



**16 - 17. YÜZYILLARDA ANADOLU EYALETİNDE  
GAYRİMÜSLİMLERİN SOSYAL VE EKONOMİK DURUMU**

**Gülcan AVŞİN GÜNEŞ**

**DOKTORA TEZİ  
TARİH ANABİLİM DALI  
YENİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**NİSAN 2015**

Gülcan AVŞİN GÜNEŞ tarafından hazırlanan “16 - 17. Yüzyıllarda Anadolu Eyaletinde Gayrimüslimlerin Sosyal ve Ekonomik Durumu” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Gazi Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Danışman:** Prof. Dr. Ahmet GÜNEŞ

Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Başkan :** Prof. Dr. Üçler BULDUK

Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi

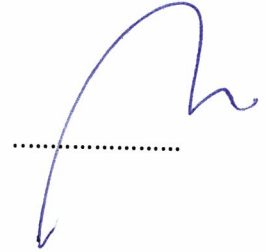
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Üye :** Prof. Dr. Adnan GÜRBÜZ

Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

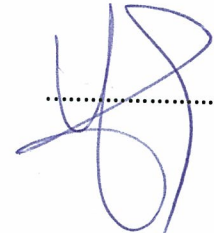
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Üye :** Prof. Dr. Yasemin DEMİRCAN

Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Üye :** Prof. Dr. Necdet HAYTA

Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Tez Savunma Tarihi:** 30/04/2015

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.



Prof. Dr. Suna BAŞAK  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



Gülcan AVŞİN GÜNEŞ

30.04.2015

# 16 - 17. YÜZYILLARDA ANADOLU EYALETİNDE GAYRİMÜSLİMLERİN SOSYAL VE EKONOMİK DURUMU

(Doktora Tezi)

Gülcan AVŞİN GÜNEŞ

GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Nisan 2015

## ÖZET

Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslimlerin sosyal ve ekonomik durumunu, Anadolu Eyaleti ve İstanbul örneğinde inceleyen bu çalışmada, özellikle şehirlere gayrimüslimlerin yaşantılarına odaklanılmıştır. Çalışmada, mühimme defterleri, tahrir defterleri ve şer'iyye sicilleri, ana kaynakları oluşturmaktadır. Ayrıca yer yer seyahatnamelere başvurulmuştur. Birinci elden kaynakların yanı sıra, çoğunluğu yine bu kaynaklara dayanmak üzere, telif eserler kullanılmıştır. Böylece gayrimüslimlerin, Osmanlı Devleti'nde yönetilme politikaları ortaya konmuş ve bunun gündelik hayata yansımaları incelenmiştir. Buna göre gayrimüslimler, Osmanlı ülkesinde, Bizans devrinden beri var olagelenler ve sonradan katılan unsurlar ile toplumun bir parçası olarak görülmüştür. Osmanlı teşkilatı içinde, millet sistemi denilen, din ve mezhebe dayalı sistem ile yönetilen gayrimüslimlerin, cizye ve diğer yükümlülükleri kabul ederek Osmanlı toplumuna dahil edilmeleri, şer'i ve örfi temelleri olan bir zihniyetin sonucudur. Payitahttan ayrı olarak, Anadolu Eyaleti'nde bulunan 14 sancak içinde, şehir olarak alınabilecek merkezlerde mukayyed az sayıda gayrimüslim nüfusu, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler oluşturmaktadır. Gayrimüslimler, çeşitli alanlarda faaliyet göstererek Osmanlı ekonomik yaşamına katılmışlardır. Dinî ve kültürel olarak farklılıklar taşımalarına karşın, toplumun bir parçası olarak görülmüş ve diğer unsurlarla birlikte yaşamışlardır.

Bilim Kodu : 1175

Anahtar Kelimeler: Gayrimüslim, Millet Sistemi, 16 - 17. Yüzyıllar, İstanbul,  
Anadolu Eyaleti

Sayfa Adedi : 170

Danışman : Prof. Dr. Ahmet Güneş

IN THE 16<sup>th</sup> -17<sup>th</sup> CENTURIES IN ANATOLIAN DISTINCT SOCIAL AND  
ECONOMICAL SITUATION OF NONMUSLIMS

(PhD Thesis)

Gülcan AVŞİN GÜNEŞ

GAZİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

April 2015

ABSTRACT

In this study which examines the social and economical situation of non-muslims in the Ottoman Empire in the example of İstanbul and Anatolian Distinct, it is focused on especially non-muslims who are townsmen. Basic sources of this study are, muhimme defters, tahrir defters and court sicils. Sometimes it is applied to travelbooks. Beside primary sources, the historical studies which based on the primary sources are also used. In this way, the management policies on nonmuslims and the reflection of those on daily life are disclosed. According to this, it is appeared that nonmuslims are integrated into Ottoman society with people who have been lived since Byzantion Age and the ones joined later. Non-muslims are governed in Ottoman organisation by a system called "millet system" which deals with religion and sacrets by accepting poll tax and other duties. In these conditions, their involvement in Ottoman society is the product of the mentality grounded on religious and customary law. Limited number of non-muslim population recorded by tahrir surveys in the capital city and city centers of 14 sanjacs of the Anatolian Distinct consist of Greeks, Armenians and Jews. They are joined the Ottoman economical life by taking role in differenet areas. In spite of having many religious and cultural differences, they are seen as a part of the society and lived together with other elements.

Science Code : 1175

Key Words : Nonmuslim, millet system, 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries, İstanbul,  
Anatolian Distinct

Page Number : 170

Supervisor : Prof. Dr. Ahmet GÜNEŞ

## TEŞEKKÜR

Tez çalışmam süresince yardımlarını esirgemeyen, daima bilgi ve tecrübelerini paylaşan muhterem hocam Prof. Dr. Ahmet Güneş'e şükranlarımı sunarım. Kendisi olmasaydı bu tez şüphesiz vücut bulmazdı. Eğitimimin her anında sabır ve desteğiyle yanımda olan aileme olan borcum ise asla bitmeyecektir. Son olarak eşim Hasan Hüseyin'e ve çalışmamı tamamlayabilmem için temel motivasyon kaynağım kızım Zeynep İpek'e teşekkür etmek isterim.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vi
1.GİRİŞ.....	1
1.1.Kaynaklar.....	1
1.1.1.Mühimme defterleri.....	1
1.1.2.Tahrir defterleri.....	2
1.1.3.Şer'iyye sicilleri.....	2
1.2.Sınırlar.....	3
1.3.Osmanlı Devleti'nin İdarî Teşkilatlanması ve Anadolu Eyaleti.....	3
2.OSMANLI GAYRİMÜSLİMLERİNE GENEL BAKIŞ.....	7
2.1.Millet Sisteminin İhdasına Kadar Anadolu'da Gayrimüslimler.....	7
2.1.1.Osmanlı hâkimiyetine kadar olan dönem.....	7
2.1.2.Osmanlı hâkimiyeti dönemi.....	7
2.2.Millet Sisteminin Niteliği Üzerine Tartışmalar: Bir Kavramsallaştırma Meselesi.....	13
2.3.Millet Sisteminin İhdası ve Uygulanması.....	17
2.3.1.Millet sisteminin ihdası.....	17
2.3.2.Sisteme konu olan gayrimüslim gruplar.....	19
2.3.3.Millet sisteminin uygulanması.....	22
3.NÜFUS VE YERLEŞME.....	27
3.1.Nüfusun Dağılımı.....	27
3.2.Mahalle Yerleşimi.....	36
3.3.Nüfusun Hareketliliği.....	41
4.DİNÎ HAYAT.....	47
4.1.Din Adamları ve Görevleri.....	47
4.2.Mabetleri ve İşleyişi.....	50
4.3.Eğitimi.....	56
4.3.Ayinleri ve Diğer Uygulamaları.....	58
4.4.Din Değiştirmeleri.....	64



