*, The Hague: East-West Publications, 1836, p. 120-122.

⁹³ Zubaida, *Law and Power*, p. 65. For more on the subject of correct conduct see Azad, Ghulam Murtaza, "Conduct and Qualities of a Qadi", *Islamic Studies* vol. 24, spring 1985, pp. 51-61.

⁹⁴ For more details about court functionaries see: Jennings, Ronald C., "Kadı, Court and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System", *Studia Islamica*, No. 48 (1978) pp. 133-172, especially pp. 137-169.

Nevertheless, he could still attend secretly from behind a grated window to check the fairness of the trials.⁹⁵

2. *Vezir-i Âzam* (the Gran Vizier): his legal functions were clarified during Mehmed II's reign. He was the most important functionary as it was his responsibility to preside over the proceedings as the sultan's *vekil* (representative). As such, his powers were restricted by the sultan's authority.

3. *Kubbealtı Vezirleri* (under the dome viziers): were the viziers in conference and were referred to as such in reference to their meeting place in the Topkapı Palace. Although they attended the Imperial Council their authority was not as wide as that of the Grand Vizier. Rather, their role was a purely advisory one, but they did act as a balance along with the other members of the Council to the Gran Vizier. Their presence was considered second in importance to the latter.

4. *Kazaskerler* (literally judge of the soldiers): they took their place as members of the Council during its period of development and came after the viziers in the hierarchy of importance. They played the most significant role in resolving *şeriat* cases of the Council and also represented the *şeyhülislam* in his absence.

5. *Nişancı* (literally meaning sealer): also referred to as *müfti-i kanun* because his opinion was weighty in matters concerning customary law. It became an established position in the Council by the second half of the fifteenth century. While he was known to be the sealer of royal *fermans*, one of his other most significant responsibilities was to prepare *fermans* from the Council, not to mention heading the Council's bureaucratic services.

6. *Defterdarlar* (financial administrators): named as such because they were originally in charge of the *defters* (tax registers) a position established at the end of the fourteenth century. The position was extended to include wider powers in the areas of finances and the *başdefterdar* as the minister of finance would attend the meetings along with two other financial administrators.

7. *Rumeli Beylerbeyi* (the governor-general of Rumelia): he was at the head of military affairs, a position that emerged along with the Anadolu equivalent at the end of the fourteenth century and joined the Imperial Council in the early sixteenth century. His role was

⁹⁵ İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, p. 90.

an exceptional one, since he could not have an appointment in the capital, he did not attend the meetings with frequency.

In addition to the permanent members of the Imperial Council mentioned above, the *yeniçeri ağası* (chief officer of the janissary corps) and *kaptan paşa/kaptan-i derya* (admiral of the navy) also became members upon reaching a certain status. It should also be noted that while the *seyhülislam* was not considered a member, he would attend council meetings and give opinions that had to be taken into consideration. The Council also employed assistants, the most important of whom included the *reisülküttab* (head scribe), the *tezkireciler* (secretary to the Grand Vizier) and the *çavuşbası* (chief of the corps of halberdiers of the Sultan's bodyguard).⁹⁶

III. Legal Procedure⁹⁷ and Application

As has been mentioned above, for the resolution of legal issues a certain amount of legal autonomy and discretion was granted before reaching the court, for example, at community level, the *muhtasib* and *şurta*. This section will give a brief overview of legal procedure and application at the level of the courts and the Imperial Council.

The initiation of criminal proceeding differed depending on the aggrieved party. Crimes for which the punishment was laid down in the Qur'an, such as the *ḥadd* crimes, were prosecuted by the state and brought to court by the officials of the state who represented the authority of the sultan, such as the *subaşı* (police). As regards private claims, they were initiated by the victim or immediate relatives. However, in the case that it was not reported, the role of the court, judges and police, acting on behalf of the state, were often decisive in bringing cases to court. The latter were also charged with bringing to court anyone who ignored or rejected the obligatory summons. Once the case was brought to court as part of the judicial process, a prosecutorial investigation was carried out by the judge, or by someone he appointed, such as the *sahibülşurta* or *muhtasib* (chief of police). The ability to pass judgments also lay with the *kadı*, and thus the authority of the court remains his domain. This was influenced by the fact that court procedure did not depend on an assembly of judges or

⁹⁶ For a more detailed account of the functionaries of the Imperial Council see: Mumcu, *Divan-ı Hümayun*, pp. 37-66.

⁹⁷ For a detailed eye-witness account of court proceedings see: for Ottoman Egypt: Lane, *An account of the manners and customs*, p. 118-119.

juries, yet the *kadı* had recourse to consult muftis or experts to clarify points of law or assist with certain aspects of the case.

“Court decisions were made, in order of frequency, on the basis of confessions, the testimony of witnesses, reference to written documents (from courts or various government offices), oaths, *fetvas* (legal opinions given by muftis), and imperial *emrs* (orders).”⁹⁸ Cases of non-compliance resulted in imprisonment. Methods of proof consisted of confession, witness testimony and physical evidence, although oral testimony was deemed to be above written proof. For witness testimony to be admissible it was required that there were two men or one man and two women. In instances where the plaintiff cannot produce a sufficient number of witnesses, the accused can take an oath in order to clear himself of wrongdoing. Upon issuing a decision, the judge informs both parties orally, then he writes his decree (*i’lam*) in draft form, a copy of which can be given to the plaintiff and defendant after which it is entered into the court records.⁹⁹

Retrials and cases of a more complex nature were dealt with by the Imperial Council. The procedure of this Supreme Court can be summarised in Akif Aydın’s words:

“Those who wanted to apply to the *Dîvân* could do so by writing a personal petition or through a legal representative (*vekil*).¹⁰⁰ In addition, it was possible to appeal to the sultan directly. Especially, during the *cuma selâmlığı* (ceremonies held because of the Friday prayer), officials would collect petitions from those who would line the road through which the sultan regularly passed. The sultan would later transfer these to the *Dîvân* in order for them to be processed. If the judgements passed by the *kadis* were found to be against the law, these cases would usually be sent back to the same court, or sometimes to a different court, to be retried. During this process the *Dîvân* would occasionally express its legal opinion. In cases where the *Dîvân* reached a final decision, the judgement would be carried out expeditiously.”¹⁰¹

There were also *dîvâns* headed by the grand vizier that met exclusively on Mondays and Fridays and *dîvâns* of the *kazaskers* that dealt with cases involving public officials.

The ruler’s involvement in resolving problems of a legal nature began during the ‘Abbasid era when the caliphs would participate in the law-giving process. Yet, the caliph’s legal authority remained second in relation to the *sharī’a*, as first confirmed in the letter of

⁹⁸ Jennings, “Kadı, Court and Legal Procedure in 17th Century Ottoman Kayseri”, p. 134.

⁹⁹ For a detailed layout of the arrangement, features and types of judicial decrees see: Akgündüz, Ahmed, ‘Shari’ah Courts and Shari’ah Records: The Application of Islamic Law in the Ottoman State’, *Islamic Law and Society*, 2009, pp. 216-226.

¹⁰⁰ The agent (*vekil*) was he whose role resembled that of a lawyer appointed by the defendant to plea on his behalf and was a responsibility carried out by those qualified in legal knowledge.

¹⁰¹ Akif Aydın, Mehmet, “Osmanlıda Hukuku,” pp. 456-457.

‘Anbari (d. 168/785) to the Caliph al-Mahdi and the treaties of Abu Yusuf (182/798) to Harun al-Rashid. Nevertheless, during the Ottoman era, the acceptance of *kanun* as a legal source enabled the ruler’s judicial influence to increase, especially in the areas that were not covered by the *sharī’a*. The *Dîvân-ı Hümayûn* was an organ through which the sultan could create laws. As a result, it is difficult to distinguish between the executive and judicial functions of the Council. However, the judicial section had additional separate meetings during the evenings and on certain days of the week to address any matters that had not been seen to in the main council meetings.

While the application of the law in the *sharī’a* courts and Imperial Council was meant to adhere to the provisions of the *şeriat* and *kanun*, sometimes indiscriminate sentencing was given, especially in cases involving criminal law, under the pretext that it was permissible by *siyâset* punishment. This will be expanded on below but one example that best demonstrates this was the sentence of servitude on the galleys (*kürek*).¹⁰² The numbers sentenced to the galleys increased during war time, following defeats such as that at the Battle of Lepanto (978/1571) or due to a lack of oarsmen for transporting commodities. As a result of need, the original procedure of sentencing those who had committed serious offenses to the galleys turned into one inflicted on offenders of minor misdemeanours. It was even extended to those who “according to the *sharī’a* and the *ķānûn*, should have been acquitted by any law-court (such as suspects against whom nothing could be proved and who even had no criminal record; people who had committed homicide but had paid blood-money) and to people whose crime, coming under the statute of limitation, was no longer punishable.”¹⁰³ However, *kanuns* as early as those of Sultan Süleyman attempted to address miscarriages of justice by ordering the dismissal and punishment of the *kadı*.¹⁰⁴ While it is true that there are miscarriages of justice in any judicial system, the military and administrative officers could take advantage of the system of separate tribunals (*divânlar*) established in addition to the *sharī’a* courts, to oversee cases pertaining to offenses and crimes by the military and government classes and was more easily open to abuse when administering sentences. The case of servitude on the

¹⁰² For more on the sentencing of servitude on the galleys in the sixteenth century see: İpşirli, Mehmet, “XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası İle İlgili Hükümler,” *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1982, pp. 203-248.

¹⁰³ Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, p. 306.

¹⁰⁴ Barkan, Ömer Lütfi, *XV ve XVI inci asirlarda Osmanlı Inparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1943, pp. 382-3.

galleys exemplifies that legal procedure was not always in keeping with legal doctrine nor with impartiality and justice.

In conclusion, it can be said that the Ottoman judicial system and practice was predictable and consistent due to the well-established structure and judicial norms. Any perceived arbitrariness could be attributed to either the sultan's judicial discretion or the disciplinary power administered by the state authorities. Yet, the former and latter were powers incorporated into a system of multiple layers, and were complimentary to the judicial power that was administered by the *kadı*. Regardless, it is important to take into consideration the social, cultural, and political frameworks in which the *kadis*, Council and alternative administrators of justice operated and the manner in which certain extra-judicial factors influenced their decisions as will be presented below.

PART III

CRIMINAL LAW

Islamic juristic discourse was developed and altered around doctrinal and historical precedents. Before looking at the development of this discourse as laid down in an historical case study of the application of Ottoman criminal law in the era of Mehmet III, it is necessary to present, albeit in brief, the doctrinal foundations.¹⁰⁵ In this section I will present the doctrinal position on banditry (*aḥkām al-ḥirāba*) and rebellion (*aḥkām al-khawārij wa al-burghāh*) according to the majority opinion of the Ḥanafī School of Law, while on occasion, highlighting the main differences of opinion within this legal school. I will then proceed to analyse and compare this doctrine with the juristic legal discourse as played out at a certain time and in a specific geographical location during the Ottoman Empire. Hence, this cannot claim to be an all-encompassing study about the Ottoman Law of banditry and rebellion but rather a research on the juristic response to certain historical events and the extent of its divergence from the foundations of this legal doctrine.

Islamic criminal law is a term used to encapsulate the separate categories of offenses and punishments that arise due to infringements on person, property, honour, state, religion, public peace and tranquillity, decency and morals.¹⁰⁶ The synthesis of the latter (morality) and the law denotes that it is not a mere standard nor a matter left to the individual conscience, rather, it is a positive legal requirement. Morality is inextricably merged into Islamic law, in which criminal offenses are perceived as an infringement of the moral code that entails legal

¹⁰⁵ It has been argued by Hallaq in *Sharī'a: Theory, Practice, Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 308-309, that the terms criminal law and penal law are “conceptually imprecise” when applied to the branch of the Sharī'a that deals with offenses and punishments, since they are terms that reflect a modern conceptualisation that has no place in pre-modern juridical thought. He goes on to argue that offenses under the Sharī'a cannot fit into “a single unifying category”. Yet, in view of the fact that the same can be applied to Islamic family and commercial law, I have chosen to use the term Islamic criminal law which can be understood to encapsulate the separate categories of offenses and punishments relating to life, body, property and morality.

¹⁰⁶ Among these are the five essential values (*maqāṣid al-Sharī'a*) that were first classified by Abū Hamīd al-Ghazālī (d. 505/1111) as faith, life, intellect, lineage and property. They were based on the prescribed penalties (*ḥudūd*) as laid down in the Qur'an and Prophetic traditions. The value that each of these penalties sought to vindicate and defend was consequently identified as an essential value. The later addition of honour (*al-'ird*) was initially thought to have been covered under lineage (*al-nasl*, *al-nasab*), but the proponents of this addition, such as the Mālikī jurist Shihab al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285), relied on the fact that the Sharī'a had enacted a separate *ḥadd* punishment for unfounded accusation of adultery (*qadhf*), which justified the addition. For a good introduction to *maqāṣid al-Sharī'a* see: Kamali, Mohammad Hashim, *Maqāṣid al-Sharī'a Made Simple*, London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008. For a more comprehensive study see: al-Shāṭibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'a*, ed. Muḥammad Darāz, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1975.

consequences in this life and punishment in the next.¹⁰⁷ Thus, the individual is held accountable in both domains. Likewise, accountability is connected to the principles of Islamic criminal law, protection of the infringement on the rights and claims of others, be they God's, as in the case of the *hudūd*, or man's, as in the case of *qisās* and *diya*, or in broader terms society as a whole, as in the case of *ta'zīr*. For all of these penalties, with the exception of *diya* which is compensation, individualisation is fundamental as is the equality of their application in the *hudūd* and *qisās*. Moreover, the stay of execution, applies to *ḥadd*, *qisās* and analogous *ta'zīr* penalties in the case of illness, bad weather and temporary insanity so as to ensure attendance and the proper application as well as to give additional time to allow for the withdrawal of a confession or discovery of errors which could lead to the release of the condemned.¹⁰⁸

I. The Classical Hanafi Doctrine

This section aims to focus exclusively on the classical legal doctrine as expounded by the Hanafi School of law because, as mentioned above, it was the school that was officially adopted by the Ottoman Empire.

A. Penalties and Crimes¹⁰⁹

Penalties in the *sharī'a* are classified into various categories and sub-categories depending on their position, which can be mentioned briefly as follows. Penalties are classified according to their correlation into: primary, substitutionary, subsidiary and complementary; according to the determination of their quantum by the judicial authority into: single limit and double limit; according to the obligatory injunction into: determined and non-determined; according to the relation to the object into: corporal, psychical and pecuniary; according to the offense: *hudūd* (mandatory punishment), *qisās* (retaliation) and

¹⁰⁷ For more on Islamic Law and Morality see Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969, p. 77-95.

¹⁰⁸ Al-Alfi, "Punishment in Islamic Criminal Law", in ed. Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System*, p. 234.

¹⁰⁹ Schacht argues that some aspects of the doctrine of Islamic criminal law is said to contain traces of Roman law in 'Foreign Elements in Ancient Islamic Law', *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (Oxford, 1950), pp. 9-17, p. 14-15. While this research is too narrow to allow for discussions proving the authenticity of an Islamic penal doctrine, or refuting the adoption of legal norms and maxims from other systems, Roman or otherwise. Suffice it to say that the resemblance of certain elements of Islamic penal law to that of their predecessors, both Roman and Jewish, is a natural consequence of the development of Islamic legislation in a region that boasted a rich civilizational development and a multiplicity of religions.

diyat (compensation), *kafāra* (expiation) and *ta'zīr* (discretionary punishment).¹¹⁰ The latter classification will be expanded on below. The penalties in descending order of severity include: the death penalty, *qiṣāṣ mā dūna al-naḥs* (retaliation for injuries), *al-qat' min khilāf* (cross-amputation), *qat'* (amputation), *jald* (flogging), *ḥabs* (imprisonment), *naḥs* (exile), *tashhīr* (banishment), fines, a reprimand, usually reserved from the imperial class, court officials and religious scholars.¹¹¹

B. *Ḥudūd*

The Arabic word *ḥudūd* (sing. *ḥadd*) linguistically means prevention, as it refers to punishments that are essentially intended as a deterrent. The deterrence can be seen at two levels. Firstly, a physical deterrence in the form of severe penalties and secondly, a psychological deterrence, the offender who was not purified of his sin by submitting to the penalty would face a severer punishment in the hereafter. Legally, *ḥadd* is defined as every mandatory punishment (*'uqūba muqaddara*) that fulfills God's right/claim (*ḥaqq Allāh*). Therefore, unlike *qiṣāṣ* and *ta'zīr*, the penalty is fixed and cannot be altered, through increase, reduction, replacement or probation¹¹² or be remitted by the aggrieved person/victim, the victim's guardian (*walī*) or relatives, or even suspended by the judge or head of state for it does not fall under the category of the violation of a private interest, with the exception of slander. Thus, prosecution is mandatory and the penalty must be imposed as prescribed by the primary sources of the *sharī'a*.¹¹³

The nature of the crimes as laid down in the Qur'an and confirmed in the Prophetic traditions are six¹¹⁴: *zinā* (adultery)¹¹⁵, *qadhf* (unfounded accusation of adultery)¹¹⁶, *shurb*

¹¹⁰ 'Oudah Shaheed, Abdul Qader, *Criminal law of Islam*, New Delhi : International Islamic Publishers, 1990, vol. III, p. 27-29.

¹¹¹ For a good introduction to penalties in Islamic law see: Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹¹² As based on the Quranic verse: "...and no pity for them should deter you from the law of God, if you believe in God and the Last Day..." (24:2).

¹¹³ Shabbir, Mohammad, *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam*, Petaling Jaya: International Law Book Services, 2002, p. 51.

¹¹⁴ This is according to the Hanifite position. There is consensus among the four Sunni Schools of law that the crimes of adultery, theft, brigandage and defamation are categorised as *ḥudūd*. Yet, there are differences of opinion surrounding the crimes of drinking alcohol, apostasy and rebellion. Only the Malikites categorise rebellion as a *ḥadd* crime.

¹¹⁵ Qur'an 24:2. The Prophetic tradition "The *muḥsans* are liable for one hundred lashes and stoning, and the *ghair al-muḥsans* are liable for one hundred lashes and banishment for one year." Al-Tirmidhī, Abū 'Isa Muhammad, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, ed. Kamāl al-Hut, Cairo: Dār al-Hadīth, 1987, IV: 32; Abū Dāwūd, Sulaymān, *Sunan*, Cairo: Dār al-Hadīth, 1988, IV: 144. For its implementation see: Al-Bukhārī, Abū 'Abd Allah, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, II: 90; Al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*, IV: 27, 33, 34.