4.4.1. İhtida.....	64
4.4.2. İrtidat.....	68
4.4.3. Diğer.....	69
5.GÜNDELİK HAYAT.....	71
5.1.Aile Hayatı.....	71
5.2.Giyim-Kuşamları.....	78
5.3.Meskenleri.....	85
5.4.Sağlık ve Beslenme.....	91
5.5.Bazı Kısıtlamalar ve Cezai Konular.....	94
5.5.1.Silah taşıma ve ata binmeleri.....	94
5.5.2.Köle edinmeleri.....	96
5.5.3.Cezai konular.....	97
5.5.4.Sosyal ilişkileri.....	99
5.5.4.1.Cemaat içi ilişkileri.....	99
5.5.4.2.Diğer cemaatlerle ilişkileri.....	101
5.5.4.3.Müslümanlarla ilişkileri.....	101
6.EKONOMİK HAYAT.....	111
6.1.Faaliyetleri.....	111
6.1.1.Esnaflık.....	112
6.1.2.Ticaret.....	117
6.1.3.Miri Hizmetler.....	122
6.2.Ödedikleri Vergiler.....	127
6.2.1.Cizye, haraç ve ispençe.....	127
6.2.2.Diğer vergiler.....	132
7.SONUÇ.....	133
8.KAYNAKLAR.....	137
EKLER.....	153
EK-1. Galata zımmilerinin ahidnamesi.....	154
EK-2. Ankara'da gayrimüslimlerin ticarî faaliyetleri hakkında sicil kaydı.....	156
EK-3. Bursa'da ihtida kaydı.....	157
EK-4. Sinop'ta kilise ve türbe tahribatına dair hüküm.....	158
ÖZGEÇMİŞ.....	159

## KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılan bazı kısaltmalar açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

<b>Kısaltmalar</b>	<b>Açıklamalar</b>
AŞS	: Ankara Şer'iyye Sicili
AÜ	: Ankara Üniversitesi
BŞS	: Bursa Şer'iyye Sicili
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EI <sup>2</sup>	: Brill Academy Encyclopedia of Islam (Second Edition)
İA	: MEB İslâm Ansiklopedisi
DTCF	: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
KK	: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defteri
MD	: Mühimme Defteri
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MVAD	: Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri
nr.	: Hüküm Numarası
OTAM	: AÜ Osmanlı Araştırmaları Merkezi Dergisi
TDK	: Türk Dil Kurumu
TT	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Tapu Tahrir Defteri
TTK	: Türk Tarih Kurumu
YKY	: Yapı Kredi Yayınları

## 1. GİRİŞ

### 1.1. Kaynaklar

#### 1.1.1. Mühimme defterleri

Mühimme Defterleri, Divan-ı Hümayun'da görüşülüp karara bağlanan hususlar üzerine padişahın onayının alınmasıyla düzenlenip resmî makamlara gönderilen hükümlerin suretlerinin yazıldığı defterlerdir. Osmanlı Devleti'nin merkez ve taşra teşkilatı, yönetimin teba, yöneticiler ve diğer toplum unsurlarıyla münasebeti, yönetim politikaları, toplumsal olaylar ve iç ve dış siyaset hakkında bilgileri elde etmeye imkan tanınması defterlerin tarihi kıymetini ortaya koymaktadır. En eskisi 16. yüzyıla ait olan mühimme defterleri zaman içinde biçim ve içerik bakımından değişikliğe uğramıştır. Bu defterler, tarih çalışmalarında, önemli kaynaklar olarak kullanılmıştır (Kütükoğlu, 2006).

Bu çalışmada temel kaynak grubu olarak mühimme defterlerinden faydalanılmıştır. Mühimme defterlerinin, devletin gayrimüslim politikalarının yansıması olarak kabul edilebilecek resmî kayıtlar olması, yönetimin gözünden gayrimüslimleri görmeye imkân vermesi, bu tercihte rol oynamıştır. Bunun yanısıra, hükümler verilirken hangi sebeple verildiği veya mevcut durumun ne olduğu da anlatıldığı için gayrimüslimlerle ilgili önemli veriler elde etmek mümkün olmaktadır.

Bu çalışmada 16. yüzyılın ikinci yarısına ait olması sebebiyle ilk 72 defter ve 5 mühimme zeyli kapsam içi tutulmuş ancak Anadolu Eyaleti ve İstanbul gayrimüslimleriyle ilgili hüküm içermeyen defterler kullanılmamıştır. Bazı hükümlerin ise mükerrer olması veya aynı konunun örneklerini teşkil etmesi durumunda hepsinin zikredilmesine gerek duyulmamıştır. Bu cümleden olarak kullanılan defterler kaynakçada listesi verilen defterlerden ibarettir. Bunun dışında telif eserlerde sıkça zikredilen ve değerlendirmesi yapılan bazı hükümler de bu eserlerde geçtiği şekliyle alıntılanmıştır.

### 1.1.2. Tahrir defterleri

Tapu tahrir defterleri, Osmanlı yönetimi tarafından idaresi altındaki bölgelerde reayanın gelirlerinin, bunun neticesinde de vereceği vergilerin tespiti için tutulmuş defterlerdir. Bunların başta geleni tarımsal vergilerdir. Bu vergiler haricinde pazar vergisi, geçiş, kişisel vergiler vb. konularda elde edilecek gelirleri oluşturmaktadır. Bu gelirlerin tespitine temel olan verilerin, kaynağın tabiatı dolayısıyla, nüfus hakkında net bilgi kabul edilmemesi gerektiği göz önünde tutulmak kaydıyla, tahrir defterleri önemli bir kaynak grubu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı Devleti'nin tahrir yapmaktaki amacı reâyânın yerleşik olduğu yerleri ve işlerinin hususiyetlerini, mallarının ve ürünlerinin kaynaklarını, timar sahiplerinin varidatını, reâyâ ile timar sahipleri arasındaki uzlaşmazlıklardan hükümdarın haberdar olması şeklinde tasvir edilmiştir. Ayrıca şeriata ve kanuna aykırı bid'at ve zulümlerin önüne geçilmesi, avâriz vergisinin yüklenmesi durumunda hâne sayısının bilinmesi, vakıfların ne durumda olduğunun belirtilmesi gibi gayeler de tahrirlerin yapılmasını gerekli kılmıştır (Öz,1991).

Bu çalışmada Anadolu Eyaleti'nde gayrimüslim nüfusun miktarını tespit için tahrir defterlerine başvurulmuştur. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi'nde bulunan ve çalışma alanıyla ilgili olan, 16. yüzyılın ikinci yarısına ait tahrir defterleri ile bu defterleri esas alan çalışmalar nüfus ve yerleşme hususunun tespitinde kullanılmıştır. Bu arada çalışmada süreklilik arzeden vazife tevcihi ve muafiyetler gibi konuların bağlantılarını tespit etmek amacıyla bir önceki tahrir verilerine başvurulduğu da olmuştur ki çalışmada adı geçen, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan defterler, bu nevi defterlerdir. Kullanılan tahrir defterleri kaynakçada sıralanmıştır.

### 1.1.3. Şer'iyye sicilleri

Fethedilen yerlere kadının atanması beylik döneminden beri Osmanlı Devleti'nde süregelen bir uygulama olmuştur. Mülkî, beledî, askerî ve adlî vazifeleri bulunan kadı, yerine getirmekle mükellef olduğu vazifeleri kaydetmiştir. Daha açık ifade ile, kadının tuttuğu ve "Şer'iyye Sicili", "Kadı Sicili" veya "Zabt-ı Vekâyi" şeklinde

adlandırılan bu defterlerde kefalet, vesâyet, vakıf, alım-satım, evlenme-boşanma, cinayet, narh, tereke gibi hususlara ait belge ve bilgilere dair kayıtları bulmak mümkündür (Ortaylı, 1997: 45).

Anadolu Eyaleti gayrimüslimlerinin kümelendiği büyük merkezlerin şer'iyeye sicilleri de detaylı bilgiler sunması sebebiyle çalışmaya dahil edilmek istenmiştir. Bursa ve Ankara sicillerinden birer defter seçilerek ilgili dava kayıtları kullanılmıştır. Bunlardan Ankara'ya ait olanı 486 numaralı sicil olup 977-988 / 1569-1581 tarihlerine aittir. Bursa sicili ise 4 numaralı olup 990 / 1582-1583 tarihine aittir. Bunların yanısıra, çalışma sahamız içinde bulunan yerlere dair olup sicilleri esas alan çalışmalardan örnekler kullanılmıştır.