¹¹⁶ Qur'an 24:4-5, 23-24.

khamr (drinking alcohol)¹¹⁷, *ridda* (apostasy)¹¹⁸ expressly or implicitly, *sariqa* (theft)¹¹⁹ and *qaṭ‘ al-ṭarīq*, *hirāba* (highway robbery, brigandage)¹²⁰. While legal proceedings can be initiated by any Muslim, a conviction, unless the accused confesses, is difficult to obtain due to the strict rules of evidence, the notions of uncertainty (*shubha*)¹²¹ and strict definition of the crime. Furthermore, the standard legal rules of confession (*iqrār*), testimony of a secondary witness (*shahāda ‘ala al-shahāda*) and written communication between judges (*kitāb al-qāḍī ila al-qāḍī*) differed when applied to *ḥudūd* since the former could be revoked (except for *qadhf*) and the latter two were not admissible. Therefore, for the *ḥadd* punishments to be applied for these six crimes, specific conditions had to be fulfilled.¹²²

C. *Qisās* (Retaliation) and *Diya* (Financial Compensation)¹²³

Qisās in its dictionary form means equality or equivalence, although it is often translated as retaliation. Whereas in legal terms it refers to a punishment carried out in the same way and by the same means used by the offender towards his victim. The crimes that are subject to the penalty of retaliation are four: intentional homicide, accidental homicide, intentional bodily harm and accidental bodily harm¹²⁴ and can essentially be divided into two categories: homicide and bodily harm. The textual basis for these is the Qur’an¹²⁵ and Prophetic traditions.¹²⁶

¹¹⁷ Qur’an 5:90, 91. The Prophetic tradition: “Every intoxicant is prohibited” in Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, III: 429.

¹¹⁸ There is no explicit mention in the Qur’an of the death sentence for apostasy, apart from punishment in the next world. Rather, Prophetic tradition is relied on such as the following hadith related by Ibn Abbās “Whosoever changes his religion, slay him. Verily Allah does not accept repentance from His servant who has adopted disbelief after having accepted Islam.” Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, XII: 267.

¹¹⁹ Qur’an 5:38. The Prophetic tradition: “Allah curses a man who steals an egg and gets his hand cut-off, or steals a rope and gets his hand cut off” in Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, IV:293. The Prophet mentioned likewise at the Farewell Pilgrimage (*Hajj al-Widā‘*) “Your lives and properties are forbidden to one another until you meet your Lord on the Day of Resurrection.”

¹²⁰ Qur’an 5:33-34.

¹²¹ A legal maxim based on the Prophetic tradition that the *ḥudūd* had to be “averted at the existence of the slightest doubt”.

¹²² For a good introduction to *ḥadd* crimes see: Peters, R. *Crime and Punishment in Islamic Law*, pp. 53-65. For a comprehensive overview see: Abū Zahra, Muhammad, *Al-Jarīma: al-Jarīma wa’l-‘Uqūba fi’l-Fiqh al-Islamī*, Cairo: Dar al-Fikr al-‘Arabī, 1976, pp. 61-88; Shabbir, Mohammad, *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam*, pp. 48-269.

¹²³ The English equivalent of ‘blood money’ is not terminologically accurate. Rather, I have chosen to translate it as ‘compensation’ in accordance with Muhammad Abdel Haleem’s definition in “Compensation for Homicide in Islamic Sharia”. He states, ‘Here is but one example of how translating Islamic terminology has been responsible for the traditional, bad image of Islam in the West. It should be remembered that compensation is an option, and that both parties, heirs and murderer, must agree to it. The option of compensation is constructive and fair, and can be seen to obviate the criticism levelled against capital punishment, namely that it might be proved later to have been inflicted on an innocent party.’ In *Criminal Justice in Islam: Judicial Procedure in the Shari’a*, London: I.B. Tauris, 2003, p. 100.

¹²⁴ Accidental (*khaṭa‘*), semi-intentional (*shibh ‘amd*) homicide and bodily harm are usually subject to financial compensation (*diya*).

¹²⁵ Qur’an 2:178, 5:45.

¹²⁶ For its prescription see Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* VI:39 and *ḥadīth* number 4540. For its application see: Ibid. Book 45, *ḥadīth* 4654 and 6894.

Retaliation takes place at the request of the victim's next of kin (*walī al-dam*, pl. *awliyā' al-dam*) regardless of their sex, or in their absence, the head of state. If one of next of kin is underage¹²⁷ one of his close relatives speaks on his behalf in order to avoid postponement of the prosecution until the child reaches legal maturity. However, the victim's declarations before death take precedence over the next of kin's wishes. It is inflicted by a capable family member or if not by a trained expert to a degree no greater than the harm which was inflicted on the victim.

According to the majority Hanafi opinion, retaliation or homicide or bodily harm does not consider equivalence between the victim and offender. Rather, permanent protection of life (*'ishma*) is the basis of the required equivalence and as a result a Muslim can be subject to retaliation for killing a *dhimmī* or a freeman for killing a slave. If retaliation cannot be carried out due to such circumstances like certain blood relations between the victim and offender, or due to the type of bodily harm, or the offender's lacking the same organ, etc., financial compensation is paid instead. Moreover, other penalties for crimes incurring retaliation are to be found in the Qur'an such as exile and prohibition of inheritance.¹²⁸

The option of pardon is within the prosecutors' authority, even pardon given by just one of the prosecutors is sufficient for the retaliation to be dropped. There is a spiritual,¹²⁹ if not financial inducement since they do not have the right to claim financial compensation (*diya*) in place of retaliation.¹³⁰ However, it is not within the authority of the ruler to pardon crimes incurring retaliation but if the next of kin grants a pardon, the ruler may at his discretion impose a *ta'zīr* punishment.¹³¹ Moreover, as is applicable to *hudūd* crimes, *qiyās* (analogical reasoning) is rejected in crimes that incur retaliation due to the importance of the specification of crimes and penalties, in addition to the fact that analogy allows for the possibility of error, which in turn raises doubt, which nullifies the *hudūd* penalty.

Diya is also prosecuted through *qiyās* penalties and refers to financial compensation in cases where the victim's death or bodily harm was caused accidentally (*khaṭa'*) such as battery, semi-intentionally (*shibh 'amd*) such as hitting someone with a blunt object, or when

¹²⁷ I.e. below the age of discernment (*tamīz*).

¹²⁸ Cherif Bassiouni, M., "Qesas Crimes" in *Criminal Justice in Islam*, p. 204.

¹²⁹ As can be demonstrated in the following Prophetic tradition narrated by Anas b. Malik: "No case requiring *qiyās* was every brought to the Messenger of Allah but he would enjoin pardoning." Al-Nasā'ī, Abū 'Abdallah al-Rahmān, *Sunan*, Beirut: Dār al-Qalam, 1996, 5:79.

¹³⁰ According to the majority Hanafi position the prosecutors are not entitled to financial compensation in the case of intentional homicide but are in the case of accidental homicide.

¹³¹ Al-Alfī, "Punishment in Islamic Criminal Law", in *The Islamic Criminal Justice System*, p. 227.

retaliation could not be pronounced due to a lack of the evidentiary requirements for instance. The liability for payment lies with the perpetrator's solidarity group (*'āqila*) which comprises of either adult able-bodied tribesmen, the patron (*mawla*) of a freedman, or other groups like traders in the same market as long as the principle of solidarity (*tanāṣur*) is upheld among them. In the case where the offender has no solidarity group then the treasury is liable.

Financial compensation for homicide can be divided into two categories: normal compensation for unintentional homicide and enhanced (*mughallaḥa*) compensation for intentional and semi-intentional homicide. The value of compensation depends on the victim's sex, legal status, whether they are free or slaves and their religion, with the exception of *dhimmis* whose value is equal to that of a Muslim. As for compensation for bodily harm, it is divided into a tariff for the loss of faculties, members and certain wounds (*diya*, *arsh*) and assessed compensation based on the market price of slaves (*ḥukūmat 'adl*).

D. *Kaffāra* (Expiation)

Kaffāra linguistically means penance, atonement, making amends, and in legal terminology it is the expiation one is liable for in the case of accidental homicide, breaking an oath or intentionally breaking the fast of Ramadan. According to rulings derived from the Qur'an¹³² and Prophetic tradition,¹³³ it consists of three acts from among which one cannot choose, but rather, each one is obligatory depending on the circumstances of the offender. The first, is to free a slave who is mentally and physically healthy regardless of sex and religion. If one does not possess a slave, then to fast for two consecutive months without a break in between and as long as they do not fall on the two days of *'Eid* or *Tashrīq*. If one is unable to due to extenuating circumstances, such as old age or terminal illness, then to feed sixty poor people two meals.

Like the *ḥudūd*, by accepting liability and submitting to the penalty of expiation in this life, one avoids being punished in the Hereafter. Yet, unlike the former, *kaffāra* is a

¹³² Qur'an 4:92: "It is not for a believer to take a believer's life except by mistake; and he who kills a believer by mistake should free a slave who is a believer, and pay blood-money to the victim's family unless they forego it as an act of charity. If he belonged to a community hostile to you but was himself a believer, then a slave who is a believer should be freed. In case he belonged to a people with whom you have a treaty, then give blood-money to his family and free a believing slave. But he who has no means (to do so) should fast for a period of two months continuously to have his sins forgiven by God, and God is all-knowing and all-wise."

¹³³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, III:157.

purely religious institution and cannot be imposed on the offender by the judge or head of state.

E. *Ta'zīr* and *Siyaset* (Discretionary Punishments)

The word *ta'zīr* literally means chastisement in its general form. Legally it refers to punishments other than *ḥadd*, *qiṣāṣ* (including *diya*), and expiation, which are not legally fixed and encompass all crimes which infringe on private and public interest for which the *sharī'a* does not prescribe a penalty. *Ta'zīr* aims to either prevent repetition and so is deemed to be corrective and rehabilitative in nature as opposed to merely punitive, or to force the effectuation of a certain act by a coercive measure. Thus, the punishment is individualised. *Ta'zīr* is divided into traditional and pecuniary penalties. The former category encompasses corporal punishment which includes *ta'zīr al-qatl* (execution) and *ta'zīr bi'l-ḍarb* (flagellation), and deprivation of liberty which includes *ta'zīr bi'l habs* (imprisonment) and *ta'zīr bi'l nafī* (local banishment or exile), whereas the latter category encompasses *ta'zīr bi'l-māl* (fines). Another division can be included that is meant to appeal to the offender's religious and moral values and so has a psychological, rather than physical or financial impact. This can range from a mere reproach to *ta'zīr bi'l-tashīr* (exposition to publish scorn).

Ta'zīr can be used as a penalty for crimes that cannot be proved in accordance with the evidentiary requirements, crimes where there was an absence of a prescribed penalty for acts forbidden in themselves, such as bribery, false testimony, gambling, or were forbidden out of harm to public interest. In this case, the punishment imposed would be left to the discretion of the judge or the head of state. While the latter led Schacht to describe it as a system of 'arbitrary' ruling, al-Alfī asserts that "the ruler or judge is bound in the criminalization and punishment of such acts, to Islamic values and the public interest."¹³⁴ Benmelha also confirms that "The discretionary authority of the judge is not absolute since he must classify acts as contrary to the public interest or the public order. Islamic Law has designed an implicit check on the discretionary power of the judge in determining *ta'azir* penalties."¹³⁵

Likewise, *siyāsa* (Ottoman *siyāset*) is a discretionary punishment, but it can only be imposed by the head of state and is not restricted by the rules of *sharī'a*, for it can also be

¹³⁴ Ibid, p. 229.

¹³⁵ Benmelha, Ghaouti, "Ta'azir Crimes", in *The Islamic Criminal Justice System*, p. 214.

imposed on those whose acts threaten law and disrupt public order (*fitna*). This is best demonstrated in the Hanafi legal doctrine in which those who habitually caused corruption in the land were sentenced to death, as in the case of rebellion, as will be expanded on below.

1. Brigandage (*qaṭ' al-ṭarīq, hirāba*)

The Arabic word *hirāba* is derived from the three root letter h-r-b and is used to refer to usurpation, robbery and plundering.¹³⁶ In order to understand the basis of the Islamic laws on brigandage it is necessary to look at the sources from which the *sharī'a* is derived. The basis for the *ḥadd* crime of brigandage can be found in the following Quranic verses:

“33. The punishment for those who wage war against God and His Prophet, and perpetrate corruption in the land, is to kill or hang them, or have a hand on one side and a foot on the other cut off, or banish them from the land. Such is their disgrace in the world, and in the Hereafter their doom shall be dreadful. 34. But those who repent before they are subdued should know that God is forgiving and kind.”¹³⁷

The verse lays down two conditions for issuing these penalties: the first, waging war against God (*yuhāribūn*), and the second perpetrating corruption in the land (*yas'awna fī al-arḍi fasādan*). The former could be interpreted as a war against Islam, the caliphs as God and the Prophet's representatives on earth (*khulafā' Allāh*),¹³⁸ whereas the latter could be understood as applying to both governed and governors due to the lack of specificity. The phrase itself refers to different things according to either legal doctrine or Qur'anic reference.¹³⁹ Nevertheless, the majority legal opinion interpreted it as referring to brigands and highway robbers alone. As for the reasons for revelation of this verse (*asbāb al-nuzūl*), there exist as many as six different reports about the subject of the verse including the tribe of 'Urayna, ahl al-kitab, polytheists and Israelites (*Banū Isrā'īl*).¹⁴⁰ Yet, as will be expanded on below, the penalty was to be applied to Muslims and *dhimīs* (non-Muslim protected permanent residents of Muslim territories). While in early reports of the first centuries of

¹³⁶ Ibn Mandūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1997, vol. III, p. 100. Ibn Kathīr defined it as opposition, apostasy, highway robbery, causing corruption on earth, among other evils, in *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. IV, Damascus: Resalah Publishers, 2008, p. 394.

¹³⁷ Qur'an 5:33-34.

¹³⁸ For more on caliphal religious authority in the early years of Islam see: Crone, P., & Hinds, M., *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

¹³⁹ The same phrase “corruption” in the Qur'an is mostly used in conjunction with the word “land/earth” such as the in: 2:251, 7:56, 7:74, 11:116, and 12:73. It often refers to the killing, the destruction and misappropriation of property and *fitna* (chaos).

¹⁴⁰ Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 49-50.

Islam the boundaries of distinction between rebels and brigands were consciously or unconsciously blurred,¹⁴¹ the definitions were then laid down with precision in legal doctrine as will follow. It is important to note that this distinction was supported by selective reports such as the hadith about brigandage¹⁴² as well as the historical precedence of the Companions ‘Umar and ‘Uthman.¹⁴³

For brigandage to be considered a *ḥadd* offense and therefore, liable for the respective punishment it must fulfil certain conditions. Those conditions can be categorised into four different groups: conditions related to the brigand (*qāṭi*’), the victim (*maqṭū*’ *‘alayh*), to both the perpetrator and victim, the place (*maqṭū*’ *fīh*) and the method (*maqṭū*’ *lah*).

Regarding those related to the brigand, in terms of legal competence, the perpetrator must be legally mature, sane and, according to the Hanafi established narration (*dhāhir al-riwaya*), male. Therefore, if a woman was to engage in brigandage, the penalty would not apply to her for a woman is not considered to have the physical strength to overpower the victims due to her weaker constitution, nor are such acts of violence and plunder considered to be consistent with her nature.¹⁴⁴ This is contested by other scholars who go by the opinion that if women were to participate with men in brigandage then the penalty imposed is equivalent to that for the male brigands.¹⁴⁵ They draw this position from the analogy with the penalty for stealing which does not discriminate between men and women, as is the case for the rest of the *ḥudūd*. Another condition is that they be Muslims or *dhimmīs* because the verse does not make religious specifications, rather, it is general and therefore the rule cannot be made specific without proof (*dalāla*). While the term *muhārib* (brigand) can also specifically refer to non-Muslims who wage war, the mention in verse 34 of repentance and God’s forgiveness is indicative that it also encapsulates Muslims since *harbīs* (non-Muslims living in Muslim lands who are not under the *‘aqd al-dhimma* contract of protection) are not subject to the authority of the Sharī’a. Moreover, in the verse is applied a rule of subject (*hukum mubtada*’) not linked to a reason (*sabab*) so, according to the evidence (*dhāhir*) the rule applies to all those which the verse mentions, both Muslim and non-Muslim.¹⁴⁶ However, it

¹⁴¹ Ibid, p. 55-56.

¹⁴² Ibn Kathīr, ‘Umar, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. II, p. 56, 58.

¹⁴³ Ibid, pp. 59-60.

¹⁴⁴ Al-Kāṣānī, *Kitāb Badā’i’ al-Sanā’i fī Tartīb al-Sharā’i*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997, vol. IX, p. 361; Al-Ṭahāwī, *Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*, ed. Abū al-Wafā’ al-Afḡānī, Cairo: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1951, vol. VI, p. 350.

¹⁴⁵ Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*, Medīna: Dār al-Sirāj, 2010, vol. VI, p. 350; Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, Beirut: Dar al-Ma’rifā, 1986, vol. IX, p. 197; Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn, *Fatḥ al-Qadīr*, Amman: Dār al-Fikr, 2010, vol. 5, p. 432.

¹⁴⁶ Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*, vol. VI, p. 334.

does not apply to *ḥarbīs* and *musta'mins* (non-Muslim foreigners who enter Muslim lands for less than a year and are under the legal protection of the head of state), who fall outside the juridical boundaries of the Sharī'a. Freedom is not a condition due to the generality of the verse {The punishment for those who wage war against God and His Prophet...} in which the pillar is brigandage, be it effectuated by a free-man or a slave. It is also mentioned as a condition that the brigandage be carried out by a group of individuals since the reason (*sabab*) of the hold-up requires force that can only be effectuated by a group.¹⁴⁷

Conditions relating to the victim are of two kinds. The first is that they be Muslim or *dhimmīs* but if they were *ḥarbīs* and *musta'mins* the *ḥadd* penalty would not apply, as in the case of robbery, because the property of the latter two is not absolutely inviolable (*ma'sūm muṭlaq*), rather it is licit (*subhat al-'adam*) because they are of the people of *dar al-ḥarb* (literally meaning the abode of war) and the inviolability of their lives and property is linked to a temporary protection ensured until they return to their land.¹⁴⁸ Thus, the inviolability takes on a character of doubtful licitness (*shubhat al-ibāḥa*). The *dhimmī* falls outside of this category due to the contract of protection (*'aqd al-dhimma*). The second is that the victim must be in correct/legal possession (*yadd saḥīḥa*) of the property that was plundered, be they the owner or the securer or the guarantor, if he was in illegal possession of the property then the brigand would not be subject to the *ḥadd* penalty for stealing it.¹⁴⁹

The condition that applied to both the brigand and his victim is that they not be blood relations, otherwise the *ḥadd* penalty does not apply due to the ease (*tabassuṭ*) in the transferral of possession.

Conditions applying to the place in which the brigandage took place (*maqṭū' fīh*) are three.¹⁵⁰ The first is that it takes place in *dār al-islām* (lands under Muslim rule) to which the word "land" in the verse refers to because *sharī'a* is implemented in Muslim territory and the head of state (*imam*) is responsible for the implementation of the *ḥadd*. Since the cause for its being obligatory (*sabab lil wujub*) is the guardianship (*wilaya*) of the head of state, it cannot be implemented outside of this realm which is outside of the authority of the imam since the cause is non-applicable in *dār al-ḥarb*. So, for instance, if the citizen of a Muslim state were to commit brigandage in a foreign country against Muslim subjects, the case would not be

¹⁴⁷ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. IX, p. 195.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Al-Kāṣānī, *Badā'i' al-Sanā'i*, vol. IX p. 362.

¹⁵⁰ As laid down in Ibid, p. 363-365.

heard in a Muslim court.¹⁵¹ The second is differed upon from the point of view of equity (*istiḥsān*) and analogy (*qiyās*). According to the former (Abu Hanifa and Muhammad) , it cannot take place in a city or town or near them, regardless of the time, be it day or night, and the method, be it armed or unarmed, because brigandage does not take effect unless the holdup is on the highway (*qat' ṭarīq*). Whereas the right of way of passers-by cannot be restricted with such ease in the city. This goes back to the fact that the brigands must be capable of overpowering their victims in a place where no one can come to their aid. Abu Yusuf judges by analogy that if it were to occur in a city then the *ḥadd* is implemented because the cause is the holdup on the highway which can take place inside or outside the city as long as it was to occur in a place where help could not reach.¹⁵² Moreover, the act of brigandage is the offense which deserves the *ḥadd* penalty since the difference between brigandage, which entails a certain method of robbery, and robbery is that the former takes place by prevention and force whereas the latter takes place by stealth. The third condition is that the place of the crime and the city be within travelling distance and no less. Unlike Abu Hanifa and Imam Muhammad, Abu Yusuf did not consider the latter a condition due to the reason given previously.

As regards the conditions applying to the method, it is divided into four situations. The first, the victim is only confronted but not robbed; the second, property is forcibly taken from the victim; the third, the victim is murdered but not robbed; the fourth, the victim is murdered and robbed. In the instance where there is murder, the tool used, be it an instrument for killing like a sword or otherwise like a stone, is irrelevant. This is contrary to the case of a normal crime for homicide without brigandage in which the tool plays a central role in prosecution.

The penalties imposed for the crime of brigandage, as mentioned in the previously cited Qur'anic verse, are four: capital punishment, crucifixion, cross-amputation or banishment. According to the Hanifite School, the punishment is proportionate with the severity of the offense (*tartīb*). If the bandits have stolen property that, when divided between them reaches or exceeds the minimum value (*niṣāb*) in money or goods then the penalty of cross-amputation is applied, because originally execution is not applied to stealing without banditry but rather amputation of the hand and then of the foot on the second offense in which

¹⁵¹ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. IX, p. 203, 204.

¹⁵² Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī*, vol. VI, p. 347-48.

the minimum value is considered for prosecution. Thus, the penalty (of amputation) after the existence of the reason (brigandage) is not established before the existence of the condition (homicide).¹⁵³

If the bandits kill, regardless of the weapon used, but do not steal then the penalty is death and not as retaliation. This is confirmed by the following established (*ṣaḥīḥ*) Prophetic tradition related by Ibn Mas'ūd: "It is not permissible to spill the blood of a Muslim except in three [instances]: the married person who commits adultery, a life for a life, and the one who forsakes his religion and separates from the community."¹⁵⁴

If the bandit has both stolen property, with a minimum value to meet the punishment of theft, and killed then the head of state can choose (*takhyīr*) between cross-amputation with execution, crucifixion¹⁵⁵, or execution without amputation according to Abu Hanifa.¹⁵⁶ According to Abu Yusuf and Muhammad, the head of state crucifies them, going by the saying of Ibn Abbas.¹⁵⁷ Yet, in another report there emerges a difference of opinion between Abu Hanifa and Abu Yusuf regarding crucifixion where the former says that after execution the brigand is not crucified.¹⁵⁸ Crucifixion takes place after the death according to Abu Hanifa as a warning to others,¹⁵⁹ and according to Abu Yusuf and established opinion (*dhāhir al-riwāya*) crucifixion is carried out when the condemned is alive for a period of no longer than three days. His is tied to a wooden cross then killed by piercing a spear below the left breast. According to the correct opinion (*ṣaḥīḥ*) in the legal school, the body is left on the cross for three days then handed over to the family. The head of state's entitlement to choose is justified by the fact that it is brigandage comprising of two offenses which remain within the parameters of the *ḥadd* penalty, since homicide under normal circumstances includes the option of pardon on the part of the victim's guardians before the implementation of the penalty but this is not applicable to homicide during brigandage which deserves the *ḥadd* penalty which according to its legal nature cannot be dropped. According to the established

¹⁵³ "Al-ḥukum ba'd wujūb al-sabab la tathbit qabla wujūd al-sharṭ." Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. IX, p. 198.

¹⁵⁴ Al-Nawawī, *Al-Arba'ūn al-Nawawiyya*, Istanbul: Salah Bilici Kitabevi, p. 19.

¹⁵⁵ Crucifixion entails hanging or tying the hands and feet to a wooden cross as opposed to nailing which is forbidden in Islamic law due to its resemblance to mutilation (*muthla*).

¹⁵⁶ Al-Shaybānī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1990, p. 513, Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. IX, p. 195.

¹⁵⁷ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* vol. IX, p. 195.

¹⁵⁸ Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muhammad, *Sharḥ Fath al-Qadīr*, ed. 'Abd al-Razzāq Ghalib al-Mahdi, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995, vol. V, p. 425; Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Sanā'i*, vol. VII, p. 93.

¹⁵⁹ Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, vol. VI, p. 343; Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Sanā'i*, vol. VII, p. 95; Al-Humām, *Sharḥ Fath al-Qadīr*, vol. V, p. 426; Ibn 'Abidīn, Muhammad Amīn, *Hāshiyat Radd al-Muḥtār 'alā Durr al-Mukhtār*, ed. Humaaddin b. Muahmmad Sālih Farfūr, Damascus: Ma'had Jamat al-Fath al-Islāmī, 2000, vol. 4, p. 115.

opinion by Abu Hanifa, if the head of state were to choose the option of capital punishment, then the penalty of amputation would be dropped since the objective has been achieved and there is no use in applying the penalty of amputation after death, just as, if the accused was sentenced to be flogged a certain number of times and died during the flogging the remainder of the penalty would not be applied.¹⁶⁰

The fourth penalty of banishment¹⁶¹ is given in cases where nothing was stolen or the stolen amount was below the minimum value and neither bodily harm nor murder was committed.¹⁶² This constituted internal exile to another town or border region or expulsion of non-Muslim citizens from the state. However, Muslim citizens are not subject to the latter penalty, i.e. expulsion from the state.¹⁶³ According to a report by al-Hasan, the imam is entitled to choose between all four punishments before the criminal repents.¹⁶⁴ A fifth penalty of imprisonment¹⁶⁵ is added in the case of a group of individuals or one individual with the capacity to commit banditry single-handedly, who had banded together with the intent of committing highway robbery but had been caught before committing the act. This penalty is also applied in the case where the individual has engaged in brigandage by holdup without killing, injuring or stealing. Upon securing their repentance they are released.¹⁶⁶

Since brigandage is considered a collective crime, all who participate are collectively punished, regardless of whether they were active or passive members of the group during the brigandage.¹⁶⁷ Likewise, if just one of the bandits is found to not be legally responsible (i.e. a minor or insane) or a relative of one of the victims, then the *ḥadd* penalty is dropped.¹⁶⁸ As is also the case if one of them were a woman according to the opinion of Abu Hanifa and Imam Muhammad, regardless of whether she was directly involved or not. That is because, if women alone were to engage in going out and committing a hold up, the rules of brigandage would not be applied, so that is the doubt (*shubha*) for which the penalty is dropped in cases

¹⁶⁰ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. IX, p. 196.

¹⁶¹ A difference of opinion exists among jurists regarding the command of banishment (*yanfu*). Exile from Muslim ruled territory, exile to another territory and imprisonment there or imprisonment in the territory where the crime was committed. Imprisonment (Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. IX p. 199).

¹⁶² Al-Zabīdī, *al-Jawhara al-Nayra Sharḥ Mukhtaṣir al-Quduri*, ed. Iliyās Qablān, Cairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006. p. 420, Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, vol. VI, p. 335-6.

¹⁶³ Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Sanā’i*, vol. VII, p. 94, 95; Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* vol. IX, p. 135; Al-Māwardī, Abū al-Hasan, *Al-Aḥkām al-Sultāniyya wa’l-Wilayat al-Diniyya*, Beirut: Dār al-Arqam bin Abī al-Arqam, pp. 102-106.

¹⁶⁴ Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, vol. VI, p.336.

¹⁶⁵ Some jurists, like Ibrahim al-Nakha’i, have interpreted banishment to include imprisonment.

¹⁶⁶ Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, vol. VI, p. 332; Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Sanā’i*, vol. VII, p.91; Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. IX p. 195.

¹⁶⁷ Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, vol. VI, p. 348; Ibn Al-Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*, vol. V, p. 427.

¹⁶⁸ See Al-Zabīdī, *al-Jawhara*, p 421 for reasons and difference of opinion.

where she participates with men. Rather, she would just be held responsible for any crimes related to life, body or property. Yet, Abu Yusuf contests this position, arguing that if the women were to be actively involved (*mubāshara*) then she would be liable like the men, unlike the minor. The difference between the woman and the minor in Abu Yusuf's opinion stands on the fact that the woman is legally responsible and, as such, the remaining *ḥadd* penalties apply to her, unlike the minor, whose status of not being legally responsible renders the *ḥadd* penalties non-applicable.¹⁶⁹ In such a case, it is left to the discretion of the authorities to give those in the group who had killed and were legally responsible the death sentence or pardon them. However, if the weapon used was not considered a weapon of killing then he owes the *diya*.

Ḥadd prosecution for banditry is not effectuated in three circumstances. The first, repentance before capture as based on verse 34 which mentions the exception to the preceding verse as "those who repent before they are subdued". This is also based on a tradition in which the Companion Ali wrote to his workers in Basra pardoning Harith b. Zayd after he repented for "waging war against God and His Prophet" before he was caught.¹⁷⁰ In this circumstance, while the *ḥadd* penalty, which is the claim of God (*ḥaqq Allah*) is dropped, charges for offenses against person, limb and property remain standing because it is the right of man (*ḥaqq al-'ibād*).¹⁷¹ The guardian of the victim has the choice to forgive, to receive monetary compensation or execution, or for those who are injured retaliation or financial compensation. The second, if the bandit were not legally responsible (a minor or insane). Thirdly, if there existed blood-relations between the brigands and their victims, the *ḥadd* penalty would also not be implemented due to the *shubha* but rather the individuals who had been directly responsible for killing or injuring would be prosecuted.¹⁷² Forgiveness on the part of the victims or head of state however, does not lead to the penalty being rescinded since it is a claim of God that must be fulfilled.¹⁷³

¹⁶⁹ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Sanā'i*, vol. IX, p.361, Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, vol. VI, p. 351.

¹⁷⁰ Al-Bayhaqī, Abu Bakr, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1991, VIII: 284.

¹⁷¹ Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, vol. VI, p. 344; Al-Kāsānī, *Kitāb Badā'i' al-Sanā'i*, vol VII, p. 96; Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. IX, p. 198-199.

¹⁷² Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, vol. VI, p. 349; Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. 9, p. 203.

¹⁷³ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. 9, p. 197.

2. Rebellion (*baghī*)¹⁷⁴

The Arabic word *baghī* is defined linguistically as transgression and injustice,¹⁷⁵ and legally, as rising against the legitimate Muslim leader (*imām*) by use of force.¹⁷⁶ Of the four Sunni legal schools, only the Malikites categorize such a crime as a *ḥadd* offense. Rebellion differs from brigandage in that the former is seen as a challenge to the authority of the legitimate leader since it comes with a particular creed that is rationally comprehensible (*ta'wīl sa'igh*) and so is considered a political crime, whereas the latter is classified as a common crime. It is worth mentioning that at times, the line between the categorisation of the crimes of brigandage and rebellion did not present a strict division in legal discourse but rather could overlap on certain points.¹⁷⁷ Those who rise up are considered rebels on the condition of the presence of a just head of state (*al-imām al-'ādil*),¹⁷⁸ that they do so with force and are supported by proof. Nevertheless, rebellion is contested by some jurists as neither being an offense nor falling into the category of sin at all.

It is debated whether rebellion is permitted against a Muslim head of state (*imām*). One opinion judges it permissible if they rise up to prevent oppression against themselves or others.¹⁷⁹ In this case, it is not permissible to fight them as rebels as they are enjoining good and forbidding evil (*al-amr bi 'l-ma'rūf wa 'l-nahī 'an al-munkar*).¹⁸⁰ Rather, the head of state should consider their demands and seek reconciliation (*ṣulḥ*), if this fails then he is entitled to use force. If the reason for their rebellion was not oppression however, it is necessary to call on the rebels to obey the political and religious authority in the form of the *imām*, who represents God's ultimate authority, if they reject this call then it is permissible to fight them. If however, the head of state is proven to be in the wrong, then he is removed from office and subjected to *ta'zīr* punishment, whereas the rebels are acquitted as long as their demands were

¹⁷⁴ For an intellectual history of the Islamic law of rebellion see: Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*.

¹⁷⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, vol. I, p. 457.

¹⁷⁶ Al-Māwardī, Abū al-Hasan, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya wa 'l-Wilāyat al-Diniyya*, Beirut: Dār al-Arqam bin Abī al-Arqam, p. 124. Abū Zahra describes rebels as "the people who rise against the imam by permissible interpretation." According to which rebellion does not have to be based on the preponderant (*rājiḥ*) opinion. Abū Zahra, *Al-Jarīma*, p. 160.

¹⁷⁷ According to Kamāl al-Dīn bin al-Humām's categorisation of those who rebel against the *imām*, which he divides into four groups, the first two of which he classifies as brigands. Abū Zahra, *Al-Jarīma*, pp. 161-162.

¹⁷⁸ When regarding the status of the *imām*, three situations should be considered: the first, is the just *imām* who has then strayed; the second, the imam who is just but was not appointed according to the *sharī'a* but rather by popular will; the third, the *imām* who has never been just. For first and third case rebellion is not permitted for his removal according to the majority opinion (*jumhūr*) if this were to lead to anarchy and chaos, if the consequences were not such then they argue for the impermissibility of allowing oppression and sin to remain as a result of the ruler. Abū Zahra, *Al-Jarīma*, pp. 165-166.

¹⁷⁹ Based on the Quranic injunction to obey righteous rulers 4:59.

¹⁸⁰ Examples of this injunction in the Qur'an are: 3:104, 3:110, 7:157, 9:71. Also see Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

not inconsistent with or refuted by Islamic principles. Otherwise, they are subjected to the penalty for brigandage. Another opinion holds that were the imam to be unjust then efforts should be made to replace him by means other than rebellion, which is deemed impermissible because it creates anarchy and chaos (*fitn*) which would ultimately be more detrimental than unjust rule.¹⁸¹

The rules governing rebellion in so far as how to deal with rebels are derived primarily from the Qur'an, the Prophetic traditions and the historical precedence of the Companion 'Ali b. Abi Talib (d. 40/661). As for the former, it is based on the following verse:

If two groups of believers come to fight one another, promote peace between them. Then if one of them transgresses (*baghāt*) against the other, fight against the aggressive party till it returns to God's authority. If it does so, make peace among them equitably and be impartial.¹⁸²

The verb *baghāt* mentioned here implies to transgress or exceed the bounds by injustice and oppression.¹⁸³ However, there is no direct mention in this verse of the action of rebelling against the authority of the *imām*. Rather, it refers to two groups of believers, be they equal or not and the need to fight so that they comply once again with God's command. Here, the concept of the *imām* as God's representative on earth can be introduced, so it can be interpreted as a compliance of the authority of the *imām*. The reasons for revelation (*asbāb al-nuzūl*), which have been presented as more than one, are related to domestic quarrels or disagreements between the hypocrites or Jews and unbelievers and between the Prophet Muhammad's supporters that led to fighting, notably without weapons but rather with sandals and hands.¹⁸⁴ Nevertheless, this verse is given as a main source for the rulings on rebellion and it has been interpreted that when rebellion occurs, the *imām* must take a reconciliatory approach first and if this fails he should fight the rebels.

In terms of Prophetic tradition, the following two can be mentioned: "Whoever makes a commitment of allegiance to his Imām is under the obligation to obey him as far as possible. If anyone tries to wrest the leadership of his Imām, behead him." "Such and such offence will be committed. Listen, if my Ummah is united and then someone rises against it,

¹⁸¹ This is the opinion of some of the successors of the Prophet and adopted by the Hanafi legal school. Abū Zahra, *Al-Jarīma*, p. 161.

¹⁸² Qur'an 49:9.

¹⁸³ Al-Ṣābūnī, Muḥammad Alī, *Ṣafwat al-Taḥāsīr*, Lebanon: Al-Maktaba al-Asriyya, 2010, p. 1203.

¹⁸⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. IV, pp. 324-325.

behead him, whoever he may be.”¹⁸⁵ Other Prophetic practice against rebellion includes the incident when Aswad, the Chief of Banu Madlaj, rebelled against the authority of the Prophet, upon which the Prophet ordered the suppression of the rebellion resulting in Aswad’s death. Abu Bakr’s response to Musailama’s uprising was similar.¹⁸⁶ Notably, the verb *yabaghī* is also mentioned in the Prophet’s first recorded legal document, the Constitution of Medina (*wathīqat al-Medīna*) article 14, as meaning transgression.¹⁸⁷

Historical precedence mainly comes from ‘Ali b. Abi Talib’s response to the incident when the Khawarij and others rose up against him.

It is related that when the Khawarij rebelled against Ali, he first sought peace by sending Abdallah b. Abbas who managed to retrieve approximately six thousand of them. When the remainder gathered to fight Ali at al-Nahrwan he did not respond by force immediately but rather he sent a messenger to agree to a reconciliation. When they killed ‘Abdallah b. Khabbab, Ali requested that the murderer be handed over, when they answered that they had all killed him, Ali fought them.¹⁸⁸

As can be appreciated from the above account, the stages for dealing with those who rise in rebellion are three: dialogue, reconciliation, attack. Notably, he did not kill those who had rebelled against him until they had killed. It is not permissible to execute those who have been taken hostage from among the rebels. A more flexible opinion is attributed to Abu Hanifa by al-Hasan that, as long as the fighting is taking place, the head of state can choose between executing them or not, based on the action of Ali b. Abi Talib during the Battle of the Camel (36/656).¹⁸⁹ It is not permissible to kill the slaves of rebels (*mudabbir*) nor the wounded or fugitives; nor to take their money and property as war spoils (*yughnam*); nor to take their children as captives (*tusba*) based on the practice of ‘Ali who did not take possession of the property or the money of the rebels and Khawārij and when he was asked on the Day of the Camel whether these two acts were permissible he responded by asking who among them would have taken the Prophet’s wife ‘Aisha as a portion of the booty. Moreover, any of the property that had been taken possession of by ‘Ali’s forces was asked to be

¹⁸⁵ Al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubrā*, VIII:171.