## **1.2. Sınırlar**

Osmanlı Devleti'nde 16. ve 17. yüzyıllarda Anadolu Eyaleti'ndeki gayrimüslimlerin durumunu tahkik etmeyi amaçlayan bu çalışma, temelde 16. yüzyılın ikinci yarısına odaklanmış ancak konulara bağlı olarak önceki ve sonraki dönemleri de kapsayacak şekilde örneklendirilmesi uygun görülmüştür. Bu çerçevede Anadolu Eyaleti'nde bulunan sancaklar ele alınmış; ayrıca, bölgeye yakın olması, gayrimüslim yaşayışının muhtelif yönlerini gözler önüne serecek örnekler barındırması ve payitahttaki gayrimüslimlerin yönetimine dair fikir vermesi bakımından İstanbul çalışmaya dahil edilmiştir.

## **1.3. Osmanlı Devleti'nin İdarî Teşkilatlanması ve Anadolu Eyaleti**

Osmanlı Devleti'nde, kazaî-idârî ve askerî-idârî olmak üzere iki şekilde teşkilatlanma görülmektedir (İnalçık, 2003: 108). Kazaî-idârî teşkilata esas olan birim kazalardır. Kazaların başında geniş yetkilerle donatılmış ve merkezle doğrudan ilişki kurmayı sağlayan durumu ile diğer idârecilerden bağımsız kılınmış olan kadı bulunmaktadır. İlmiye sınıfına mensup olan kadıların idâre hususunda askerî idârecilerle ilişkileri ve işbirliklerinin olması esastır. Ancak mertebe olarak onların altında yer almazlar bu sebeple kazayı sancağın bir alt birimi kabul etmek doğru değildir (Ortaylı, 1997: 45).

Askerî örgütlenmede çekirdek birim sancaklardır. Selçuklu devri subaşılığının devamı olarak kabul edilen sancaklar, ilk olarak Orhan Bey tarafından kurulmuştur. "Liva" adı da bu sancakların başında, yetkileri oldukça fazla olan ve "mirliva" veya "sancakbeyi" adı verilen idâreci bulunmaktadır (Baykara, 1988: 26). Sancakların bir araya gelmesiyle "beylerbeyilikler" oluşmuştur. "Vilâyet" veya "eyâlet" adı verilen beylerbeyliklerinin idârecisi ise "mirmirân" da denen "beylerbeyi" bulunmaktadır. Tımar tevcih yetkisine sahip bu görevli, bölgesinde en yetkili taşra gücü olmuştur. 16. yüzyıl içerisinde askerî kul (devşirme) bürokrasisine mensup olan beylerbeyi, vezirlik payesine sahiptir (Dursun, 1989: 262).

Osmanlı idârî yapısı içinde ilk ihdas edilen eyalet, I. Murad devrinde kurulan Rumeli Eyaleti'dir. Fetihlerin artması neticesinde hâkim olunan coğrafyanın genişlemesi üzerine ülke, boğazlar esas alınarak Rumeli- Anadolu olmak üzere iki büyük idarî bölgeye ayrılmıştır. Bu iki eyalet, başka eyaletler kurulduktan sonra da ana birim olma özelliklerini korumuştur (İnalçık,1995).

Malî düzen esas alındığında Osmanlı Devleti eyaletleri, salyâneli (yıllıklı) ve salyânesiz (yıllıksız yani has ile idare edilen) eyaletler şeklinde iki ana gruba ayrılmıştır. Bunlardan has ile yani tımar sistemi uygulanarak idare edilen eyaletler çoğunlukta olmuştur. Bu çalışma kapsamında ele alınan Anadolu Eyaleti de bu tımar düzeni üzerine idare edilmiştir. Ayrıca Osmanlı eyalet teşkilatında sancak ve eyaletler dışında serbest mirimiranlıklar (hükümetler) ve yurtluk - ocaklık sancaklar da bulunmaktadır (Başar, 1997: 5).

Anadolu Eyaleti I. Bayezid zamanında (1393'te) kurulmuş Ankara merkez olmak üzere Kara Timurtaş Paşa tarafından idâre olunmaya başlamıştır. II. Mehmed döneminde Menteşe bölgesinin fethi ile eyalet merkezi Kütahya'ya taşınmış ise de II. Bayezid ve I. Selim zamanlarında tekrar Ankara merkez yapılmıştır. 1566'dan 1893 yılına kadar ise eyaletin merkezi Kütahya olmuştur (Varlık, 1991 ve İnalçık, 1995 ).

16. yüzyıl başındaki tahrirlere göre Anadolu Eyaleti'nde on yedi sancak bulunmaktadır. Bunlar Kütahya, Karahisar-ı Sahib, Sultanönü, Hamid, Ankara, Bolu, Kastamonu, Kengiri, Kocaili, Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alâiye livalarıdır. Ancak 16. yüzyılın sonlarında eyalete dâhil

olan 3 sancak başka yerlere bağlanmıştır. Alâiye Sancağı Kıbrıs'ın fethinden sonra yeni teşkil edilen Kıbrıs Eyaleti'ne; Biga ve Kocaeli sancakları da farklı zamanlarda Kaptanpaşa Eyaleti (Cezâir-i Bahr-i Sefîd Eyaleti)'ne bağlanmıştır. Böylece Anadolu Eyaleti'nin sancak sayısı 14'e düşmüştür. Bunların haricinde Aydın ve Menteşe sancaklarından ayrılan İzmir, Urla, Çeşme, Ayasuluk, Çine, Balat kazaları Sığla Sancağı adıyla Kaptanpaşa Eyaleti'ne dâhil edilmiştir (Varlık, 1991).





## 2. OSMANLI GAYRİMÜSLİMLERİNE GENEL BAKIŞ

### 2.1. Millet Sisteminin İhdasına Kadar Anadolu'da Gayrimüslimler

#### 2.1.1. Osmanlı hâkimiyeti'ne kadar olan dönem

Türkler 11. yüzyılda Anadolu'ya gelip batıya doğru yayılmaya başladıklarında, Türk ve Müslüman olmayan unsurlarla, bu cümleden olarak Rum, Ermeni ve az sayıda Yahudi ile karşılaşmışlardır. Ayrıca bu dönemde Türklerle beraber Anadolu'ya gelenler arasında da bir takım küçük Hristiyan gruplarının olduğu düşünülmektedir. Fakat bu gruplar yeni vatanlarında diğerleri gibi kendi köy ve mahallelerini kurup yaşamaya başlamış olsalar da zamanla kesif Türk kitleleri arasında erimiş, Türkleşmiş olmalıdırlar (Köprülü, 1959: 50).

İlk Türk fetihleri sırasında yerli halk içinde mevcut düzenin değişmemesi için mukavemet gösterenler bulunmuştur ancak halkın çoğunun yeni gelenlere yakınlık gösterdikleri bilinmektedir. Çünkü Türkler gaza ideolojisi ile hareket ediyor gözükseler de fanatizm derecesinde dindar olmadıklarından ancak gerekli gördüklerinde katı Müslüman kimliğine bürünmüşlerdir (Cahen, 1979: 203-205). Gordlevski'ye göre Selçuklular'ın kendilerini kâfirleri yok eden İslâm savaşçıları olarak nitelendirmelerine karşın, aslında dinsel yobazlıklarının olmadığını dile getirmekte ve ekonomik ve siyasî çıkarlarını dinin üstünde tuttıklarından, Selçukluların samimi Müslüman olup olmadığını, diğer çağdaş İslam hükümdarlarınca sorgulandığını ilave etmektedir (Gordlevski, 1988: 305-306). Türk idarecileri de ekonomik ve siyasî güç için, başta Yahudiler olmak üzere tüm gayrimüslim tebaya kolaylık ve refah sağlamaya çalışmışlardır. Bu nedendir ki, özellikle gelişen şehir hayatı içinde tüccarlık, sarraflık, bankerlik gibi işlerle yüksek askeri görevler ve hekimlik gibi önemli mesleklerde gayrimüslimleri görmemiz tesadüf değildir (Cahen, 1979: 203-205). Hristiyanların, Selçuklular döneminde çeşitli hizmetler için Müslümanlar tarafından tercih edilmeleri, loncalar içinde yer almaları ve hatta siyasî konularda ahillerle birlikte hareket etmeleri, şehirlerde karşılaşılan manzaralardandır. Gordlevski bunu, Selçukluların Müslümanlığı tam olarak benimsememiş olmalarına ve Hristiyanlığa meyletmelerine bağlayan bir görüş ileri sürmüştür (Gordlevski, 1988: 202, 330).