¹⁸⁶ See Al-Ṭabarī, Abu Ja’far, *Ta’rīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Beirut: Mū’assasāt ‘Izz al-Din, 1987, vol. IV, for more accounts about the response of the Prophet and Companions to rebellious tribes.

¹⁸⁷ Lecker, Michael, *The “Constitution of Medina”: Muḥammad’s First Legal Document*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2004, for the original Arabic of the article p. 28, for the English translation p. 33.

¹⁸⁸ Al-Ṭabarī, *Ta’rīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, vol. IV, p. 581; Al-Bayhaqi, Abu Bakr, *al-Sunan al-Kubrā*, VIII: 184,185.

¹⁸⁹ The Battle of the Camel (*waq’at al-jamal*) took place near Basra between forces headed by ‘Ali and those headed by the Prophet’s wife ‘A’isha (d. 58/678), al-Zubayr b. al-‘Awwam (d. 36/656) and Talha b. ‘Ubayd Allah (d. 36/656).

returned. This is due to the fact that they remained liable for punishments and deserving of rights in their capacity of legally responsible Muslims living under the authority of the *imām*.¹⁹⁰ Similarly, the rebel is liable for any deaths, damage or illegal appropriation of property that he has caused by retaliation.

Similar conduct can be seen by ‘Ali at the Battle of Siffin (37/657) in which he ordered that property not be seized, fugitives not be pursued and the wounded and prisoners be spared. In fact, some jurists considered that the civil wars between the Companions arose in order to teach the essential laws of rebellion.¹⁹¹ Regardless of the historical accuracy of these accounts, ‘Ali’s actions to the exclusion of others such as the Caliph ‘Uthman, were cited, incorporated and used as legal precedents for the doctrine on rebellion.¹⁹²

Rebels who are killed are considered to have been punished by *hudūd* (according to the Malikites). The lives of the rebels are licit from the time they assemble with the intention to rebel. Those who surrender are punished by *ta’zīr* and those who fight and are captured are executed. If, however, their claims are just and the head of state deviated from Islam then he is the transgressor and those who rebelled will not be subject to punishment. Those who are killed are not prayed over because, due to their transgressions, they are likened to *harbīs* who are likewise not prayed over.

As can be observed, there were variations in the juristic discourse as regards the definition of *baghī*, categorization of the offense, and subsequent rulings. Abou El Fadl clarifies the reason for this as follows:

“The terminology, and many of the debates, indicate that Muslim jurists were attempting to make history and politics consistent with theology. In doing so, however, they were also reconstructing theology according to the categories of law. Law was the negotiating instrument between history, theology, and politics. Furthermore, these juristic debates became the vehicle by which jurists provided commentary on various forms of dissent. One form of dissent could be declared as apostasy or brigandage while another could be declared as *baghy*. In each situation, the legal, and perhaps the symbolic, results are very different.”¹⁹³

¹⁹⁰ Al-Jaṣāṣ, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥāwī*, p. 102-104.

¹⁹¹ Ibn al-‘Arabī, Abu Bakr Muhammad, *Aḥkām al-Qur‘an*, ed. Alī Muahmmad Bijawī, Cairo: Isa al-Bāb al-Ḥalabī, 1974, vol. IV, p. 1720, 1722.

¹⁹² Al-Ṭabarī, *Ta’rīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, vol. IV, pp. 547-8.

¹⁹³ Abou El Fadl, *Rebellion and Violence*, p. 33.

This situation no doubt can explain specific state policies towards rebels of negotiation and incorporation in the Ottoman Empire during the period that this research will cover. This will be expanded on in the following section.

II. OTTOMAN PRACTICE

A. Contextualisation in Time and Place

Legal doctrine, in order to be properly understood, cannot be viewed independently of history. Rather, this doctrine was often constructed and then reconstructed based on political, social and historical imperatives. Thus, in legal discussions about banditry and rebellion, the historical factors leading to its rise in Sultan Mehmed III's Reign (1003/1595-1011/1603) in late sixteenth and early seventeenth century Anatolia must be examined in order to understand the legal practice of the Ottoman state and courts. Firstly, a brief overview of the reigning sultan during that era is necessary to situate it historically.

1. Mehmed III's Reign (1003-1011/1595-1603)

Mehmed III was born to Sultan Murad II and Safiye Sultan in 1566. He also came to be known as *Eğri Fâtîhi* (the Conqueror of Eğri) after conquering the fort of Erlau on the 12th of October, 1004/1596. Upon his succession to the throne following his father's death on the 16th of January 1003/1595, he protected his reign from the threats of rivalry from his male siblings, he had nineteen in all, through the practice of infanticide and later from his son Mahmud whom he executed on suspicion of plotting to seize the throne. He also secured the support of the army by distributing money and favours. While the geographical stretch of his Empire encapsulated 38 provinces,¹⁹⁴ his reign fell in the intermediary period between the rise and decline of the Ottoman Empire: from the height of its military and political strength to being the 'sick man of Europe'.

Throughout his reign, Mehmed III had to look to two fronts due to the threat of the Christian Habsburgs in the North and Safavid Persia in the East. He led his army against the Habsburgs soon after his enthronement in June of 1004/1596 winning a victory at Mezö

¹⁹⁴ For a list of the provinces see: Akgündüz, A., *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri: III. Murat devri kanunnameleri-III. Mehmed devri kanunnameleri*, Istanbul: OSAV, 1994, pp. 608-609.

Kerésztés (Haç Ova) on the 26th of October, 1004/1596 in spite of the weakened state of the soldiers due to the lack of provisions as a result of widespread famine. The latter had also been felt in the capital earlier that year, to such an extent that the holding of banquets by the rich was prohibited due to acute food shortages.¹⁹⁵ This was accompanied by an epidemic of the plague which even affected the household of the Sultan, including one of his wives and nine of his sisters. In Anatolia, the crop failure led to the desertion of agricultural lands and the ensuing famine encouraged the formation of rebellious groups and bandits.

The above was aggravated by the policies towards the military taken by the *kapıkulu* general Cağalazade Sinan Pasha who was granted the seals of the grand vizierate before the sultan and his army had even departed from the battlefield after his victory at Mezö Kerésztés. After the battle, in order to remedy the disorder that had sprung up among the troops during the campaign, the grand vizier ordered that all soldiers who were either not present when called or had fled the battle were to be regarded as deserters (*firârî*) and as such were to be executed and have their property confiscated by the state. As a result of his edict, an estimated 25,000 to 50,000 experienced *timar*-holding cavalry men and other soldiers fled to Anatolia seeking refuge with the existing land and position seeking rebel bands.¹⁹⁶ Once there, they inclined towards banditry and rebellion giving impetus to the regional instability and disorder. Subsequently, Mehmed Pasha, the son of the Grand Vizier, Koca Sinan Pasha, was commissioned to crush the 20, 000 strong rebellion in Anatolia which he did with a large army in July 1008/1599. Due to criticisms of his handling of the Ottoman troops, he was replaced by the Grand Vizier Damad Ibrahim Pasha as commander of the eastern forces in April 1008/1600. Upon his death in June 1009/1601, the position was subsequently filled by a series of incompetent viziers.

In Istanbul, the viziers' weakness allowed for the imperial Harem, notably Mehmed III's mother Safiye Sultan and two eunuchs, *Dârüssaâde Ağası* Osam Ağâ (the chief eunuch of the Abode of Felicity - the imperial Harem) and *Kapıağrası* Gazanfer Ağâ (the eunuch of the Gate of Felicity - the threshold in front of the sultan's audience chamber), to increase their political power and play an important part in decision making.¹⁹⁷ This, coupled with the

¹⁹⁵ *Tarih-i Selâniki*, p. 596, taken from White, Sam, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

¹⁹⁶ Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 186.

¹⁹⁷ Emecen, Feridun, "Mehmed III", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, vol. XXVIII, pp. 407-413.

misrule of the *devşirme*, led to a revolt in the capital by the Anatolian *sipahi* cavalymen supported by *softas* and a former *şeyhulislam* Sunullah Efendi on the 6th of January, 1603/1011. The execution of the eunuchs in February of 1603/1011 was followed by a series of reforms. However, this was short lived as the janissaries took back control of the capital executing the *sipahis* and rebel leaders. Those who were left fled back to Anatolia swelling the ranks of the bands of brigands and rebels.

2. The Celali Rebellions (1004-1017/1596-1609)¹⁹⁸

Political, environmental, demographic and socio-economic factors were all influential in spurring the increase in banditry which, by the mid-tenth/sixteenth century, had become a noticeable phenomenon. From 957/1550 to 1011/1603 unemployed *çiftbozan* (peasants who gave up farming) left their villages transforming into vagrant *levends* (landless unemployed male youths) and as such, roamed rural Anatolia in search of a means of living and when failing to do so turned to banditry. Those who established themselves in cities such as Istanbul and Bursa were blameworthy for an increase in crime and social ills.¹⁹⁹ The socio-political causes of banditry were seen to be reflected in the identity of those who comprised such groups, for they were often the by-products of rural transformation such as landless peasants youths (*levends*), of military policies like temporary infantry recruits (*sekbāns*) or that of unemployment such as religious students (*suhtes*).²⁰⁰ Yet, they were to lose this identity as a result of the state policy of enrolment of irregular soldiers when there was a military need and their subsequent disbandment which resulted in them eventually losing their connection and loyalty to, as well as the values of, their original social type, be it peasant or religious student.²⁰¹ According to Barkey, it was through this “artificial social construction” consciously formed/shaped, manipulated and dissolved by the state that it was able to harness

¹⁹⁸ The term Celali was coined following the revolt in 925/1519, in the Anatolian areas of Amasya, Tokat and Turhal led by Şeyh Celal, a Safavid preacher who claimed to be the *Mahdi* and took the name Şah Ismail. His army was crushed by the janissaries on 24th of April 925/1519 with thousands of his followers killed. While it was initially believed to be influenced by Shia ideology, the term later came to be used to refer to any bandit or rebel who contested state authority regardless of their religious and political leanings. Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I, p. 86. Also see: William Griswold, “Djalali” in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E, J, Brill, 1981.

¹⁹⁹ See: Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, pp. 102-107.

²⁰⁰ In addition to the three groups mentioned above Mustafa Akdağ also includes *ehl-i örf*, officials in charge of executing and implementing the customary law of the sultan (*örf-i sultanî*), the *kapukulu* cavalry also known as *süvarileri*, and janissary (*yenîçeri*) and Christian novices (*acemi oğlanı*) whose affiliation to the military corps allowed them to engage in the extortion of peasants with ease. Ibid., pp. 15-21. For more on the background and role of religious students in banditry see: Akdağ, M., *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*, Ezurum: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, pp. 38-61.

²⁰¹ Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, London: Cornell University Press, 1994, p. 176-188 in which she argues that peasants and bandits cannot be classed as the same social type.

the phenomenon of banditry for its political objectives.²⁰² “It created disenfranchised groups with access to weaponry, whom it directed toward actions consistent with the state’s goals of increased coercion and control at the central and regional levels.” Barkey moreover, differs from the common opinion that sees banditry as a phenomenon that weakened the state. Rather, its strength lay in its use as a state political tool: “the Ottoman state made use of these bandits for consolidation, reinforcing its hold over its servitors, eliminating potential contenders, and appointing trusted and powerful men to positions of importance in the provinces.”²⁰³ Likewise, the state’s policies towards bandits was indicative of the seventeenth century transformation of the state from one of patrimonial rule to institutionalization and negotiation.²⁰⁴ This was easily achieved considering that these bandits who caused social unrest and were to later engage in rebellion, did not do so in direct rivalry to state authority so as to overthrow the sultanate or create breakaway states. Rather, such movements arose among those coveting better opportunities, status, wealth and even administrative positions.

At a demographic level, in Anatolia, a positive rate of population growth was the norm. Rare cases of population decrease were attributed to the desertion of whole villages by taxpaying subjects (*ra’iyyet*, pl. *re’aya*, literally meaning flock) which was possible by paying a farm-breaker’s tax (*çift bozan akçesi*) to the landholder.²⁰⁵ Peasants would flee in this way often due to abuse and exploitation from various sources, including legitimate authorities such as tax collectors and janissaries, or illegitimate ones such as bandits and brigands. Court records attest that whereas the former unjustifiably took their money and agricultural produce, the latter would rob them of that and their lives, possessions and sometimes even their women and children. More significantly, there were regional population shifts in Anatolia caused by the migration of predominantly *mudjerredân* (young unmarried peasant men living with their families in rural areas) in search of other opportunities in work and religious education as well as the attraction of *sekbanlık* positions in the military which were accompanied by an

²⁰² Murphey disagrees with the theory of the state’s creation of a new “social construction” as follows: “In the context of late seventeenth-century military emergency during the wars of the Sacra Lingua by drawing on mounted forces from among the tribes of Anatolia, and employing them as *sarica* to supplement the regular Ottoman army the Ottomans were not creating a new social type, so much as implementing a further dimension of their usual military pragmatism.” While he goes on to agree that “the *sekbân* phenomenon was different” recruitment from Anatolia remained minimal since they had large reserves of permanent standing forces and the provincial *timariot* army, not to mention from vassal and ally states. In Murphey, Rhoads, *Ottoman Warfare 1500-1700*, New Jersey: Rutgers University Press, 1999, pp. 190-191.

²⁰³ Barkey, *Bandits*, p. 195.

²⁰⁴ See Barkey, *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2008.

²⁰⁵ See studies by Farohqui, S., “Rural Society and the Balkans during the Sixteenth Century, I”, *Turcica* 9 (1977): 161-95; “Rural Society and the Balkans during the Sixteenth Century, II”, *Turcica* 11 (1979): 103-53.

exemption from taxes, especially from the *'awarid* (exceptional taxes).²⁰⁶ They did not however, receive the same privileges as the janissaries, in spite of carrying out the same duties, due to their difference in origin being peasants (*re'āyā*), whereas the former were slaves (*kuls*) which led to tensions and rivalry.²⁰⁷ Another occurrence in rural Anatolia which has been named as a factor attributing to social unrest was population growth and its related pressures.²⁰⁸ Research indicates a rapid population growth during most of the sixteenth century.²⁰⁹ However, growth did not necessarily signify an increase in population pressure as Cook points out, “population pressure is the ratio of the size of the population to the level of its resources; and whatever may be the relationship between these two variables, it is clearly not the case that either is uniquely determined by the other.”²¹⁰ The paths which the growing population sought once dispossessed from the land, was as much of a factor as the breakdown of the Ottoman system of land tenure due to the dispossession of the peasants and rural usury. The two primary paths being that of *suhtes* and *sekbāns* leading large numbers of them to form rebellious bands and make a living from banditry when no other opportunities were available, and a simultaneous “diminished capacity to repress” on the part of the state.²¹¹

The role that the climate played in the rise in the phenomenon of banditry and rebellion in Ottoman Anatolia should not be overlooked. Rather, an understanding of the extent of its impact can be gained from studies of historical climatology. The Ottoman Empire was largely dependent on agriculture for provisions and taxes, from which the complex but well-structured *timar* (small military fiefs) system had emerged for both distribution of agricultural land and the collection of taxes from it. For the system to work, relations had to be kept harmonious especially due to the nature of mutual dependence between the peasant cultivators and landlords, and likewise the state. From the mid-fifteenth century the Ottoman Empire was hit by consecutive outbreaks of famine caused by drought which was the longest Eastern Mediterranean drought in six centuries, and according to historical sources “began

²⁰⁶ İnalcık, Halil, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): pp. 283-337.

²⁰⁷ See İnalcık, *Military and Fiscal Transformations*, pp. 297-299.

²⁰⁸ An argument also made by Cezar, Mustafa, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, Istanbul, 1965 and during the later sixteenth century by Barkan, “The Social Consequences of Economic Crisis in Later Sixteenth Century Turkey,” in *Social Aspects of Economic Development*, Istanbul, 1964, p. 31, 36.

²⁰⁹ Barkan, O, “Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l’empire ottoman aux XV et XVI siecles,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*; İslamoğlu, Huri, “State and peasants in the Ottoman Empire: a study of peasant economy in north-central Anatolia during the sixteenth century”, pp. 101-159, in ed. Huri İslamoğlu, *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 p. 112.

²¹⁰ Cook, M.A., *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600*, London: Oxford University Press, 1972, p. 9.

²¹¹ *Ibid*, p. 38-41, 44.

gradually, increasing in extent and intensity from 1591 to 1596, accompanied by the onset of the Little Ice Age cold.”²¹² The situation was exacerbated by failures in the provisioning system, plague, conflicts ranging from minor conflicts to the “Long War” with the Habsburg Empire (1001/1593-10/151606). The latter demanded more provisions, notably sheep, the numbers of which had been decimated by famine and disease. An example of the delicate balance between provision and demand that had been overturned by natural events was Mehmed III’s demand for 200, 000 sheep from the province of Karaman in 1004/1596 which led to the first significant rebellion during his reign, encouraging further lawlessness and thus created a perfect atmosphere in which bandits could thrive. Two years later, the city of Larend in Karaman province was in the control of bandits who numbered in their ranks *suhtes* and *sekbāns*, and who used it as their base for their activities of banditry.²¹³ Regardless of military action, the emergence of charismatic leaders such as Karayazıcı (Black Scribe) revived the dispersed brigands’ activities and structured them into a rebel movement.²¹⁴ In spite of the return of rain in late 1596, the Ottoman Empire continued to suffer from a series of harsh winters which affected livestock and crops, causing shortages in provisions and discontent and unrest among the populace, as well as the military on the front, creating fertile ground for banditry and rebellion.

In the first centuries after the emergence of the Ottoman Empire, its system of self-sufficiency and closed economic policies proved highly successful. Yet wider changes, notably the emergence of a powerful Atlantic Economy in Western Europe, were the catalyst to Ottoman economic decline.²¹⁵ Likewise, in the second half of the sixteenth century, Europe

²¹² White, *The Climate of Rebellion*, p.142.

²¹³ Ibid. p. 166, as recorded in the chronicles of *Tarih-i Naima* and *Tarih-i Selânikî*.

²¹⁴ Karayazıcı Abdülhalim had an early successful career and managed to rise to the military class. He worked as a scribe, a police officer (*subaşı*) and a commander of a division of musket men (*sekbân bölükbaşı*). He chose to work outside of the system by uniting with rebel *sekbân* bands in Anatolia after losing his position as deputy to his *sancakbeyi*. He attracted a large number of followers including the deserters from Mezö Kerésztes and displaced *sipahi* (cavalry officers) of the *devşirme* (slave troops) from the 1001/1593 rebellions. The beylerbeyi of Karaman, Huseyn Pasha, was commissioned to bring order to Anatolia but instead joined forces with the Black Scribe who later turned him over to Ottoman forces at the siege of Urfa in October 1599. After out-maneuvering the Ottoman army over the next year it was decided he be brought into the state fold and was appointed *sancakbeyi* of Amasya and took up his post in June 1600 and after six months he was transferred to Çorum. However, such an appointment failed to instill order and once again force was used resulting in a crushing defeat at the hands of the Ottoman army headed by the *beylerbeyi* of Baghdad Hasan Pasha in August 1601/1010 near Kayseri. Karayazıcı died of natural causes shortly after. See: Griswold, William J., *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983, p. 24-39 and Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, pp. 376-383.

²¹⁵ Ömer Lütfi Barkan emphasises the significance of the emergence of Europe as an economic power as a factor in Ottoman economic decline: “The economic system of the Empire decayed neither through a flaw inherent in its constitution, nor through an organic law, but because of immense historical changes that destroyed its equilibrium, arrested its natural economic evolution, and condemned its institutions to irreparable damage.” In Barkan, Ö. L., tr. Justin McCarthy, “The Price

posed another threat, this time to the Ottoman craft industry by its “colonial” commercial strategies.²¹⁶ By the end of the sixteenth century economic stagnation had set in.²¹⁷ This period was characterised firstly, by a budget deficit (compared to the surpluses at the beginning of the century)²¹⁸ due to increased military expenditure from the protracted wars in the east with Safavid Iran and west with the Habsburg Empire and investment in new military technology, and secondly, by monetary fluctuations through the debasement of coinage (993/1585-994/86) resulting in hoarding, inflation and the price revolution.²¹⁹ The effects of the economic crisis could most evidently be seen in the Anatolian province in the trebling in prices between 1003/1595 and 1013/1604.²²⁰ Moreover, the widening of the gap between real market prices and official prices, which the government addressed through more taxation, descended into pillaging by state officials and janissaries with the excuse of collecting to provide for the wartime campaign. The economic crisis was therefore, a contributing factor to the social upheaval of the late sixteenth and early seventeenth century.

The role of Ottoman military policies as a factor contributing to the rise of banditry from the mid-sixteenth century should also be taken into consideration. In spite of severe Ottoman defeats such as that at the Battle of Lepanto in October 979/1571, the ongoing war with the Habsburgs in the north, and ever present threat of renewed war with Christian Europe on the western front and the Safavid Persians on the Eastern front, the state was reluctant to invest in new military technology and techniques. In spite of being faced by armies that employed the latest military technology, notably muskets, they initially remained bound to traditional Ottoman methods of warfare based on large amounts of *sipahi* cavalry “armed with the conventional weapons of bow and arrow, lance, sword, and shield”. They failed to introduce trained musketeers rapidly enough into their ranks until 1010/1601 when it was proven that their traditional methods were ineffective against the Austrians during the Long War.²²¹ Murphey however, argues that “overall the Ottomans kept pace with advances in

Revolution of the Sixteenth Century: A turning point in the Economic History of the Near East,” *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), p. 5.

²¹⁶ Ibid, p. 8.

²¹⁷ See Faroqhi, S., “Crisis and Change, 1590-1699,” in Halil İnalcık and Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 433-543.

²¹⁸ Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 133.

²¹⁹ While the price revolution was contested by Goldstone, 1988, the majority of scholars agree that it took place. See especially Barkan, “The Price Revolution”.

²²⁰ Akdağ, M., “Celali İsyanlarından Büyük Kacgunluk,” *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2, 1964.

²²¹ İnalcık, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): pp. 283-337, p. 288. İnalcık also argues that from 1509, under the policies of Bayezid II, they played an important role in the introduction of fire-arms into Asia and Africa and became the most advanced Muslim nation in that respect. İnalcık, “The

military technology throughout the period 1500 to 1700” and that during that period the “Ottomans maintained an enviable position both in terms of the weaponry deployed and the battlefield methods employed.”²²² Traditionally, the Ottoman state had prohibited the *re’aya* from possessing and likewise manufacturing and trading in arms so as to maintain order and prevent banditry, the distribution of the musket (*tüfeng*) being restricted sparingly to the *derbendci re’aya* who were appointed to guard important routes and bridges.²²³ However, as early as Sultan Bayezid’s reign, peasants who had left their lands (*çift-bozan re’aya*) were enrolled into the army. Moreover, *sipahis* and peasants were also at times given permission to arm themselves in self-defence.²²⁴ In times of war the Ottoman military depended on temporary recruits of infantry (*sekbān*) and cavalry (*sarıdja*) from the *levands* in order to keep sustainable levels of military expenditure and manage resources. Such irregular soldiers fought with the regular army and were organised according to its structure being grouped into units called *sekbān bölükleri*, although they remained unattached.²²⁵ Not only did such a method have repercussions on the efficiency of the military but also when their contract of service ended they were reluctant to disband and so sought new employment in the service of regional officials who hired and fired them at will. If no such work was available, they often sought or returned to a life of banditry, but better trained and equipped.²²⁶ Thus, due to the military needs of the state, the policy of the militarisation of the countryside took effect with the Celali rebellions being an indirect consequence of this transformation in regional Ottoman warfare.

As can be observed, the late sixteenth and early seventeenth century was a time of turbulence and transformation. In spite of the state’s attempts to regulate the social classes in the Empire to prevent serious contestations to its authority, the combination of the above mentioned factors resulted in widespread banditry which erupted in 1004/1596 into a large scale rebellion of armed brigands throughout Anatolia down to northern Syria as far as

Socio-Political Effects of the Diffusion of Firearms in the Middle East” in *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. V. Parry and M. Yapp, London: Oxford University Press, 1975, pp. 195-217, pp. 202-210.

²²² Murphey, *Ottoman Warfare*, p. 15.

²²³ İnalcık, “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Firearms in the Middle East” in *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. V. Parry and M. Yapp, p. 195-196.

²²⁴ İnalcık, *Ibid*, p. 197.

²²⁵ For details about the enrolment of *sekbans* see: *Ibid*. p. 200-201.

²²⁶ Murphey argues that based on the figures of irregulars recruited, it is not feasible to attribute the banditry and rebellions of Anatolia primarily to the disbandment of *sebkans* units. Murphey, R., *Ottoman Warfare*, p. 190. Likewise, Sam White disagrees that it was due to the demobilization of *sebkans* after the Battle of Mezö Kerészts. He contests it on various grounds arguing that major campaigns left the provinces without security leading to an increase in banditry and lawlessness. See *The Climate of Rebellion*, p. 92, 168-170.

Aleppo. This phenomenon was referred to as the Celalî Rebellion and the targets of the members of the groups engaged in it ranged from small villages to large towns as well as caravan routes. The strength and location of the banditry also varied with some remaining local while others, headed by the Kurdish Canbulad family in Kilis and Aleppo, Canbuladoğlu Ali Pasha in Northern Syria and Kalenderoğlu Mehmed in central Anatolia, fought the Ottoman army in several provinces.²²⁷ The situation was encouraged by the *Büyük Kaçgün* (the Great Flight) which reduced agricultural output and in turn exacerbated the widespread famine.²²⁸ Under the military leadership of the Grand Vizier Kuyucu Murad Pasha,²²⁹ the Celalî Rebellion was finally suppressed during 1015/1606-1018/1609 ending with the execution of the last great Celalî leader Yusuf Pasha and the death of another, Kalenderoğlu Mehmed, the following year. To conclude, in Shaw's words: "The Celalis thus had kept Anatolia in turmoil for a decade, but they were unable to maintain themselves because of a lack of coordination, the generally hostile reception given them by local populations, and an inability to compete against the organized Ottoman forces in open battles."²³⁰

B. State Response to Bandits and Rebels

Following the defeat at the hands of the Ottoman army headed by the *beylerbeyi* of Baghdad, Hasan Pasha, in August 1601/1010 near Kayseri and the subsequent death of the Celali rebel leader Kara Yazacı, the movement picked up strength again under his younger brother Deli (crazy) Hasan. The lack of military success against the Celalis led to the state switching its policy of using force to one of conciliation. This change of policy was also influenced by the diplomatic crisis with the Persian state of Shah Abbas, which led the then Grand Vizier Yemişçi Pasha to appoint Deli Hasan as the *beylerbeyi* of Bosnia in April 1603/1011. Three years later he was condemned to death but as a member of the Ottoman military class from his roots as an Anatolian rebel who engaged in banditry.

²²⁷ For a detailed account see: Griswold, *The Great Anatolian Rebellion*, pp. 60-208.

²²⁸ See Akdağ, M., "Celalî İsyanlarından Büyük Kaçgünlük", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 ii-iii, 1962, pp. 1-49.

²²⁹ He was given the appellation *kuyucu* (well-man) due to his habit of stacking the wells with the heads of bandits and rebels that were killed on his military campaigns to suppress them.

²³⁰ Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I, p. 188.

While bandits had originally been considered simple criminals, when the collective crime gained enough force, they were perceived as an internal military threat which was dealt with accordingly. Prosecution for banditry took place by the representatives of the central authority in the provinces in descending order: the *beylerbeyi*, *sandjakbeyi*, *subaşı* and *sipahı* and punishment by the local *kadı* or his deputy. However, orders by Mehmet III and his predecessor to restrict the activities of state officials led to an increase in banditry. Moreover, when the re'aya sought assistance from the judicial administration, another mistake was the judges' failure to observe the close relations between the Celali leadership and the *ehl- 'orf*.²³¹ In the case of rebellion, those who were considered to have rebelled against the state were usually brought to the *Dîvân-ı Hümayûn* and once there questioned and charged appropriately, those who were not found guilty were released. Those who were charged were usually given the death penalty by administrative procedure (*siyaseten*) since until the mid-sixteenth century maintaining order in the Ottoman Empire was the sole jurisdiction of the sultan.

Ottoman legal practice according to state authorities adhered to the rulings of both *fetvas* in which brigands and Celali rebels in particular, were ruled as trying to overthrow the sultan (*hurûc ale's-sultân*) and spreading corruption (*sa'y bi'l-fesâd*) those, and *fermans* issued by the sultan permitting their execution.²³² In other *fermans* a more fair approach was taken in which those given the death sentence were killed and those who deserved imprisonment were imprisoned (*"müstahak oldukları ukubat-ı meşru' olan katli iktiza edenleri katl ve habs iktiza edenleri habs"*).²³³ Following the Celali uprisings, the death penalty by administrative procedure (*siyaseten*) was introduced for banditry and related crimes such as heist, assassination, as well as arson.²³⁴ For those whose crimes had incurred them the *hadd* penalty, lighter sentences such as imprisonment and payment of fines to secure their release were forbidden, and rather execution was to be effectuated as the following *adâletnâme* indicates:

"If someone commits the abominable act of theft and robbery or homicide and brigandage, the adversaries should lodge a complaint and the criminal should be arrested. If possible, they should go with the information to the *kadı* or deputy (*na'ib*). If they are far away

²³¹ Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, p. 349.

²³² İlgürel, Mücteba, "Celali İsyanlar", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, vol. VII, pp. 252-257, p. 256.

²³³ Uluçay, Mustafa, *XVII. Asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*, Manisa: Manisa Halkevi, 1944, p. 447.

²³⁴ Özek, Çetin, *Devlet Başkanına Karşı Suçlar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1970, p. 92.

and the *kadı* and deputy are not present, the criminals should be taken to the *voyvods* (military officials appointed by a governor to oversee tax collection) without delay, because delaying might cause harm. There, those causing mischief and wickedness should be handed to the courts (*meclis-i şer'*) and questioned and investigated according to *şer'* and *kanun*. If deserving of execution (*salb*) and discretionary punishment (*siyaset*), following the decision of the *kadı*, the criminal should not be taken out of the city but should be executed according to the imperial *kanunname* where the crime occurred. If the judgement deems that the crime is not deserving of *siyaset*, it is left to the decision of the *kadı* according to *kanun*. The criminal should not be fined in an illegal way contravening the *kanunname* and no one should be imprisoned contrary my decree...²³⁵

Power was also conferred by the state at local level, by the granting of permission to the re'aya to defend themselves against attacks by *ehl-i örf* and Celâlîs as confirmed in *adâletnâme* issues by Mememed III.²³⁶ As a result, they increasingly armed themselves.²³⁷ The rural population however, was not alone when confronting the brigands and rebels, rather, local officials, particularly *sancakbeys*, were responsible for keeping order in the Anatolian provinces. When things grew beyond the control of these local officials, requests to central government for military support were on occasion even responded to by armies led by the Grand Vizier such as the case of Grand Vizier Kuyucu Murad Pasha, as mentioned above. Occasionally, the opposite policy was also employed, i.e. one of prevention through the collection of arms in the possession of the re'aya to prevent them from being plundered and resulting in armed groups of brigands. However, the acquisition of large amounts of weapons from the rural populace was never effectuated as the majority of brigands remained unarmed.²³⁸

In spite of the fact that theoretically the *ḥadd* penalty for banditry, as an infringement on God's claims, could not be waived, forgiven by the aggrieved party or replaced with a lighter penalty, in Ottoman legal practice concessions to bandits and rebels went as far as forgiveness. In instances where the incorporation of brigands back into society was favourable or even necessary, punishment was waived, such as the case of a *sohta* who had engaged in brigandage and was forgiven in exchange for resettling on rural land that had been

²³⁵ Inalcik, *Adaletnâmeler*, Turk Tarih Belgeleri Dergisi, 1965, vol. II, pp. 3-4, 111-112.

²³⁶ Ibid. pp. 49-145.

²³⁷ Akdağ, *Celâli İsyanları*, pp. 150-2, 160-1.

²³⁸ Jennings, Ronald, "Firearms, Bandits, and Gun Control: Some Evidence on Ottoman Policy towards Firearms in the Possession of Reaya, from the Judicial Records of Kayseri, 1600-27," *Archivum Ottomanicum* 6, 1980, pp. 339-80.

abandoned in order to promote the revival of agriculture.²³⁹ There are instances where the more famous brigands were not only forgiven by the state but also incorporated into its administration through the offering of sancaks in return for giving up their former offensive activities.²⁴⁰ Such was the case of the infamous Karayazıcı and his brother Deli Hasan, the former of whom received official appointment as the *sancakbey* of Amasya and the latter the *beylerbey* of Bosnia, as mentioned above. This incident is also an interesting insight into Ottoman policy towards bandits during that era. Whereas Karayazıcı was granted the sancak of Amasya, Hüseyin Paşa, the beylerbey who had been sent to investigate the unrest in Anatolia and subsequently joined Karayazıcı, who later handed him over to the Ottoman authorities at the siege of Uria in 1008/1600, was sentenced to death.²⁴¹ It demonstrates the Ottoman state's intolerance towards rebellion by one of its high officials as it demarked a sign of treachery.²⁴²

Griswold explains the state's inconsistent policies and judicial rulings towards the Celalis as follows:

"In the case of the Anatolian rebels after Mezö Kerésztes, and especially after Deli Hasan, the government treated the Celalis both as common criminals, with appropriate demands on the local sanakbeyis to bring the offenders to justice, and as enemies of the state, for which they would commit central government armies to smash the rebellion."²⁴³ This dual policy justified the state's multifaceted approach towards brigands and rebels at the time of sentencing, as seen above. However, such a judicial approach led to inconsistencies with the Islamic criminal doctrine of brigandage and rebellion, especially in relation to Ottoman state policy of forgiveness of heinous crimes committed by the more notorious brigands and rebels and their incorporation into the state structure. While reconciliation was considered the second stages mentioned in legal doctrine when dealing with rebels who had risen up against a just head of state (*al-imām al-‘ādil*), and there was no questioning the Ottoman Sultans' attribute

²³⁹ White, *The Climate of Rebellion*, pp. 203-204.

²⁴⁰ Barkey considers this policy to be an effective tool in state consolidation rather than an admission of defeat as follows: "...concessions to bandits were not signs of great weakness. These deals were instead calculated to balance international and internal pressures so that the Ottomans did not have to simultaneously confront warfare on three fronts. Geopolitical considerations were among the most important reasons for consolidation through bargains and incorporation." Barkey, *Bandits*, p. 192.

²⁴¹ Griswold, William James, *Political Unrest and Rebellion in Anatolia: 1605-1609*, Los Angeles: University of California, 1966, p. 55.

²⁴² The correspondence of the central government with the Celali rebel Taval (literally tall) during Sultan Ahmed I's reign (r. 1012/1603-10/261617) demonstrates a continuation in the policy of reconciliation and incorporation into the state structure of powerful rebels. Ibid. pp. 62-63.

²⁴³ Griswold, *The Great Anatolian Rebellion*, p. 47.

of justness, many of the more infamous brigands who were offered positions and lands were repeat offenders who should have been subject to the prescribed punishment laid down in the legal literature. It is quite possible that the state thought it more prudent to bring these skilled and popular individuals and their many followers onto the side of the authorities than attempt to use the hand of the law against them and risk failing or having their followers dispersing to create their own break away groups and thus perpetuating the cycle of unrest in the Anatolian province.

1. Sultan Mehmet III's *kânûns*

i. *Adaletnâmes*

The concept of justice as an essential principle of rule was well established before the rise of the Ottoman Empire in ancient Iran and consequently in Turkish-Islamic states. In the *Kutadgu-Bilgi*, a famous department of justice, the following was written: “To maintain a state, a lot of soldiers and armies are needed. To feed the soldiers, a lot of money and wealth is needed. In order to obtain that money, the populace must be affluent. In order for the populace to be affluent, correct laws must be laid down. If one of the four is neglected, all four will fail.”