Sıradan halk arasındaki ilişkilerde ise doğal olarak ortaya çıkan bir alışveriş ve yakınlık dikkat çekicidir. Anadolu'ya yayılan Türklerin çoğu, Oğuz konar-göçerleri olup bunların üretim faaliyetleri ağırlıklı olarak hayvancılık üzerinedir. Bununla yerli Anadolu halkının daha çok şehirselleşmiş yani zanaate dayalı üretim tarzı birbirini tamamlar nitelikte olduğundan alışverişler kaçınılmaz hale gelmiş, ilişkiler de yoğunlaşarak gelişmiştir<sup>1</sup> (Akdağ, 1999: 13, 376).

12. yüzyıl ile daha çok 13. yüzyılda gelişmiş olan Anadolu şehir hayatı içinde ise özellikle büyük şehirlerde Müslüman Türkler ile Anadolu gayrimüslim unsurlarının birlikte yaşamaya alıştıkları anlaşılmaktadır. Bu birliktelik sonucunda gayrimüslimlerin Türkçeyi öğrendiklerini, bunun yanında Türklerin arasında da Ermenice ve özellikle Rumca'yı bilenlerin az olmadığını görüyoruz. Yine "bey" anlamında kullanılan "efendi" kelimesinin, 13. yüzyılda Türkçe'ye geçmesi örneği, de etkileşimin göstergeleri arasında sayılabilir. Muhtemelen, yapılan evlilikler de bu sonuca katkıda bulunmuştur. Şehirlerde, farklı din ve etnik kökenden olsalar da halkın birbirine yabancı hayatlar sürmedikleri rahatlıkla söylenebilir. Mevlana Celâleddin-i Rumî'nin cenazesine, Konya'nın gayrimüslim halkının da katılması örneği de ilişkilerin boyutunu gösteren delillerden biridir. Mevlevîliğin gayrimüslimlere karşı dostane tutumu, Müslümanlarla gayrimüslimleri yakınlaştırmış gözükmetedir<sup>2</sup> (Köprülü, 1959: 57-58).

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu uçlarda yine Müslümanlarla gayrimüslimler bir arada ve yakın ilişki içerisinde görülmektedir. Hatta bu ilişkilerin boyutu, Türklerin yerli halkla karışıp burada karma bir kültür oluşturdukları iddialarını doğurmuştur. Uç bölgelerinde faaliyet gösteren gazilerin yeni fetihlerdeki rolüne ve İslâmlaşmaya etkisine işaret eden bu görüşe göre -Menteşe gazileri örneğinde görüldüğü gibi-

---

<sup>1</sup> Bu noktada Anadolu'nun kuzeybatısında iktisadî zorunlulukların ortaya çıkardığı "Marmara İktisadî Ünitesi" olarak tanımlanan bir iktisadî teşekkülün, Osmanlı Devleti'nin kurulmasını sağladığı yönündeki görüşü zikretmekte fayda görülmektedir. Bu görüşün, Osmanlı Devletinin doğuşunda Bizans mirasının rolünü abartan, ilk Osmanlı kroniklerindeki gerçekliği şüpheli alışveriş rivayetlerine ve bunlardan yola çıkarak oluşturulmuş farazî olaylara dayanan ve sistemin temelini ve devletin menşei bu iktisadî alışverişlere bağlayan niteliği, kabul görmesine engel olmuştur. Bu cümleden olarak, Müslim-gayrimüslim ilişkilerini temele alan iktisadî determinizmle oluşturulmuş bir nazariye olarak telakki edilmektedir. (İnalçık; 1996a: 139-186.)

<sup>2</sup> Gordlevski, Mevlevîliğin dinsel yakınlaşmaya olan etkisini, insanları İslam'ı bırakıp Hristiyanlığa meyletme gibi uç noktalara götürecektir şekilde açıklamakta, Selçuklu sultanları ve emirlerinin dahi bu temayülde olduklarını, özellikle evlendikleri kadınlardan ve gayrimüslim annelerinden hareketle iddia etmektedir. Ayrıca ona göre, evlerde sürekli Hristiyan hizmetkârlarla birlikte yaşanılması da, Türklerin Hristiyanlara yakınlaşmasına yol açmaktadır. (Gordlevski, 1988: 329-334)

zaten bu gaziler yerli halkla karışma neticesinde ortaya çıkmışlardır<sup>1</sup> (Witteck, 2000: 31-32, 42-49).

Karma kültür oluşumu konusunda fikir beyan eden bir başka tarihçi ise iyi geçinmenin ötesinde bir ilişkinin var olduğunu, hatta buradaki halkların hayatlarının birbirinden hiç de farklı olmadığını ve yüzyıllardır devam eden tanışıklık ve yakınlık sebebiyle, birlikte hareket etme noktasına gelindiğini söylemektedir. O halde Müslüman Türklere yardım eden, hatta onlara katılarak savaşan Rum ve Ermeni unsurlardan bahsedilmesini yadırgamamak gerekir (Köprülü, 1959: 79, 83).

### **2.1.2. Osmanlı hâkimiyeti dönemi**

Batı uçlarında faaliyet gösteren Osmanlıların bölgede tebarüz etmelerini müteakiben, diğer Türk gruplarıyla beraber gayrimüslimlerin de katılım ve hiç değilse işbirliği ile gelişen bir Osmanlı Beyliği'nden söz etmek mümkündür. Temelleri -yukarıda anlatıldığı üzere- Türklerin Anadolu'yu ilk fetihlerinden itibaren atılan dostluk ve işbirliğine dayanan ilişkiler Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu döneminde de görülmektedir. Hatta bu noktayı abartarak beyliğin kuruluşunu yalnız gayrimüslimlerle dostluk ve onlar sayesinde örgütlenmeye bağlayan bir görüş de ileri sürülmüş ve Avrupa'da çok ilgi uyandırmıştır (Gibbons, 1998: 10-44).

Bu görüşün sahibi yazar, kısaca ifade edecek olursak, devlete adını veren Osman'ın babası Ertuğrul'un liderliğinde Anadolu'ya gelen Türklerin müşrik olduğunu ve Müslüman muhitine girdikten sonra tıpkı selefleri Selçuklular gibi İslâmiyet'i kabul ederek, çevrelerinde bulunan Hristiyan Rumları da zorla İslâmiyet'e idhal ettiğini iddia etmiştir. Bu suretle on sene zarfında on kat artan nüfus ihtidanın ürünüdür. Devletin kurucusu olan "Osmanlı" adındaki halk saf Türk ırkından olmayıp yerli halk ile karışma neticesinde ortaya çıkmıştır. Devletin gelişmesi de başlangıçta olduğu gibi, örgütlenme kabiliyeti olmayan bu çoban Türkler sayesinde değil, bu kez "devşirme usulü" ile kazanılmış gayrimüslimler sayesinde olmuştur. Yazar, bütün bu görüşlerine dayanak olarak ise kuruluş dönemi menkıbelerinde geçen hikayeleri göstermektedir (Gibbons, 1998: 10-44).

---

<sup>1</sup> Anadolu'daki yerli gayrimüslim halklarla Türklerin karışması neticesinde meydana geldiği iddia edilen karma ırkın devlet kurma derecesine çıkartılan rolleri ve tartışmalar hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

Yukarıda bahsedilen teze Fuad Köprülü'nün yazdığı reddiye (Köprülü: 1959), Osmanlı Devleti'nin kuruluşu problemini incelerken, gayrimüslim nüfusla ilgili hususlara da açıklık getirmektedir. Buna göre, "Osmanlı", etnik değil politik bir tabir olup aslında hanedan ismidir ve bir Türk devletinin hâkim sınıfını ifade eder. Osman'ın ve aşiretinin sonradan Müslüman oldukları ve devşirmelerden önce ilkel, yönetim tecrübesinden ve kabiliyetinden yoksun bulduklarına kanıt gösterilen menkıbeler ise aslında Anadolu'daki diğer Türk beylikleri üzerinde hâkimiyet ve bunun gereği olan meşruiyeti sağlamak amacıyla sonradan uydurulmuştur. Gayrimüslimler arasında ihtidalar olsa bile, bunlar iddia edildiği gibi devletin kimliğini değiştirip nüfusunu ona katlayacak nispette olmamıştır. Zira, Doğu'dan gelen Türkmen kitleleri mevcut nüfusu besleyen yeni katılımlarla artışı açıklamaya yetecek potansiyele sahiptir. Netice itibariyle, Osmanlı Devleti, gayrimüslimlerin başat rolleri sebebiyle değil, olsa olsa dolaylı bir şekilde gayrimüslimlerle meskun bir uç bölgesinde kurulması, yani itici güç olan gaza ideolojisini gerçekleştirmeye uygun zemini bulmasıyla genişleme imkanı bulmuştur.<sup>1</sup>

Özellikle kuruluş devrinde gayrimüslimlerin ağırlıklarının Türkler kadar olmadığına bir kanıtı da "14. asırda bilince eren Türk milliyetçiliği"nin varlığıdır. Konargöçer Türklerin Selçuklu idaresi altında İran'dan gelenlerce kaba ve cahil oldukları gerekçesiyle hor görülmesine ilaveten, Arapça ve Farsçanın Türkçe karşısında üstün tutulması ve en önemlisi Moğolların uyguladıkları zalimane idare tarzı Türk beyliklerinde bir tepki olarak, Oğuzculuk şuurunu doğurmuştur. Aynı kaderi paylaşan Türk beyliklerinden biri olarak Osmanlı Beyliği için de bu değişimi geçerli saymak yanlış olmayacaktır. Bu cümleden olarak kuruluş döneminde teşkilatlanmanın her alanında Türklüğün baskın bir rolü vardır. Yine de bu gerçeğin, Türklerin gayrimüslim komşularıyla ilişkilerini azalttığını söylemek

---

<sup>1</sup> Osmanlı Beyliği'nin ilk kurucularının Gibbons'un iddiasının aksine birer Selçuklu halefi ve varisi olarak taşıdıkları özellikler hakkında bkz. (Akdağ, 1999: 115-116). Kuruluşa dair kaynakların mahiyeti ve gerekli değerlendirme yöntemi ile ilgili olarak bkz. (İnalçık, 1998a: 31-50). Ayrıca menakıbnamelerin yazılış sebepleri hakkında bkz. Ocak, 1999: 36; Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamaları ve başarı itenekleri ile ilgili olarak bkz. (İnalçık, 1999b: 25-40). Osmanlıların kökeni ile ilgili olarak bkz. (İnalçık, 2003: 11-15).

mümkün değildir. Aksine ilişkilerde devamlı surette bir artış yaşanmıştır<sup>1</sup> (Akdağ, 1999: 10-15).

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerine dair bilgileri bulabildiğimiz en eski kronikler, ilk Osmanlı sultanlarının bölge halkı ile iyi geçindiğini, onlara adaletle davrandığını ve bu adil yönetimden etkilenen daha nicelerinin kendilerine katıldığını anlatmışlardır. Buna örnek olarak, Bilecik'te yaşanan bir olayı tarihler nakletmektedir. Buna göre pazara bardak satmaya gelen yerli gayrimüslimler, Germiyanlı Türklerin haksızlığına uğrayınca, onların hakkını alan ve kendilerine güvence sağlayan Osman Bey olmuştur. Bundan sonra gayrimüslimlerin kadınları bile rahat bir şekilde pazara gelmeye başlamışlardır (Neşrî, 1995: 88).

Kaynakların, Osmanlıları meşru gösterme kaygısı içinde bu bilgileri vermiş oldukları muhakkaktır ancak bu noktada gerçeklikle örtüşen bir tavır da yakalıyoruz. Nitekim Osmanlı Beyleri, bölgede tutunabilmek için yerli gayrimüslim unsurlarla iyi geçinmeye gayret göstermişlerdir. İlk dönem kroniklerinin en önemlilerinden olan Cihannüma'da, Karacahisar'ın fethini takiben Osman Gazi ile kardeşi Gündüz Alp arasında geçtiği rivayet edilen konuşmanın mahiyeti bize Osmanlıların gayrimüslim komşularıyla iyi ilişkiler kurmayı önemsediklerini göstermektedir. Yazar bunun gerekçesini iki düşünceye dayandırmıştır: hem gelecekte fethedecekleri yerleri yakıp yıkmamanın aslında kendilerinin şehirleri şenlendirme projesine zarar vereceğine dair bir düşünce ileri sürmüştür; hem de dinî olarak iyi komşuluk ilişkisi kurmanın sevab oluşuna dair inancı dile getirmiştir.<sup>2</sup> Aynı tavrın yeni yerler fethetmede halkın desteğini sağlamak için de sergilendiğini, örneğin Rumeli'ye geçişte yerli halkın incitilmemesine, aileleriyle emniyet içinde

---

<sup>1</sup> Özellikle dil ve edebiyatta yaşanan bu değişim Orta Asya'dan gelen şair ve yazarların yerlileri de etkilemesiyle yaygınlaşmıştır (Gordlevski, 1988: 300-301). Türkçe isimlerin İslami isimlere tercih edilmesi ile ilgili olarak bkz.(Kunt, 1982).

<sup>2</sup> “*Hikayet: Rivayet iderler ki, çün Osman Gazi Karacahisar'ı feth idüb Eskişehir'i malik oldı, karındaşı Gündüz'e eytdi: “ne tedbir idelüm, ne vechile küffara huruç eyliyelim. Böyle abes turmakdan ne faide” didi. Gündüz eytdi: “İmdi dairemüzde olan nevahi-i vilayeti uralum” didi. Osman Gazi eytdi: “bu rey sevab değildir. Zira Karacahisar, çevre vilayetiyle (birlikde) mamurdur. Şimdi ilini urıcak, şehir harab olub, şehrin şenliği iliyle olur. Kendi elimüzle kendi şehrimüzi yıkmak reva değildir. Belki sevab oldur ki, çevre konşularımızla müdara idevüz. Nitekim Bilecik tekvuriyle iderüz.” Ve bi'l-cümle çevre yanındağı kefere ile müdara iderdi.*” (Neşrî, 1995: 87-89).

bulunmasına özen gösterildiğini ve bu yaklaşımın gerçekten de Bizans halkının sempatisini sağladığını yine kronikler işaret etmektedir.<sup>1</sup>

Ayrıca uç bölgelerinin genel karakteristiğine bakıldığında zaten çok katı bir Müslümanlık anlayışı ile ötekileştirme ve karşı tavır almanın söz konusu olmadığı görülür. Burada kolonizatör Türk dervişlerinin aracı rolleri ve gayrimüslimlerle olan erken tanışıklık hesaba katılmalıdır.

Ortaçağ Anadolu'sunda özellikle uç bölgelerde yoğunlaşmış olan dervişlerin faaliyetleri İslâmlaşma açısından büyük önem taşımaktadır. Abdal, baba, dede, sultan gibi lakaplarla tanınan şeyh ve dervişler, Türkmen akınları ile Anadolu'ya gelerek Horasan menşe'li İslâmî propaganda ile dini yapıda değişikliğe sebep olmuşlardır. Bunların sade ve menkıbeci bir halk İslâmî niteliğindeki heterodoks din anlayışları ile yarattıkları mistik havadan etkilenecek İslamiyet'e geçen Hristiyanların hiç de az olmadığı görülmektedir. Hatta bu muhtedîlerin şeyh ve dervişlerin teşviki ile yeni fetihlere katıldıkları menkıbelerde geçen hikâyeleriyle de sabittir (Ocak, Faruki, 1986).

Dervişlerin yeni fetihlerin öncü gücü olarak özellikle gayrimüslimlerin yaşadığı topraklarda zaviyelerini kurmaları, beraberlerinde gelen insanların yeni topraklarda yerli halk ile tanışmasını ve birlikte yaşamaya alışmasını sağlamıştır. Bu teşkilatlanma yetenekleri ile toprakların şenlendirilmesindeki rolleri Osmanlı liderleri tarafından da takdir edilen dervişlerin himaye edilmesi kuruluş meselesinde üzerinde durulması gereken noktalardan biridir<sup>2</sup> (Barkan,1942; Ocak, 2011: 37-41).