The *adaletnâme* (literally Book of Justice) was a collection of general *firman*s (imperial edicts) issued by the sultans usually upon their succession to the throne to demonstrate their interest in preserving justice in their realm. Sultan Mehmed III can be taken as an example of such, when he issued the Empire's second *adalet firmanı* at the beginning of 1596 having succeeded to the throne the previous year. In this spirit of justice, numerous institutions such as *Dârüladl*, *Dîvân-ı Mezalim* and *Dîvân-ı A'la* (the Sublime Council) emerged to listen to and address the complaints of the sultan's subjects, not to mention the *Dîvân-ı Hümayun* (the Imperial Council) the principle responsibility of which was the investigation of complaints and the rectification of grievances. These represented the institutionalisation of an Islamic tradition in which the Muslim leader was directly referred to by those subjects with complaints against the state and its administration. *Adaletnâmes* contained orders for the authorities to work within the boundaries of the religious, secular and customary law as well as prohibitions against the oppression of the sultan's subjects through

subjugation and malpractice by *ehl-i örf* (officials representing state authority)²⁴⁴ as well as *bid'at*²⁴⁵ and detailed harsh punishment of all such injustices. Some *adaletnâmes* even went so far as to grant the *re'âyâ* permission to defend themselves against such provincial authorities through force if necessary, as demonstrated in the following juridical rescript sent to the *kadî* of Erivan in 1596:

“An able and strong leader called *yiğit başı* is to be appointed for each village, and the villagers are to give him their oath of loyalty. It shall not be considered a crime to kill those who come to a village with titles such as sultan's *sipāhî*, janissary, armorer (*djebedji*), artilleryman, door keeper (*kapıdjı*), *beylerbeyi*, *sandjağ beyi*, or *subaşı* and, traveling under military insignia, impose illegal taxes on the *re'âyâ* population, attack the families of Muslims, or commit any other kind of injustice (against the people).”²⁴⁶

Likewise, each villiage could appoint a *yiğitbaşı* and any criminal that was captured would be taken to the courts.²⁴⁷

“...it is my command that this firman (*hükm-ü şerif*) that it is incumbunt to obey.....without a moment and an hour of delay and procrastination in the manner described the people of every villiage must appoint a strong individual as a *yiğitbaşı* and according to the condition..... *sipahi*, *cebeci*, *topçu*, *mehter*, *kapucu namma*, *beylerbeyi*, *sancakbeyi* and *subaşı*s, go to another village and aggressively attack the *re'aya* contrary to the canonical law of Islam, and travel around with flags, attacking the household's of Muslims, oppressive and hostile brigands, whoever they be, their blood is licit.....”²⁴⁸

While the general nature of the *adaletnâmes* was to prevent oppression and injustice by reaffirming existing laws, they sometimes included new edicts. In the environment of unrest of the sixteenth century, certain rules were issued notably in relation to malpractice and abuse by *kādîs* and their deputies, moneylenders, forced marriages and in particular

²⁴⁴ In the classical period of the Ottoman Empire society was divided into the military and peasant classes. The military (governing) class was divided into *ehl-i şer'* and *ehl-i örf*. The former comprised of the scholars related to the judiciary and education and the latter comprised of the officials representing state authority up to the rank of the *kethüdâlık* and the *sadrâzamlık* and were the executors of decisions of the *kadî*.

²⁴⁵ İnalcık describes *bid'at* as “wrong innovations, things that are contrary to the law of God (*şer'*), customary law (*örf*), the imperial decree (*emri padişahi*), ancient *kanun* (kanun-ı kadime) and register[s] (*defter*).” İnalcık, H, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, p. 79.

²⁴⁶ İnalcık, *Military and Fiscal Transformation*, p. 307, taken from Uluçay XVII. *Asırda*.

²⁴⁷ For an *adalet firmanı* dated 1598 referring to the appointment of *yiğitbaşı* and *onbaşı* to villages and city districts see: Uluçay, XVII. *Asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*, pp. 180-181.

²⁴⁸ Ibid., p. 179

exploitation of the peasantry through forced labor, excessive taxation and illegal levies on provisions which contradicted the basic principle of the *kanûn-i Osmani* in which both the land and the *re'aya* belonged to the Sultan.²⁴⁹ They also addressed the problem of *siyaset* punishments in which money was paid in the place of submitting to harsher punishments. These penalties failed to act as a deterrence but rather encouraged the continuation of crimes in their different forms, in particular banditry.²⁵⁰ They resembled other *kanunnâmes* in the generality to whom they were directed and for this reason were sometimes included within the same text. They came directly from the sultan, possessed the pillars of a *hukum* and were not addressed to the third person like the *berat* but rather directly. They were read publicly in the law courts and local judges copied them in their registers.

The first *adalet firmani* in relation to the Anatolian unrest was issued in 1590 or 1591 to address the increasing injustice on the part of *ehl-i örf*, soldiers, and groups of *levend* and *suhte*. The *re'aya*, once armed, and with the support of the *adalet firmani* were able to prevent such groups from entering their villages. Mehmed III's reign was characterised by its brevity and by turmoil and therefore there were no serious efforts at codification. Nevertheless, he continued the policies of his father in relation to granting protection to the *re'aya* and so the second *adalet fermanı* was issued in December of 1004/1595 by Mehmed III and sent in codified form the following month to the *beylerbeyi* of the Anatolian province, Lala Mehmed Paşa (d.1606), punishing oppression and forbidding irregularities committed by *ehl-i örf*, in this case specifically directed at the judge (*kadı*), minister (*vezir*), *beylerbeyi*, *sancakbeyleri* and their men. It aimed to institute principles of protection that were all encompassing for "the powerless, weak, wretched, poor, widows, orphans, domestic ruminant." As presented by Akgündüz, this *adalet fermanı* contained seventeen points, the sixth of which laid down the established punishment for the above mentioned acts as follows:

As such, my Imperial *Adâletnâme* made reach you like a regiment of tyrants, tyrannical oppressors, and an oppressing group about which the helpless and oppressed..... And you, judges, this pronouncement is to be presented to and notified to these *vüzerâ voyvodalarıdır* (voyvodlar ministers), *beğlerbeğliler* (governor-generals), *subaşıları* (police superintendents), *ümerâ* (rulers) and *ummâldır*

²⁴⁹ For a detailed explanation of the issues which the *adaetnâmes* addressed see: İnalçık, H, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, pp. 91-120 and İnalçık, H, "Osmanlı Hukuk Sisteminde Adaletin Üstünlüğü", ed. Halil İnalçık, *Adâlet Kitabı*, p. 148-184.

²⁵⁰ No. 5 *adaletname* dated 947 in İnalçık, *Adaletnameler*, p. 79.

(collectors of revenues) to refrain for the sake of the glorious soul of my ancestors, judges are to be hit to death in a wooden mortar (*debek*) and for governor-generals and police superintendents, rulers and collectors of revenues and the rest of the officers discretionary execution by hanging has been fixed. I see that related to all the particulars of the Shari'ah and in accordance with the *kanunnâmes* placed in the courts, that which is seen to be innovative heresies in opposition to the laws of the Shari'ah and contrary to the Royal decree are entirely rejected. Great efforts and good care is taken to ensure the safety of the provinces and the peace and tranquility of the *re'aya* (tax paying citizens) and *beraya* (free citizens).²⁵¹

The above demonstrates that the civil unrest in the Anatolian provinces led to the enactment of laws in which government officials who abused their powers by extortion of the *re'aya* were deemed to be breaking the law and rebelling against the authority of the sultan and were thus deserving of the death penalty. Yet, it has been argued that some *adalet fermanı*s and other related orders, mistakenly placed the oppressive actions of *ehl-i örf* and the rebellious Anatolian *re'aya* under one banner and sought a common solution which was the main reason for the failure of dealing with the situation²⁵² as seen in the following decree issued by Mehmet III in 1598:

Judges, may their virtue increase, the sublime signature of the Sultan reach/arrive be it known that the Sultan's court presents.....petition on the part of the *sipahi oğlanı, silahdar, cebeci, topçu, mehter, kapucu voyvoda, subaşıları* and some *eşkiya* (bandits) appear and with flags rove about, some of them in Bozdoğan, and some carrying weapons and some large axes from village to village aggressively attacking. One by one *birer akçelik Örfiye ve Yamak (local soldier) bırakıp* and by force one by one take a bushel of wheat and a bar of soap and a flock of sheep worth 20, 000 akçe. And they take possession of the *re'ayas'* fallowed arable fields, orchards and gardens by force and every year by the united efforts of the village community [lands are] forcibly cultivated and from one year to the next sufficient wheat and firewood produced by the entire community's efforts is transported away. For those [of the *re'aya*] without, they take excessive possessions and a firmly strike and beat them, roaming around with great force with horses and raised flags. They do not reside in the caravanserais and inns placed for travelers in the villages and small

²⁵¹ Akgündüz, *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri: III. Murat devri kanunnameleri III. Mehmed devri kanunnameleri*, p. 616.

²⁵² Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, p. 345.

towns, rather they stay in the houses of the *re'aya* and their households for free and without payment and take for themselves sheep, lambs, chickens and horses, they take barley and straw without giving [in return even] one akçe or one seed. When a servant is needed they select the beardless sons of the Muslims and take them into their service and bring many a Muslims' wife and girl to their gatherings and behave impetuously [towards them]. [These offenders include] *beylerbeyis* (governor-generals), *sancakbeyis* (governor of a *sancak*) ve *subaşı*s (police superintendents) also.²⁵³

Therefore, as demonstrated in the above edicts decreed by the sultan the Ottoman Empire held a tripartite stance towards the bandits and rebels of the Anatolian province, regardless of whether they were government officials or bandits that had emerged from the *re'aya*. At the community level there was the empowerment of the *re'aya* by permitting them to act in self-defense, at the local level the appointment of a *yiğit bası* and finally at state level with the implementation of the death sentence by hanging against the offenders. These edicts, unlike the rulings of the classical Islamic judicial texts, granted the flexibility for the implementation of sentencing against those involved in brigandage and rebellion to be carried out by the very victims of the criminals. This would naturally have resulted in ad hoc punishments as the *re'aya* and *yiğit bası* would most probably not have been aware of the detailed rulings of the legal doctrine on brigandage and rebellion. Regardless, empowerment of the *re'aya* would have achieved similar results as following legal doctrinal precedent, that is, controlling and deterring those engaged in the unrest, but without requiring excessive resources and involvement on the part of the authorities.

ii *Kanûnnâmes* and *Siyâsetnâmes*

While the fundamental principles of the *kanûn-i Osmani* had been formulated by the end of the fourteenth century, the late fifteenth century was witness to the codification of these principles in the form of *kanûns* (laws created and enacted on the initiative of the Sultan) that were compiled into *kanûnnâmes* (law books).²⁵⁴ *Kanûns* originated as *firman*s (sultanic orders) that were in conformity with the *şeriat*. With the succession of each new ruler, both the predecessor's *kanûns* were reconfirmed, as they were bound to the enactor, and additional *kanûns* were enacted by the ruling sultan. They encapsulated the areas of public

²⁵³ Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*, pp. 178-179.

²⁵⁴ İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, p. 73.

law, state organisation, administration, taxes, criminal law and *hisbe* (related to the rules of the *Dîvân*, and punishments involving *siyâset*, *istifa-i memalik*).²⁵⁵ It was first systematised under Sultan Mehmed the Conqueror in the form of two general *kanûnnâmes* that were compiled by the *nişancı* (the officers who inscribed the Sultan's imperial monogram on official documents).²⁵⁶ The reason behind the codification can be seen in the preface to the first *kanûnnâme* "the sultan has commanded the codification of Ottoman *kânûn*, since these regulations are essential for prosperity in the affairs of the world and for the regulation of the affairs of the people."²⁵⁷

Mehmet II's *kanunnâme* also contained the oldest preserved Ottoman Criminal Code consisting of four chapters, the first three of which comprise mainly of penal law, and the fourth of statutes on taxes, tolls and duties on non-Muslim subjects.²⁵⁸ It was a code of *kanûn* meant to supplement the *şeriat*. The penalties in this code were mainly fines and beatings, although more serious crimes deserved the death penalty or corporal punishment. A different criminal code emerged during the time of Sultan Bayezid II (1481-1512) as a result of codification efforts,²⁵⁹ and was referred to as the *siyâsetnâme* because it mainly prescribed *siyâset*. It became incorporated into Mehmet II's *kanunnâme* to form the first section (*bab*) of the *Kanunname-i Al-i 'Osman* which was to be implemented in the whole Empire.²⁶⁰ As a result there emerged a general and *sanjak kanunnâme* (also known as regional *kanun*) mainly encapsulating fiscal and criminal law, the former applicable to the whole Empire and the latter applying to a *sanjak* (specific administrative area). There were also decrees in the form of laws issued by the sultans on particular topics, *kanunnâmes* referring to certain groups and those relating to state organisation, totalling five categories of *kannunname*. However, it has been claimed that general *kanunnames* were not implemented as official laws in any court or state department, rather, the latest *ferman* or *sancak kanunname* were used. The source of such law books were pre-Ottoman laws, custom, sultanic decree and *şeriat*.

²⁵⁵ İnalçık, Halil, "Kanunname", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, pp. 333-337, p. 334.

²⁵⁶ He was also responsible for preparing *kanun* decrees and writing drafts of important *fermans* and *berats* and thus was also referred to as *müfti-i kanun*.

²⁵⁷ İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, p. 70, as appeared in M. Arif. (ed.), *Tā'rīkh-i 'Osmānī Endjūmeni Međjmū'asī*, supplement.

²⁵⁸ There is a difference of opinion about the date of the Criminal Code, some like İnalçık considering it to be shortly after the Conquest of Constantinople in 1453 and copied in 893/1488, while Heyd dates it's compilation to before that and its enactment to 893/1488, Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, p. 9-13.

²⁵⁹ Through this systematic codification the state "acquired a means of legal control of the Empire's resources which supplemented and strengthened the system of bureaucratic surveillance that was already in place." Imber, *Ebu's-Su'ud*, 1997.

²⁶⁰ Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, p. 18.

The advent of the reign of Sultan Suleyman (1520-66), referred to as *al-Kanuni* (the Lawgiver) due to the many *kanun* compiled, resulted in a new compilation in 1540, encapsulating most of the sections of the criminal codes of his predecessors, primarily Bayezid II's code of 1500, yet containing new statutes both elaborating and treating new offences.²⁶¹ Significantly, the criminal code of Sultan Suleyman, which contains important structural and lexical changes, is more systematic than earlier codes.²⁶² The penal *kanun* reached its widest scope during Suleyman's reign and his Criminal Code remained in force until the end of the seventeenth century in spite of being subject to later amendments in the form of abrogation and corrections due to being inconsistent with the *şeriat*.²⁶³

The *kanun* laws laid down by the Ottoman Sultans were an attempt to curb the abuses seen in the judiciary often as the result of the encroachment of military authority, by defining powers and codifying penalties. Yet, a decline in its use could be seen from the mid-sixteenth century and was finally discarded as a source of penal law in the seventeenth and eighteenth centuries. This can be attributed in part to the increase of the religious scholars' political authority who had opposed the *kanun* as a secular law,, and to its rigid nature and lack of amendments relevant to changing circumstances.²⁶⁴

When examining Sultan Suleyman's criminal code, one can find numerous edits relating to charges against crimes committed by those who were engaged in the social unrest in the Anatolian provinces. In the second chapter, the second section of edict number 46 reads as follows after describing of an incident in which a boy was injured and the criminal received an administrative punishment on 3rd of Receb 908/2nd of January 1503:

“In Brusa a large number of softas with their sheikh assaulted night-watchmen and wounded many of them. The Sultan, Asylum of the World, ordered them to be hanged (*salb ettirdi*) by way of administrative punishment (*siyaseten*) on the mentioned date.”²⁶⁵

As can be observed in the above ruling, the sheikh and the religious students who engaged in public disorder received an administrative punishment by hanging because the Ottoman state imposed *siyāset* penalties on those whose acts threatened the law and disrupted

²⁶¹ Imber, *Ebu's-Su'ud*, p. 48-50.

²⁶² Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, p. 31.

²⁶³ The common term used was *emr-i şer' mu'teberdir, kânûn-ı yokdur*. Ibid. p. 149.

²⁶⁴ Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, pp. 155-156.

²⁶⁵ Ibid. p. 107, I used Heyd's translation making minor changes.

public order (*fitna*). As such, it could only be imposed by the sultan and was not restricted by the rules of *şeriat*, unlike *ta'zir* which was also classified as a discretionary punishment.

Moreover, in the third chapter of the criminal code there is one regulation (77) about banditry but only in relation to the liability of residents in the vicinity of where the crime took place as follows:

“If a person is [found] killed within a [town] quarter or in a village, or if a sudden attack is made on a caravan and injury is [inflicted], or if theft or robbery is [committed somewhere] between villages, [the people in the vicinity] shall certainly be compelled to find the criminals. And if there are suspects, they shall be examined and compelled to pay compensation. If there are no suspects, the inhabitants of the quarter or the people of the village shall be compelled to pay compensation.”²⁶⁶

In another edict of Sultan Suleyiman *ta'zir* penalty replaces the *ḥadd* penalty for highway robbery as follows:

If someone commits highway robbery, killing or injuring, if the person who commits such an act is returned to his home town then his hand is amputated or a knife is placed in his arm and he is paraded in public in his home town.”²⁶⁷

The Anatolian province was also subjected to the Dulkadir penal code, which originated from the Turkmen dynasty of the Dulkadir (Dhu'l-Kadir). Following the conquest and formal annexation of their territory by the Ottoman Empire in 1522, the Dulkadir penal code was copied into the Ottoman cadastral registers. The code is preserved in two versions, the Kanunname of 'Ala-Dawla, the penultimate Dulkadir ruler (1479-1515) and the Kanunname for the kaza of Bozoz, both of which contain later Ottoman additions. While it contains a strong resemblance to the Ottoman Criminal Code, it also contains additional regulations, notably dealing with highway robbery. This is the first regulation as follows: “Any person who holds up travellers and commits highway robbery (*kaṭ' al-tarīk*) shall be hanged by his neck and severely tortured.”²⁶⁸

According to edicts in the *kanunnâme* and Dulkadir code, acts of banditry and public disorder, the latter, which can be classified as rebellion against state authority and thus the authority of the sultan, both receive an administrative punishment by hanging. What is

²⁶⁶ Ibid. p. 115, with minor changes to Heyd's translation.

²⁶⁷ Ayni Ali Efendi, 1962, p. 45.

²⁶⁸ Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, p. 132.

notable is that in spite of the explicit penalties laid down in Islamic legal doctrine dealing with the crimes of brigandage, a *siyaset* punishment was given preference over the *ḥadd* penalty which should have been issued had the crime fulfilled all the necessary conditions. The fact that the same sentence was issued for those who committed public disorder and rebellion against state authority demonstrates that the lines between banditry and rebellion were blurred when it came to the state's legal approach to the two crimes.

The *siyâsetnâme* (literally, the Book of *Siyâset*) emerged during Beyazıt II's reign and was later added to Mehmet II's criminal code as a separate chapter. "It chiefly prescribed *siyâset*, i.e. capital punishment or severe corporal punishment (cutting off the hand, the male organ, or the nose, branding the forehead), and, in a few cases, exposition to public scorn, cutting off the beard, etc.; in addition, it include a number of statutes on criminal procedure."