Görüldüğü üzere, gayrimüslimlerle Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında, daha önceki tarihlerden başlayan bir yakınlaşmanın devamı olarak alınması gereken ve daimî surette artan bir ilişki vardır fakat bu hukukî bir zemine oturtulmuş değildir. İlişkilerin hukukî boyutunun belirlenmesi ancak II. Mehmed'in koyduğu kanunlarla devleti mükemmelen teşkilatlandırmasına rastlar (Ortaylı, 2002).

---

<sup>1</sup> “ve girü ol yörenin kâfirlerini incitmediler, istimaletler virdiler. Emn ü eman içinde oldılar. Hatunlarını ve dahi oğlanlarını ve kızlarını be-gâyet hoş dutdılar. Cimnik Kal'asının kâfirleri bu gazilerle müttefik oldılar.” (Oruç b. Adil, 2014: 21).

<sup>2</sup> Ayrıca Osmanlı selefi mesabesindeki Türk sultanlarının, kendi aile ve kabilesi ile Anadolu'ya gelerek zaviyeler açan, hem kabile reisi hem dini lider konumundaki kolonizatör veya “yerleşimci” dervişleri himayelerine dair bkz. Ocak, 2011: 37-41.

## 2.2. Millet Sisteminin Niteliği Üzerine Tartışmalar: Bir Kavramsallaştırma Meselesi

Osmanlı'da farklı unsurların yönetimine dair olan teşkilatı ifade etmede kullanılan kavramlar, teşkilatın niteliği konusunda ileri sürülen görüşler bakımından önem arz etmektedir. Zira bu kavramlar, sistemin nasıl anlaşıldığını ve anlatılmak istendiğini göstermektedir. Ayrıca, tartışmaların da çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Yazı konusu yönetim mekanizmasına verilen isimlerin en meşhuru, bu çalışmada yaygınlığı ve uygunluğu sebebiyle tercih edilen “millet sistemi”dir. Osmanlı Devleti'nin, toplumu din-inanç temelinde göre sınıflayarak idare etmiş olması, bu örgütlenmeye “millet nizamı” ya da “millet sistemi” denmesi sonucunu doğurmuştur (Eryılmaz, 1992: 11). Nitekim bireylerin sosyal kimliklerini ve statülerini belirleyen temel faktörün din olduğu Osmanlı Devleti'nde, halk da millet (çoğulu: milel) tabiri ile ifade olunmuştur. Çünkü millet kelimesi Osmanlı hukukunun temel dayanağı olan Kur'an-ı Kerim'de “din” anlamında kullanılmıştır.<sup>1</sup> Kur'an'da “millet” kelimesinin cemaat, dinsel örgüt anlamlarında kullanımı mevcut değilse de, daha sonra İslâmî literatür İslâm dininin takipçilerini “ehlü'l-mille” terkinde olduğu gibi “millet” kelimesiyle ifade etmiştir (Ursinus, 1993).

Millet kelimesinin sistem için kullanılması ile ilgili bir tartışma, “zimmî” kelimesi ile olan bağlantısı noktasında çıkmıştır. Bazı yazarlara göre, “ehlü'l- mille”nin karşıtı “ehlü'z-zimme”dir. Dolayısıyla “zimmî” tabirinin “millî” tabirinin tam zıddı olarak takdimi söz konusudur (Buhl, 1986; Buhl, Bosworth,1993; Ursinus,1993). Açıkça ifade olunmamakla birlikte bu karşıtlık iddiası sisteme “millet sistemi” denmesinin yanlışlığı çıkarımını beraberinde getirmektedir. Bu iddiaya dayanak olarak da Fatimî devrinde çıkarılmış bir fermanında geçen “el-mille ve'z-zimme” ifadesi gösterilmekte ve bunların tezatlığı vurgulanmaktadır (Ursinus, 1993). Bağlamını vermeden ve belgenin tamamını aktarmadan -yazar kendisinin de belgeyi görmediğini ifade etmektedir- sadece bu tabiri alıp zıtlıktan bahsetmek bilginin

---

<sup>1</sup> Kur'an terminolojisinin temel kaynaklarından el-Mufredat'a göre,“Millet” kelimesi “din” ile aynı anlama gelmektedir ancak bu kelimelerin kullanım alanları farklıdır: 1. millet kelimesi peygambere atfen kullanılır: millet-i İbrahim gibi; 2. din kelimesi Allah'a atfen kullanılırken (örn: dinullah), millet bu şekilde kullanılmaz; 3.şer'î konularda ise kişilere atfen millet kullanılmazken, din kullanılır (örn. Zeyd'in dinî hassasiyeti) (el-İsfahanî, t.y.: 471-472).

sıhhatini gölgelemektedir. Ayrıca, Arapça kaidelere göre, kelimelerin “ve” bağlacıyla bu şekilde ardıl olarak yazılmasına bazen ifadeyi güçlendirmek için başvurulur ve benzer veya eş anlamlı kelimeleri ifade eder. Dolayısıyla “millî” kelimesinin zıttı “zımmî” değildir. Kur’an terminolojisinde böyle bir zıtlık yoktur ve zaten zımmî tabiri Kur’an’da geçmemektedir. Kur’anî bir terim olan millet kelimesinin karşıtını yine Kur’an’dan veya hadisten göstermesi gerekirken görece ikincil kaynak olan bir belgeyi, içeriğine de hâkim olmadan referans göstererek değerlendirme yapan yazarların oryantalist bakış açısına sahip oldukları ve/veya meseleye nüfuz edemedikleri düşünülebilir. Dolayısıyla sisteme “millet sistemi” denmesinin yanlışlığı “zıt anlamlılık” noktasında sağlam bir gerekçeye dayandırılmamıştır.

“Millet” kelimesinin kullanımı ile ilgili önemli bir tartışma da kelimenin günümüz Türkçesi’nde taşıdığı anlamı<sup>1</sup> Osmanlı klasik çağının müessesesi için geçerli saymaktan doğmaktadır. Buna göre sisteme “millet sistemi” adını vermek tamamen hatalı sayılmaktadır. Çünkü Osmanlılar, bu kelimeyi ancak 20. asırda “ulus” anlamında kullanmaya başlamışlardır.<sup>2</sup> Millet sisteminin özü ve niteliği konusunda yazılarına en çok atıfta bulunulan yazar olan Benjamin Braude, bu anlamıyla Tanzimat’tan önceki zımmileri karşılamadığını söylemektedir (Braude,1982). Ancak ifade edilmelidir ki, kelimenin anlam değişikliğine uğramış olması klasik dönemde Osmanlı zımmileri için kullanılmama gerekçesi olamaz.<sup>3</sup>

Osmanlı Millet Sistemi tartışmalarının ve kavramsallaştırmalarının temelinde sistemin baskının örneği olarak gösterilmesi yatmaktadır. Bu konuda görüş bildiren akademisyenlerden bir grup, milliyetçi paradigmayı benimseyen Balkan tarihçileridir ve Osmanlı Devleti’nin gayrimüslim politikalarının baskıya dayandığını kanıtlamaya yönelik çalışma yapmaktadırlar. Özellikle ihtida ve sürgün yolu ile İslâmlaştırma argümanını kullanan bu yazarların içinde Svetoslav Stefanov’ın

<sup>1</sup> “Çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan; aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu, ulus” (TDK, 1998: 1563.)

<sup>2</sup> Millet kelimesinin dönemlere göre farklı kullanışları ile ilgili olarak bkz. (Buhl, Bosworth, 1993).

<sup>3</sup> Yazı konusu dönemde bugünkü millet kelimesinin karşılığı olarak kullanılan kelime, “ümme” kelimesidir. (Ş.Sami, 1317: 1400). Millet ve ümme kelimeleri Tanzimat’tan sonra batılılaşma ve laikleşme hareketleriyle birlikte, daha çok Ziya Gökalp’in etkisiyle anlam değişikliğine uğrayıp birbiri yerine kullanılmaya başlanmış olmalıdır. (Eryılmaz, 1992: 12).



literatüre geçen “toleranslı baskı” terimi ve tezi burada ayrıca zikredilmeye değer görülmüştür (Çolak, 2008: 22-24).

Osmanlı millet sistemine negatif taraftan bakan bir diğer akademisyen grubu<sup>1</sup> ise “zimmet” kavramı üzerinden millet sistemini eleştirmektedir. Benjamin Braude ve Bernard Lewis’in başını çektiği bu grubun üzerinde durduğu konuların çoğu, terim olarak net bir şekilde ifade olunmamakla birlikte, “dhimmitude” (zimmilik/zimmileştirilme)<sup>2</sup> tezi etrafında şekillenmiştir (Parker, 2006). Zimmet hukukunun, İslâm devletlerinde gayrimüslimlerin Müslümanlar karşısında daima önemsiz görüldüğünü gizlemek için sonradan uydurulmuş efsanelerden biri olduğunu ve aslında, var olduğu iddiasının bile gayrimüslimleri ikinci sınıf vatandaş statüsüne soktuğunu ifade etmektedirler (Braude, Lewis, 1982b). Tabirin konumuz açısından önemi ise, Osmanlı klasik dönemi için de kullanılmış olmasıdır. Kesin olarak taraflı bir yazar olan Bat Ye’or, Hristiyan ve Yahudilerin şeriat hükmü altındaki genel tarihlerini ve yasal statülerini anlamak için mutlaka “cihat” ve “zimmet”i incelemek gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, zimmilik evrensel bir aşağılama ve ayrılık sistemidir. Cihadın meşrulaştırılmasının ve yaygınlaştırılmasının aracıdır (Ye’or, 2001; [www.dhimmitude.org](http://www.dhimmitude.org)). Parker bunu kaba bir peşin hüküm olarak nitelemekle birlikte, değerlendirmenin Osmanlı Devleti’ndeki Hristiyan ve Yahudilerin ikinci sınıf durumlarını göstermesi bakımından önemli olduğunu ileri sürmektedir (Parker, 2006). Weinstein Gilles ise bir taraftan, kendisine zımmi statüsü tanınan kişinin nispeten bağımlı, hatta toplum tarafından aşağılanan bir kategoriye girmiş olduğunu kabul ederken, diğer taraftan II. Mehmed’in dinî liderler atayarak cemaat işlerini onlara havale etmesiyle bu kategorilere dinî bir özgürlük ve hürmet atfedildiğini ve bu statüyü değiştirdiğini söylemektedir (Weinstein, 1997).

---

<sup>1</sup> B. Braude ve B. Lewis’in editörlüğünde basılan ve aslında Princeton Üniversitesi’nde sunulan tebliğleri içeren kitabın editörlerce yazılan girişi ve ilk makalesi millet sistemi konusunda fikir beyan eden hemen her tarihçi tarafından kullanılmaktadır.

<sup>2</sup> “Dhimmitude” tabiri, ilk kez Lübnan’ın Hristiyan lideri Beşir Cemayel (Bashir Gemayel) tarafından 1982’de Hristiyanların kendi topraklarında zimmilik statüsünde yaşayamayacaklarına dair bir nutukta geçmiştir. Aslında Arapça bir köke Fransızcadan geçme bir son ek takılarak oluşturulan bu terimi akademik sahada ilk kullanan ise 1983’te Fransızca bir makale yayımlayan Bat Ye’or’dur. (<http://en.wikipedia.org/wiki/Dhimmitude>)

Negatif bakış ile millet sisteminde yer alan gayrimüslim bireylerin kimliği ve statüsünü açıklayan yazarların öne çıkardıkları noktalardan biri, “azınlık” oldukları ve baskı gördüklerine dair peşin hükümdür. İlber Ortaylı, millet sistemi içinde yer alan bireyin azınlık muamelesi görmediğini, dolayısıyla azınlık psikolojisine sahip olmadığını söylemektedir. Bu önemli bir bilgidir çünkü Osmanlı gayrimüslimi, azınlık psikolojisinde olmadığından modern toplumdaki azınlığın davranış biçimine sahip değildir. Bu cümleden olarak, kimlik ispatı, asimilasyona uğrama korkusu ve bunun getirdiği çatışmacı tavır Osmanlı millet fertlerinde söz konusu değildir (Ortaylı,1999).

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimleri yönetim şeklinin, bir tolerans örneği olarak takdimi de hayli yaygındır. Ancak İlber Ortaylı'ya göre, “tolerans” kelimesi, Osmanlı millet düzenindeki politikayı karşılamamaktadır. Tolerans kelimesinin kökeni incelendiğinde, tek taraflı bir bağışlama, bir kusuru affetme, bir hatayı bir günahı kendi serbest iradesiyle bağışlama, görmezden gelme gibi anlamlar içerdiği görülmektedir. Batı'daki Katolik-Protestan savaşlarındaki durumu ifade etmede kullanılan bu terimin, bu tür bir durum yaşanmayan Doğu'nun dillerinde tıpatıp karşılık bulamaması doğaldır. Yine Ortaylı, bu kelimenin yerine kullanılan “hoşgörü” kavramını da yanlış bir tercih olarak görmektedir. Konuşma dilindeki bir deyimden zorlamayla türetilen bir kelime olarak gördüğü hoşgörünün ciddî ve resmî olmayışını, bir müessese terimi olmayışını ve toleransın aksine daha olumlu bir anlam içeriğiyle kelimeyi karşılayamadığını vurgulamaktadır (Ortaylı, 2011). Yine de “hoşgörü” kelimesini pek çok yazar sakınca görmeden kullanmaktadır.

Toleransın Doğu dillerine çevrilmesi sırasında “tesamuh/müsamaha” kelimelerine başvurulmuştur. Tesamuh “birbirine karşı ve mukabeleten müsamaha etme ve birbirinin kusuruna bakmama” anlamına gelmektedir (Ş.Sami, 1317: 402). Ortaylı'ya göre, Cemil Meriç'in önerdiği bu terimle ifade edilen durum ise sadece Osmanlı'da değil, hiçbir devlette karşılığını bulamamış ve bulamayacak bir ideali ifade etmektedir. Dolayısıyla, geniş bir karşılıklı anlayış ve böylece bir arada yaşamayı ifade eden bu terim Osmanlı'ya uymamaktadır (Ortaylı, 2011, 53-54).

Bütün bu kavramsallaştırma çabaları ve bunların altında yatan kabuller, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlere yönelik tavrını açıklamada yetersiz görünmektedir.

Sistemin niteliğini aydınlatacak olan uygulamanın detaylarıdır. Bu cümleden olarak gayrimüslimlerin Osmanlı Devleti'ndeki yaşantısının ortaya konması önemlidir.

### 2.3. Osmanlı'da Millet Sisteminin İhdası ve Uygulanması

#### 2.3.1. Millet sisteminin ihdası

Osmanlı ülkesinde yaşayan gayrimüslimlerin hukukî statülerini belirleyen teşkilatlanma, II. Mehmed'in İstanbul'un fethini de içine alan büyük dönüşüm politikası ile birlikte ele alınmalıdır. İstanbul'un fethi ile artık kendini "Rum Kayzeri" addeden "Fatih", Roma İmparatorluğu'nun devamı saydığı devletini dünya hâkimiyeti yolunda teşkilatlandırmaya başlamıştır (İnalçık, 2003: 30-39).

II. Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra uyguladığı "ökümenik siyaset" de denilen büyük dinî politikası, yeni başkentini çok dinli bir şehir haline getirme isteğini, farklı dinlerin merkezi yapma arzusunu kapsamaktadır. Özellikle Ortodoks Hristiyanlarını, Latin Hristiyanlığı'ndan iyice koparmak ve Yunan Kilisesi üzerindeki Roma etkisini engelleyerek, birleşme girişimlerine son vermek önemli bir siyasi amaç olarak karşımıza çıkmaktadır (Weinstein, 1997).

II. Mehmed'in, bu siyasi amacını gerçekleştirmek için devletin Müslüman olmayan topluluklarını İstanbul merkezinde teşkilatlandırması, İslâm devletlerinin alışıldık zımmi geleneğine de yenilik getirmiştir. Kendi içinde merkeziyet ve hiyerarşiyi güçlendirerek gayrimüslim halkı cemaatler veya milletler halinde Osmanlı toplumuna eklemleyen bu politika ile gayrimüslim halkın hukukî statüsü de belirginleşmiştir<sup>1</sup> (Weinstein, 1997).