²⁶⁹ It was an administrative measure, rather than a judicial one and, similar to the *kanûn*, it attempted to bridge the gulf between the secular and the divine laws. Unlike *fermans*, the majority of *siyâsetnâmes* were of the *nişân* type since they were addressed to all relevant officials who had themselves requested them to be issued. *Siyâsetnâmes*, like the *adaletnâmes* and *kanûnnâmes*, would be read out in public so that the *re'aya* would know their rights. Ottoman *siyâsetnâmes* gave due importance to the *re'aya* who were considered to be the basis of the state since much depended on them, such as taxes and agricultural output as well as scholars and informal soldiers, many of whom emerged from the *re'aya* class. According to *siyâsetnâmes*, as to *adaletnâmes*, the welfare of the *re'aya* had repercussions for the welfare of the Empire as a whole: "There cannot be a state and a sovereign without a populace (*re'ayasız*), a populace without a sword, a sword without wealth, wealth without a flock and a flock without justice."²⁷⁰ The latter part in the sequence was evident in Anatolia where unjust treatment of the *re'aya*, in part, resulted in an unstable population in rural agricultural areas.²⁷¹ In *Kitab-ı Müstetab* the Celali uprisings were likewise attributed to the negligence of the principles laid down in the *siyâsetnâmes*: "Celalis appeared, there is no need for you to be surprised that rebels appeared. By us the state's ? basis from our side has collapsed."²⁷² Regardless of the risk of the implementation of arbitrary penalties, *siyâset* punishment was

²⁶⁹ Ibid. p. 16.

²⁷⁰ Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*, Kültür ve Sanat Yayınları, 1985, p. 169.

²⁷¹ This phenomenon was also exacerbated by the breakdown in the *timar* (small military fief) and *zeamet* (large fief) systems.

²⁷² Ibid., p. 178, taken from *Kitâb-ı Müstetâb*, s. XXI-XXV, in Yücel, Yaşar, *Osmanlı devlet düzenine ait metinler I: Kitab-ı müstetab*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974.

justified on the basis that public order and the welfare of society could only be ensured when the sultan had the right to act according to his discretion in the area of criminal law as long as it was not in contradiction with the *şeriat*. The use of *siyâset* penalties was likewise justified in instances of infringements against the *hakk al-saltana* (right of the state).²⁷³

2. Imperial Council's Judgements (*Mühimme Defterleri*)

The *Dîvân-ı Hümâyûn* (the Imperial Council), the principle executive and judicial organ of the Ottoman Empire, was responsible for the investigation of complaints and the rectification of grievances. The registers of the Imperial Council (*mühimme defterleri*) contained the rulings that were issued by decision of the Council after obtaining the sultan's approval and were then presented in the form of *fermans*. By the 17th century the *mühimme defterleri* were in wide use, before then the documents from the Council were placed in the *ahkâm-ı mîrî* registers. The fact that the Council functioned as both an executive and judicial organ is evident from rulings found in the *mühimme defterleri* dealing with internal and external politics, economic policies, military history and notably rebellion, particularly the Celali rebellions and the related brigandage, and the modes of its suppression are also well documented.²⁷⁴ From 1059/1649 onwards administrative and judicial related decisions were collected in a separate register titled *şikâyet defterleri* (complaints registers), with state related issues remaining in the *mühimme defterleri*, although at times it is difficult to distinguish between the two in terms of themes since the criteria determining their contents could be vague.²⁷⁵

In the *mühimme defterleri* for the relevant dates 1004/1595 (number 74) and 1011-1013/1602-1604 (number 75) the words *zulüm* (oppression), *teaddî* (attack/aggression), *tecavüz* (transgression), *fesât/fesâd* (corruption), *isyan* (rebellion),²⁷⁶ *ehl-i fesâd* (criminals), *şâkî*, *eşkiya* (brigands), *hırsuz* (thief), and to a lesser extent *harâmil* (bandit) and the phrase *kuttâu't-tarîk* (brigand/highway robbers),²⁷⁷ are repeated successively indicating the widespread unrest during those years which was such that it was brought to the attention of

²⁷³ Al-Māwardī, *Al-Ahkām al-Sultāniyya*, p. 414.

²⁷⁴ Kütükoğlu, Mübahat, "Mühimme defteri", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, vol. XXXI, pp. 520-523, pp. 520-521.

²⁷⁵ Faruqi, Suraiya, "Mühimme Defterleri", *E.I.*, Leiden: E.J.Brill, 1993, vol. VII, pp. 470-472, p. 470.

²⁷⁶ Hathaway explains that "Fesad in Ottoman parlance seems a more generic term for disloyalty and disobedience. *İsyan* is more generic still, denoting rebellion in general, perhaps more widespread than *fesad*." Hathaway, Jane, (ed.) *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire*, Wisconsin: University of Wisconsin-Madison, 2002, p. 3.

²⁷⁷ This phrase is mentioned in *mühimme defter* number 74 six times, on pages 17, 119, 128, 136, 158, 188 respectively.

the Empire's highest judicial organ. Moreover, the fact that it is mentioned in the registers of the Imperial Council, and not simply treated judicially at the local or provincial level by the courts suggests the gravity of the unrest during that era. In the two *mühimme defterler* under study the rulings for brigandage and related crimes vary from imprisonment (*habs*) to the death sentence (*salb*), based on *hadd*, *ta'zîr* and *siyaset* rulings. It can be seen that sentencing also depended on the position of those who had committed the crime, often with sentences of imprisonment being passed for government officials.

An example of the latter can be found in a *hüküm* sent to the *beylerbey* of Karaman province in which criminals (*ehl-i fesad*), brigands (*eşkiye/şakî*) with several hundred landless peasant youths (*levend*) headed by three brigands entered the village of Muradiye and created havoc by killing and wounding its inhabitants, torturing its women, stealing its livestock (camels and horses) and beardless youths (*emred*). As if that were not sufficient injustice, they completed their pillage by stealing 50 000 *akçe* and whatever possessions (*emval*) and food provisions (*erzaklar*) they could find. The *hüküm* orders that the above mentioned brigands be caught and justly tried and after they are proven guilty, they return what they have taken and those who are from among the *muhtaç-ı arz* (government officials including *sipahi* and *yeniceri*) are sentenced to imprisonment (*habs idüb*) and those who are not among this group are penalized according to the *shari'a* (*şerle haklarından gelesin*).²⁷⁸ It can be seen that the above mentioned policy was not limited to the Anatolian provinces, but rather as shown in another register, complaints from the inhabitants of Üsküp and Vardar (in today's Macedonia) reached the Imperial Council. It was ruled that those who were found to be murderers, brigands, and robbers (*kâtil ve kuttâu't-tarîk ve hırsuz*) should be imprisoned (*habs idüb*).²⁷⁹ In spite of the severity of the crime, imprisonment seems to have been the preferred sentence for government officials and those of a certain position in both the Anatolian and European provinces. Likewise, sentences of imprisonment in Amid Castle were given to the former governor of the sancak (*sancakbey*) of Beyşehir in Konya and to the former minister of finance (*defterdâr*) of Diyarbakir, called Mahmud.²⁸⁰

Government officials could also receive lighter punishments such as having their salaries cut, or their revenues confiscated and appointed to someone else, such as the case of

²⁷⁸ Mühimme defteri 75, p. 124.

²⁷⁹ Mühimme defteri 75, p. 8/156.

²⁸⁰ Mühimme defteri 74, p. 70/213 & 214.

the owners of timars in the Nevrekop sancak, Mehmet and Ali, who had their timars seized due to their rebellious and brigand-like behaviour.²⁸¹ Likewise, cases of dismissal are present, such as was the punishment of the *yasakçıs* (individuals who went in front to clear the way for a great person) Mahud and Selman who oppressed the people of Lazikiyye.²⁸² Also in Amid, criminals from among the *kuls* (Sultan's slaves) were dismissed from their positions and had their salaries (*mevacib*) allocated to 300 *kuls* from Van in Diyarbakır.²⁸³

One also comes across examples of discretionary punishment (*ta'zîr*), such as banishment (*nefi*) which ranged from local banishment to exile to another country as in the case of one Celali rebel Süleyman Mustafa in Atina who was banished to Cyprus.²⁸⁴ Likewise, administrative punishments (*siyaseten*) were given out in the form of penal servitude on the galleys (*kürek*) such as in the case of one Seyyid Müslüm in Beyşehir who engaged in brigandage.²⁸⁵ The same sentence was given to a retired Islamic judge (*kadı*) and preachers (*hatipler*) along with the judge of Pojega Mevlana Sinan, all of whom had been engaging in brigandage.²⁸⁶ *Siyaset* is also a term used, in its technical sense, to refer to capital or severe corporal punishment as does the word *salb* (which means death by hanging as opposed to its literal meaning of "crucifixion", which is carried out after death according to the strongest Hanafi view, see above). Two examples that are mentioned in *mühimme defteri* 75 are that of Neslioğlu who was sentenced to decapitation in the region of Hamid and Teke for having engaged in brigandage.²⁸⁷ The second refers to the criminal Pir Ali who was likewise sentenced to death in Bursa.²⁸⁸

When the rulings in the registers are looked at in more detail, it can be observed that the importance of the *şeriat* (*şer'-i şerife*) is emphasized in two aspects. The first is that the issuing of punishments are to be in line with it, and the second is that any infringement of the *şeriat* will not be tolerated, as in the following two examples:

"The decree for Hasan (may his prosperity last), the former Beylerbey of Rumelia and now [appointed] in the Anatolian province, and for the Seferihisar *kadı* is:

²⁸¹ Mühimme defteri 75, p. 107/188

²⁸² Mühimme defteri 74, p. 215/681

²⁸³ Mühimme defteri 74, p. 66/204

²⁸⁴ Mühimme defteri 75, p. 182/362

²⁸⁵ Mühimme defteri 74, p. 216/683

²⁸⁶ Mühimme defteri 74, p. 19/87.

²⁸⁷ Mühimme defteri 74, p. 99/338.

²⁸⁸ Mühimme defteri 74, p. 123/434.

Your leader of leaders from the Porte of Felicity sends a letter to the named Mustafa from the aforementioned district for any men from among brigands and robbers who were sent without warning and plundered the *re'aya*'s means and provisions. The *re'aya*, having been disturbed, acquired a legal summons prohibiting one thousand revenue farmers. Due to the state of mischief and wickedness I ordered that restrictions be placed on the robbers.

In the aforementioned, according to the *şer'-i şerîf*, the right and settlement of the trial that those.....once according to the law of God (*şer'*) unintentional circumstances by means of good order rights are sought (?) searched and after determining the rights of the true owners and after giving them their rights carried out according to the law of God, do not let anyone oppose the *şer'-i şerîf*.”²⁸⁹

[A communication for] The *beylerbeys* (governor-generals) of Erzurum and Rum....those in the *beylerbeylikler* (offices of the governor general) of the *hüküm* for the matter in question

A letter sent from the Port of Felicity to the mentioned district in a villiage called Teppe, the resident Kara Mahmud and his brother Üveys and Küçük Faik engaged in brigandage (*kutta-i tarik*), murder (*katl-i nefis*) and pillage (*garet*).....and in addition to that they go to a group and for their own stated reasons they take the group and brought it to a villiage called Çürük İncir.....from the group a Kurd named Kara Yakup. Thrity four individuals came with the brigand Kurd taking by force and much mischief making by the above-mentioned Üveys well-known acts of brigandage the notables of the province (*ayan-ı vilayet*) gather [to decide] and if the rights of those mentioned can not be returned do not be distressed for I have ordered that that action be taken.

With regards to the aforementioned, the perferred action of security with (?) obtain a right of trial don't depart from the law once, through the organisation of fifteen thousand transitional notables with the law to search [the criminals]..... and after confirming the rightful owners and their rights are returned, perform the necessary procedure with the law.²⁹⁰

As noted in the above examples from the registers of the Imperial Council, brigandage and rebellion and their related crimes had reached such a level in certain areas of the Empire during the period of Mehmed III's reign that it became an issue upon which the highest judicial organ ruled with some frequency. While sentencing for the two crimes had

²⁸⁹ Mühimme defteri 74, p. 128/412.

²⁹⁰ Mühimme defteri 74, p. 188/578.

clearly been laid down in classical legal doctrine, in Ottoman judicial practice the distinction could at times be somewhat blurred. Government officials and imperial servants, regardless of the severity of their crimes, seemed to receive the lightest sentences, such as dismissal from office or imprisonment, yet there are some instances in which they received the harsher administrative punishment of hard labour in the galleys. The reasons for the disparity when issuing punishments for similar crimes is unclear, especially considering that all the culprits were or had been engaged in service to the state.

Those who did not fall among the latter category were subject to punishments as subscribed by the *şeriat*, such as the death sentence for brigandage according as the *ḥadd* penalty. While it is understandable that the Imperial Council issued administrative punishments issued for the crime of rebellion, it difficult to ascertain why the individualised discretionary punishment was issued in these cases since it usually covers all crimes that infringe on private and public interest for which the *şeriat* does not prescribe a penalty. One explanation could be that, as a penalty for crimes that cannot be proved in accordance with the evidentiary requirements, not enough proof was brought against the individual in question although it seems improbable for individuals of such notoriety who had complaints against them taken to the highest level of the judiciary. It is more probable that the individualised nature of the penalty made it preferable when dealing with certain criminals.

As this study aimed to analyse and compare the Islamic legal doctrine of brigandage and rebellion with Ottoman legal practice as implemented during Sultan Mehmed III's reign in the Anatolian provinces, it cannot claim to be an all-encompassing study about the Ottoman law of these two areas of criminal law. Rather, it aimed to be a research on the juristic response to certain historical events and the extent of its divergence from the foundations of Islamic legal doctrine. As demonstrated above, the rise in banditry and rebellion was a direct or indirect result of certain historical factors predominant at that time, namely socio-economic, political, environmental and military. The state's legal approach was likewise, influenced by historical imperatives and not solely based on Hanafi legal doctrine. This is a determining factor for the appearance of divergences between legal doctrine and practice. As an example, the influence of the political domain on legal practice can explain the reason for certain state policies towards brigands and rebels which were reflective of the seventeenth century transformation of the state from one of patrimonial rule to institutionalization and negotiation.

Imperial laws in the form of *adâletnâmes*, *kanûnnâmes* and *siyâsetnâmes*, as well as the judicial decisions of the *Dîvân-ı Hümâyûn* (Imperial Council) as documented in the *mühimme defterleri* that were complementary to Hanafi legal doctrine and granted the flexibility for certain divergences from the foundations of the Islamic legal doctrine when deemed necessary, such as in the case of *fermans* issued by the sultan permitting the execution of brigands and Celali rebels in particular if they were found to be trying to overthrow the sultan and spread corruption. In addition to *kanun*, discretionary punishment (*siyâset*), a penalty imposed by the head of state alone and not restricted by the rules of the *sharī'a*, took precedence over the Hanafi legal doctrine in the issuing of sentences, when for example, following the Celali uprisings, the death penalty by administrative procedure (*siyaseten*) was introduced for banditry and related crimes such as robbery and homicide. The divergences of legal practice from legal doctrine were a natural result of the adaptation of law to historical circumstances in instances in which suitable sentences could not be found within the Hanafi legal texts.

CONCLUSION

This paper was an attempt to gain a better understanding of Ottoman legal practice in the field of criminal law through the analysis of the case study about the rebellions and brigandage that gripped the Anatolian province during the reign of Sultan Mehmed III. When speaking of legal practice it firstly necessary to understand the legal theory on which that practice was based, in this case, Ottoman law and its main elements.

The *sharī'a*, if it is to be defined as Allah's immutable all encompassing law, it comprises of religious, legal and moral dimensions. If the *sharī'a* is to be defined as the Muslim legal system, consisting of both sacred sources and man-made sources based on the former, it necessarily means that engagement of man with those sacred sources follow a certain methodology (*usūl*) in their interpretation, production (especially in the areas in which there are no legal provisions in the primary legal sources), and application. This process was described as *fiqh*, which gained a certain amount of flexibility through the influences of substantive and customary law, and other Islamic sciences, notably logic and theology. The relationship between the two could be described as one of immutability vs. dynamism. It is the latter definition of the *sharī'a* that was featured in this study.

When referring to as the implementation of the *şeriat* in the Ottoman Empire it is but a shadow of the divine perfection, not only because humans could not achieve its replication, but because it was implemented by the state in conjunction with statue law (*kanūn*) that consisted the edicts of sultans (*fermanlar*) and customary law (*örf*). Thus, it was not the absolute legal source but an essential component of a wider whole. As we have seen, the divine and imperial sources that made up Ottoman law were not a dichotomy nor two competing legal systems, rather, they coexisted harmoniously that complemented one another and provided the necessary flexibility when dealing with extraordinary cases such as the outbreak of widespread brigandage and, at times, rebellion in Anatolia.

Ottoman law was determined by the Empire's judicial system that found its roots in the systems of its predecessors, the early Islamic dynasties of the Abbasids and Ummayyads as well as the pre-Islamic Turkish dynasty of the Great Seljuks. While similarities in structure followed on in the Ottoman version, its characteristic of being a three-tiered judicial system, (community level, *kadı* courts, *Dîvân-ı Hümâyûn*) accorded it great flexibility when dealing

with criminal issues. The role of the *Dîvân-ı Hümâyûn* was of particular relevance to this study because it dealt with issues that were not encompassed by the provisions of the *şeriat*, and cases of a more complicated and serious nature that the *kadı* courts could not or were reluctant to judge upon. As a result, many cases relating to social unrest, comprising of brigandage and rebellion and their related crimes, found their way to the *Dîvân-ı Hümâyûn* and dealt with according to the sultan's jurisdiction, as was amply documented in the *mühimme defterleri* of the period under research.

As regards the implementation of Ottoman law, the two specific areas of brigandage and rebellion were selected in consideration of the limits of this research. The established laws on these areas of criminal law, as laid down in the Hanafi juridical texts, demonstrated the existence of a detailed legal doctrine particularly referring to brigandage that classified it as a *hadd* offense only through the fulfilment of certain conditions relating to the brigand (*qāṭi*'), the victim (*maqṭū*' *'alayh*), to both the perpetrator and victim, the place (*maqṭū*' *fih*) and the method (*maqṭū*' *lah*). Nevertheless, if these conditions were not fulfilled, the culprit would be liable to other penalties. The crime of rebellion, while not classified as a *hadd*, has some overlap with the former, insofar as it is a crime of dissent. Where they differ is with regards to the object of the dissent, i.e. rebellion is considered dissent against a legitimate ruler rather than a common crime and so while its rulings take precedence in 'Ali b. Abī Tālib's response to the incident when the Khawārij and others who rose up against him, discretionary punishment by the ruler was often favoured above the conventional three-step approach of dialogue, conciliation and attack.

The socio-economic, political, environmental, economic and military factors present in the period that encompassed Mehmed III's reign (1003-1011/1595-1603) created fertile soil in which brigandage and rebellion could flourish. Not to mention that the ground had already been laid by the phenomenon of the Celali Rebellions, mid-tenth/sixteenth century and became prominent between the years 1004/1596 and 1017/1609. The state approach to the problem was naturally influenced by the above mentioned factors. While we can see consistency in the practice of the Ottoman juridical system due to the well-established structure and judicial norms, certain components, such as discretionary punishment (*siyāset*) and administrative punishment (*ta'zīr*) both under the sultan's jurisdiction, could lead to perceived arbitrariness in sentencing. Moreover, the judicial authority's use of *fetvas* and

fermans for issuing sentences granted absolute authority to give capital punishment to those deemed to be trying to overthrow the sultan and spreading corruption.

As demonstrated in this study, the traditional Islamic legal doctrine in the areas of brigandage and rebellion was complemented by *adâletnâmes* issues by Mememed III, which dealt with the situation on the following three levels: personal, granting permission to the *re'aya* to defend themselves against attacks by *ehl-i örf* and rebels; local, through the appointment of a *yiğit bası* and finally at state level with the implementation of the death sentence by hanging against the offenders. Likewise, it was complemented by *kanûnnâmes* and *siyâsetnâmes*, which were an attempt to curb the abuses seen in the judiciary by defining powers and codifying penalties. The two above mentioned laws are where inconsistencies with the legal doctrine on brigandage can best be seen because of the frequent imposition of both *siyâset* penalties which could only be imposed by the sultan and was not restricted by the rules of *şeriat*, and *ta'zir* which was also classified as a discretionary punishment in which *ta'zir* penalty replaces the *hadd* penalty for brigandage, a similar situation was noted in the Dulkadır penal code. It should be noted that these decrees were issued within the boundaries of religious and customary law and often reaffirmed existing laws as well as introducing new ones.

Finally, judicial decisions regarding rebellion and brigandage and its related crimes were well documented in the *mühimme defterleri*, since the role of the highest executive and judicial organ of the government, the *Dîvân-ı Hümâyûn* (Imperial Council), was to address complaints and rectify grievances that could not be dealt with at the local level. As was demonstrated from the two *mühimme defterleri* of the years 1004/1595 (number 74) and 1011-1013/1602-1604 under study, the rulings for brigandage and related crimes vary from imprisonment (*habs*) to the death sentence (*salb*), based on *hadd*, *ta'zir* and *siyaset* rulings. Here it was most poignantly seen how the political and socio-economic domains influence judicial rulings as the majority of lighter sentences, such as imprisonment or dismissal from office, were handed out to government officials involved in unrest.

The Ottoman state imposition of *siyâset* and *ta'zir* penalties on those involved in brigandage and rebellion led most clearly to diversions from the sentencing laid down in the legal doctrine, especially since the former could only be imposed by the sultan and was not restricted by the rules of the *şeriat*. There were also instances in which a *ta'zir* penalty replaced the *hadd* penalty for brigandage. Similarly, in Ottoman legal practice concessions to

bandits and rebels went as far as forgiveness, in spite of the fact that theoretically the *ḥadd* penalty for banditry, as an infringement on God's claims, could not be waived, forgiven by the aggrieved party or replaced with a lighter penalty. Yet, in instances where the incorporation of brigands back into society was favourable or even necessary, punishment was waived and it has been demonstrated that the authorities even went as far to incorporate famous brigands into its administration. Although, the state demonstrated intolerance towards the rebellion of its high officials, which it considered treachery, such as in the case of the beylerbey Hüseyn Paşa.

This study has demonstrated that the juridical response to the historical phenomenon of rebellion and brigandage in the Anatolian provinces of the Ottoman Empire during Sultan Mehmed III's reign was multi-layered and was influenced by factors independent of the established Hanafî juridical texts. Such factors found legal expression in the imperial laws which granted the flexibility of certain divergence from the foundations of the Islamic legal doctrine when deemed necessary.

BIBLIOGRAPHY

1. Unpublished Primary Sources

(*Kadı Registers Catalogue*, ISAM Library)

Mühimme defters: 74 and 75.

2. Published Primary and Secondary Sources

Abou el-Fadl, Kahled, *Islam and The Challenge of Democracy*, Princeton University Press, 2004.

_____, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Abramski-Bligh, Irit, “The Judiciary (Qadis) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35, Leiden: Brill, 1992, pp. 40-71.

Abū Dāwūd, Sulaymān, *Sunan*, Cairo: Dār al-Hadīth, 1988.

Abū Zahra, Muhammad, *Al-Jarīma: al-Jarīma wa’l-‘Uqūba fi’l-Fiḥ al-Islāmī*, Cairo: Dar al-Fikr al-‘Arabī, 1976.

_____, *Usul al-Fiḥ*, İstanbul: Dar al-Tabligh, n.d.

Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.

_____, *Büyük Celâlî Karışıklıklarının Başlaması*, Ezurum: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.

_____, “Celali İsyanlarından Büyük Kacgunluk,” *Tarih Arastirmalari Dergisi* 2 (1964).

Akgündüz, Ahmed, ‘Shari’ah Courts and Shari’ah Records: The Application of Islamic Law in the Ottoman State’, *Islamic Law and Society*, Vol. 16, No. 2 (2009), pp. 202-230.

_____, *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri: III. Murat devri kanunnameleri-III. Mehmed devri kanunnameleri*, 8, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV), 1994.

Akif Aydın, Mehmet, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1985.

_____, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Düzey Matbaa, 2005.

- _____, “Mahkeme”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2003, vol. XXVII, pp. 338-344.
- _____, “The Ottoman Legal System,” in E. İnsanoğlu (ed.), *History of the Ottoman State, Society and Civilisation*, 2 vols. İstanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), 2001, vol. 1, pp. 431-489.
- _____, “Law in İstanbul”, *Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul: İSAM, İstanbul Culture and Art Works Inc., to be published.
- Akman, Mehmet, “Örf: Osmanlı Devletinde”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2007, vol. XXXIV, pp. 93-94.
- Al-Alfī, “Punishment in Islamic Criminal Law”, in ed. Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System*,
- Al-Bayhaqī, Abu Bakr, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Ma’rifa, 1991.
- Al-Bayqūnī, ‘Umar Muḥammad ibn Futūḥ, *Sharḥ al-Manzūmāt al-Bayqūniyya fī mustalaḥ al-ḥadīth*, Halab: Maktabat Dār al-Falāḥ, 2009.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allah, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, n.d.
- Al-Jaṣāṣ, Abū Bakr al-Rāzī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī*, Medīna: Dār al-Sirāj, 2010.
- Al-Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn Abū Bakr, *Badā’i’ al-Sanā’i fī Tartīb al-Sharā’i*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Al-Māwardī, Abū al-Hasan, *Al-Aḥkām al-Sultāniyya wa’l-Wilayat al-Diniyya*, Beirut: Dār al-Arqam bin Abī al-Arqam, n.b.
- Al-Nasā’i, Abū ‘Abdallah al-Raḥmān, *Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Qalam, 1996.
- Al-Nawawī, Abū Zakariyya, *Al-Arba’ūn al-Nawawiyya*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, n.d.
- Al-Qarḍāwī, Yusuf, *Al-ijtihād fī al-sharī’a al-islamiyya*, Cairo: Dār al-Qalam, 1996.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad Alī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, Lebanon: Al-Maktaba al-Asriyya, 2010.
- Al-Sarakhsī, Abū Bakr Muhammad, *al-Mabsūṭ*, Beirut: Dār al-Ma’rifa, 1986.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’a*, ed. Muḥammad Darāz, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1975.
- Al-Shaybānī, Imam Muhammad ibn Hasan, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1990.
- Al-Ṭabarī, Abu Ja’far, *Ta’rīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Beirut: Mū’assasāt ‘Izz al-Din, 1987.
- Al-Ṭaḥāwī, Abu Ja’far Ahmad, *Mukhtaṣar al-Ṭaḥawī*, ed. Abū al-Wafā’ al-Afqānī, Cairo: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1951.

- Al-Tirmidhī, Abū ‘Isa Muhammad, *al-Jāmi’ al-Şaḥīḥ*, ed. Kamāl al-Hut, Cairo: Dār al-Hadīth, 1987.
- Al-Zabīdī, Abū Bakr b. ‘Alī, *al-Jawhara al-Nayra Sharḥ Mukhtaşir al-Quduri*, ed. Iliyās Qablān, Cairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2013.
- Azad, Ghulam Murtaza “Conduct and Qualities of a Qadi”, *Islamic Studies* vol. 24, Spring 1985, pp. 51-61.
- Barkan, Ömer Lütfi, *Türkiye’de Sultanların Teşrii Sıfat ve Selahiyetleri ve Kanunnâmeler*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- _____, “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A turning point in the Economic History of the Near East,” *International Journal of Middle East Studies*, 6: 3-28 (1975)
- _____, *XV ve XVI inci asirlarda Osmanli Inparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1943.
- _____, “The Social Consequences of Economic Crisis in Later Sixteenth Century Turkey,” in *Social Aspects of Economic Development*, İstanbul, 1964.
- _____, tr. Justin McCarthy, “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A turning point in the Economic History of the Near East,” *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975).
- _____, “Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l’empire ottoman aux XV et XVI siecles,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*
- Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, London: Cornell University Press, 1994.
- _____, *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2008.
- Behrens-Abouseif, Doris, *Egypt’s Adjustment to Ottoman Rule: Institutes, Waqf and Architecture in Cairo (16th & 17th Centuries)*, Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Bey, Tursun, ed., Mertol Tulum, *Tarih-I Ebu’l Feth*, İstanbul 1977.
- Bilen, İlhan, *Osmanli Hukukunda Örfün Yeri (Klasik Dönem)*, Ankara: Tez (Yüksek Lisans), Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Cezar, Mustafa, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi, 1965.
- Chehata, Chafik, *Études de Droit Musulman*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

- Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri: Osmanlı tarihinin anakaynakları olan eserlerin mütehasşısar tarafından metin, tercüme veya sadileştirilmiş şekilleri külliyyatı*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1925.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____, *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600*, London: Oxford University Press, 1972.
- Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969.
- _____, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University, 1978.
- Crone, P., & Hinds, M., *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Çağatay, Neşet, *İslam Hukukunun Ana Hatları ve Oslamlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Ugulamaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Derman, M., Uğur, "Tuğra", *DİA*, İstanbul: TDV, 2012, vol. XXXXI, pp. 336-339.
- Emecen, Feridun, "Mehmed III", *DİA*, İstanbul: TDV, 2003, vol. XXVIII, pp. 407-413.
- Ergene, Boğaç A., "Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)" in ed. Rudd Peters and Bernard Weiss, *Studies in Islamic Law and Society*, Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Faruqhi, Suraiya, 'Social Mobility among the Ottoman 'Ulama in the Late Sixteenth Century', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 4, No. 2 (Apr., 1973), pp. 204-218.
- _____, "Rural Society and the Balkans during the Sixteenth Century, I". *Turcica* 9 (1977): 161-95.
- _____, "Rural Society and the Balkans during the Sixteenth Century, II", *Turcica* 11 (1979): 103-53.
- _____, "Crisis and Change, 1590-1699," in Halil İncalcık and Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 433-543.
- _____, "Mühimme Defterleri", E.I. Leiden: E.J.Brill, 1993, vol. VII, pp. 470-472, p. 470.
- Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part II, London: Oxford University Press, 1957.

- Glidewell Nadolski, Dora, "Ottoman Secular and Civil Law" in the *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 8, No. 4 (Oct., 1977), pp. 517-543.
- Griswold, William James, *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.
- _____, *Political Unrest and Rebellion in Anatolia: 1605-1609*, Los Angeles: University of California, 1966.
- _____, "Djalali" in *Encyclopedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____, *Shari'a: Theory, Practice and Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- _____, *Usul al-Fiqh: Beyond Tradition*, *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), pp. 172-202.
- Hathaway, Jane, (ed.) *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire*, Wisconsin: University of Wisconsin-Madison, 2002.
- Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- _____, "Farmān- Ottoman Empire" *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, vol. II, Leiden: E. J. Brill, 1965, pp. 803-806.
- Howard, David, "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Journal of Asian History* 22 (1988): 52-76.
- Ibn 'Abidīn, Muhammad Amīn, *Hāshiyat Radd al-Muḥtār 'alā Durr al-Mukhtār*, ed. Humaaddin b. Muahmmad Sālih Farfur, Damascus: Ma'had Jamat al-Fath al-Islāmī, 2000.
- Ibn al-'Arabī, Abu Bakr Muhammad, *Aḥkām al-Qur'an*, ed. Alī Muahmmad Bijawī, Cairo: Isa al-Bāb al-Ḥalabī, 1974.
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muhammad, *Sharḥ Fath al-Qadīr*, ed. 'Abd al-Razzāq Ghālib al-Mahdī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995.
- Ibn Kathīr, 'Umar, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. II & IV, Damascus: Resalah Publishers, 2008.
- Ibn Mandhūr, Abū al-Fadl, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1997.

- Ibn Nujaym al-Miṣrī, Zayn al-Dīn, *al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqa'iq*, ed. Zakariyya 'Umayrāt, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- İlgürel, Mücteba, "Celali İsyânlar", *DİA*, İstanbul: TDV, 1993, vol. VII, pp. 252-257.
- Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- İnalcık, Halil and Rhoads Murphey (trans.), *The History of Mehmed the Conqueror by Tursun Beg*, Biblioteca Islamica, Minneapolis & Chicago: 1978.
- İnalcık, Halil, "The Socio-Political Effects of the Diffusion of Firearms in the Middle East" in *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. V. Parry and M. Yapp, London: Oxford University Press, 1975, p. 195-217.
- _____, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): pp. 283-337.
- _____, "Padişah", *İslam Ansiklopedisi*, vol. XI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- _____, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- _____, "Adâletnâme", *DİA*, İstanbul: TDV, 1988, vol. I, pp. 346-347.
- _____, "Osmanlı Hukuk Sisteminde Adaletin Üstünlüğü", ed. Halil İnalcık, *Adâlet Kitabı*, p. 148-184.
- _____, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Phoenix, 1973.
- _____, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000
- _____, "The Ottoman Decline and its effects upon the Reaya" in *Aspects of the Balkans, Continuity and Change*, ed. H. Birnbaum. *The Ottoman Empire and the World Economy*, ed. Islamoglu-Inan.
- _____, "Adâletnâmeler", *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 1965, vol. II, pp. 49-145.
- _____, "Kanunname", *DİA*, İstanbul: TDV, vol. XXIV, 2001, pp. 333-337.
- İpşirli, Mehmet, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası İle İlgili Hükümler," *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1982, pp. 203-248.
- İslamoğlu, Huri, "State and peasants in the Ottoman Empire: a study of peasant economy in north-central Anatolia during the sixteenth century", pp. 101-159, in ed. Huri İslamoğlu, *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

- Jennings, Ronald C., "Kadı, Court and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System", *Studia Islamica*, No. 48 (1978) pp. 133-172.
- _____, "Firearms, Bandits, and Gun Control: Some Evidence on Ottoman Policy towards Firearms in the Possession of Reaya, from the Judicial Records of Kayseri, 1600-27," *Archivum Ottomanicum* 6, 1980, pp. 339-80.
- Johansen, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, London: Croom Helm, 1988.
- _____, 'Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh', in *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Peters, R. and Weiss, B., Vol. 7, Brill:Leiden, 1999.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society: Cambridge, 2003.
- _____, *Maqāṣid al-Sharī'a Made Simple*, London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- _____, *Maqāṣid al- Sharī'a Made Simple, Occasional Paper Series 13*, The International Institute for Islamic Thought.
- Koç, Yunus, "Early Ottoman Customary Law: The Genesis and Development of Ottoman Codification" in *Shattering Tradition: Custom, Law and The Individual in the Muslim Mediterranean*, ed. Walter Dostal and Wolfgang Kraus, London, New York: I.B. Tauris, 2005, pp. 75-121.
- Kuran, Timur and Lustig, Scott, "Structural Inefficiencies in Islamic Courts: Ottoman Justice and its Implications for Modern Economic Life," in *Economic Research Initiatives at Duke Working Papers Series*, Paper 52, July 22, 2010.
- Kütükoğlu, Mübahat S., "Mühimme defteri", *DİA*, İstanbul: TDV, 2006, vol. XXXI, pp. 520-523.
- _____, "Ferman", *DİA*, İstanbul: TDV, vol. XII, 1995, pp. 400-406.
- Lane, Edward, W., *An account of the manners and customs of the Modern Egyptians written in Egypt during the years 1833-1835*, The Hague: East-West Publications, 1836.
- Lecker, Michael, *The "Constitution of Medina": Muḥammad's First Legal Document*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2004.
- Makdisi, George, 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History', *Studia Islamica*, 17 (1962), 37-80, and 18 (1963), 19-39.
- Mansour, Aly A., "Hudud Crimes" in M. Cherif Bassiouni ed., *The Islamic Criminal Justice System*, New York: Oceana Publications, 1982.

- Muhammad Abdel Haleem, *Criminal Justice in Islam: Judicial Procedure in the Shari'a*, London: I.B. Tauris, 2003.
- Mumcu, Ahmet, *Divan-ı Hümayun*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007.
- _____, "Divân-ı Hümayun", *DİA*, İstanbul: TDV, 1994, vol. IX, pp. 430-432.
- Murphey, Rhoads, *Ottoman Warfare 1500-1700*, New Jersey: Rutgers University Press, 1999.
- Ortaylı, İlber, *Osmanlı Devletinde Kadı: hukuk ve idare adamı olarak*, Ankara: Turkhan Kitabevi Yayınları, 1994.
- 'Oudah Shaheed, Abdul Qader, *Criminal law of Islam*, New Delhi : International Islamic Publishers, 1990, vol. III.
- Özek, Çetin, *Devlet Başkanına Karşı Suçlar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1970.
- Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____, "What does it mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire" in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. P. Bearman, R. Peters and F. Vogel, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005.
- Rubin, Avi, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- Schatch, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- _____, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- _____, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" in Majid Khadduri and Herbert Liebesney, eds., *Law in the Middle East*, Vol. 1, Washington, D.C., 1955.
- _____, 'Foreign Elements in Ancient Islamic Law', *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (Oxford, 1950), pp. 9-17.
- Shabbir, Mohammad, *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam*, Petaling Jaya: International Law Book Services, 2002.

- Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Siddīqī, Muhammad, Z., *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development and Special Features*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Singer, Amy, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994.
- Smith, Wilfred Cantwell, *On understanding Islam: Selected Studies*, The Hague: Mouton Publishers, 1916.
- Somer, Nihal, *Osmanlı Fermanları*, İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992.
- Türcan, Talip, “Şeriat”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2010, vol. XXXVIII, pp. 571-574.
- Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays de l'Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*, Kültür ve Sanat Yayınları, 1985.
- Uluçay, Mustafa Çağatay, *XVII. Asırda Saruhan'da eşkiyalık ve halk hareketleri*, Manisa: Manisa Halkevi, 1944.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakk., *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- _____, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Yücel, Yaşar, *Osmanlı devlet düzenine ait metinler I: Kitab-i müstetab*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974.
- White, Sam, *The climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, London, N.Y.: I.B. Tauris, 2003.