Fethin ardından normal hayatın sekteye uğramasını ve özellikle ekonomik faaliyetlerin darbe almasını istemediğinden şehir halkının dağılmasını önleme yoluna giden II. Mehmed'in Galata'da yaşayan Cenevizlilerle yaptığı anlaşma önemlidir. Özellikle Levant denilen Doğu ticaretinin önemli uğrak noktalarından olan Galata'nın Ortaçağ'daki ticari canlılığına dönmesi için Cenevizlilerin bölgedeki faaliyetlerinin sürmesi gerektiğine inanan hükümdarın, daha kuşatmanın sürdüğü

---

<sup>1</sup> Millet sisteminin II. Mehmed devrinde yapılan büyük teşkilatlanma ile başlatılmasının mümkün olmadığını ve buna dair anlatılanların kuruluş mitleri olup gerçekte ilgisi olmadığını iddia eden Braude, bu anlatıların ancak meşruiyet sağlama aracı olduğunu savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Braude, 1982a)

1451’de kendileriyle anlaşma yoluna gittiği bilinmektedir. Fetihten sonra bir “eman” göstergesi olarak verilen ahid-name ise çalışma konusu gayrimüslimlerin hukukî statülerini belirleyen ilk belge addedilmesi bakımından çok büyük önem arz etmektedir. II. Mehmed tarafından verilen bu ahidname, sıfatların eklenmesi ve bazı kelime değişiklikleri gibi ufak diplomatika stil değişiklikleri ile tecdid edilmiştir. Bu belge daha sonraki yüzyıllarda, bütün Katoliklerin güvendikleri bir vesika olmuştur (İnalçık, 1998b; Şakiroğlu, 1981).

II. Mehmed’in gayrimüslim hukukunu düzenleyen ferman formunda çıkardığı bu kanunların yanında, ilan ettiği kanunnameleri de önemlidir. Özellikle reaya kanunu ile vergilere dair bilgi edinebildiğimiz gibi ceza hukukunu da buradan öğrenmek mümkündür<sup>1</sup> (İnalçık, 1958).

II. Mehmed, gayrimüslimleri İstanbul merkezli olarak teşkilatlandırma politikası ile üç büyük gayrimüslim topluluğa liderler tayin etmiştir.<sup>2</sup>

İstanbul’un fethinin kuvvet kullanılarak gerçekleşmiş olması şehri boş ve تنها bir hale getirmiş olduğundan, II. Mehmed ise şehre nüfus celb etmek için çeşitli arayışlara girmiştir. Öncelikle şehirden kaçanlar için bir mühlet tanımış ve geri dönmeleri halinde evlerinin kendilerine tamir edilerek geri verileceğini ilan etmiştir. Ayrıca, şehrin fethi ve yağmalanması sırasında esir alınanların, fidyelerinin ödenmesi karşılığında serbest bırakılacağını açıklamıştır. Hatta, Bizans yönetimine muhalif Megadux Lukas Notaras’a bir görev vermek istemişse de, bunun zararlı olabileceği ihtimali yüzünden fikrinden vazgeçmiştir. Ayrıca şehri sık sık gezerek ihtiyaç sahiplerine para dağıtmıştır. Böylece özellikle Rum nüfusu kendine bağlamayı hedeflemiştir (İnalçık, 1989).

---

<sup>1</sup> Bu kanunnamenin sıhhatinin şüpheli olduğu ve dikkatli kullanılması gerektiğiyle ilgili olarak görüşler ileri sürülmüştür. “Osmanlı Devleti’nde, bilinen kanunnamelerin eskisi olarak II. Mehmed’in tedvin ettirdiği kanunname kabul ediliyordu. 1960’ların sonunda alman Araştırmacı Dr. Konrad Dilger, yayımladığı bir eserde bazı şüpheli noktalar ortaya attı ve delillerini gösterdi. Onun vardığı sonuca göre, bu padişah zamanında muhtevasını bilemediğimiz bir çekirdek var idi. Daha sonraki zaman süreci içinde mustansihler bu çekirdeği kendi dönemlerinin anlayışına uygun olarak geliştirmişlerdir. Halen elimizde bulunan metnin, XVI. asır sonlarında yazıldığı tahmin edilebilir. Bu bakımdan şimdiye kadar II. Mehmed’e atfedilen kanunnameyi, onun zamanında yazılmış kabul ederek kullanmak tehlikelidir.” (Taneri, 2003: 167,169).

<sup>2</sup> Başka bir görüş böyle bir atama olmadığı ve Fatih’in dinî liderler atamasıyla ilgili Rum, Ermeni ve Yahudi vakanüvislerinin geç tarihlerde yazdıklarının muhtemelen II. Mehmed ile mütakabil din ekâbiri arasındaki ilişkileri daha iyi göstermeye çalıştığı yönündedir (Weinstein, 1997).

İstanbul'un yeniden inşası ve iskânı için II. Mehmed'in Anadolu ve Rumeli'den derhal nüfus nakline başladığını da söylemek gerekir. Boş evlerin yeni gelenlere bedava dağıtılacağını duyuran hükümdar, Hristiyan ve Yahudileri başkente yerleştirmiştir (İnalçık, 1989). Bu şekilde mevcut olanlara yeni gelenlerin eklenmesiyle İstanbul'un gayrimüslim nüfusu meydana gelmiştir. İstanbul gayrimüslimlerinin yönetimi, devletin diğer yerlerdeki gayrimüslim tebasının yönetimine de örnek olmuştur.

### **2.3.2. Sisteme konu olan gayrimüslim gruplar**

Osmanlı Devleti'nde din, kişileri ve grupları ayırt etmeye yarayan araçlardan biridir. İnsanların toplumsal statülerinin belirlenmesinde diğer kimliklerle beraber değerlendirilir. Kimliklerin açıkça ortaya konması, bireylerin, grupların ve yönetimin birbirine karşı tavrını belirleyecek temel sınırların oluşturulması bakımından önem taşımaktadır. Bir başka deyişle, dinî kimlik, Osmanlı Devleti'nde sınır çizici bir fonksiyona sahiptir (Quataert, 2013: 212).

Osmanlı yönetiminin kişileri adlandırmasında, Kur'anî bakış açısı etkili olmuştur. İnsanların yaratılış amacının Allah'a iman etmek olduğunu ve yaşantılarının da buna göre şekillenmesi gerektiğini öngören bu bakışta, insanların, imân edenler ve etmeyenler olarak ayrımı söz konusudur (Özel,1996). Bu tasnif içinde insanlar, Kur'an ve hadislerde çeşitli şekillerde zikir olunmuşlardır. Kur'an'ın mesajını kabul edenler, "imân" ve "İslâm" kelimelerinden türetilmek üzere "mü'min" ve "müslim" olarak ifade edilmişlerdir. Bu mesajı reddedenler için ise "gizlemek" anlamındaki "küfr" kelimesinden türetilen "kâfir" (çoğulu. "kâfirûn", "küffâr", "kefere") kelimeleri kullanılmıştır. "mü'minler ve kâfirler" olarak ifade edilen bu sınıflandırma "müslimler ve gayrimüslimler" olarak da ifade edilebilmektedir.

"Gayrimüslim" tabiri, "kâfir" tabirinde olduğu gibi, genel olarak Müslümanlar dışındaki tüm grupları ifade etmektedir ve gayrimüslimler İslâmi literatürde "ehl-i kitâb olanlar ve olmayanlar" şeklinde tasnif edilirler. Burada kitaba inanma, Allah'a inanmayı ifade etmektedir (Özel,1996).

Gayrimüslimleri, İslâm Devleti ile ilişkileri bakımından "ehl-i harb" ve "ehl-i ahd" olarak da tasnif etmek mümkündür. Ehl-i harb Müslümanlarla savaş halinde olan

gayrimüslim toplulukları ifade etmektedir. Ehl-i ahd ise harbî olmayan yani Müslümanlarla savaş halinde olmayan gayrimüslimleri kapsamaktadır. Çalışma konumuzu oluşturan zimmiler, muahed ve müste'minler<sup>1</sup> ile beraber işte bu ehl-i ahd kategorisinde yer almaktadır (Özel, 1996).

Osmanlı zimmilerini de farklı bakış açılarıyla çeşitli tasniflere konu etmek mümkündür ancak çalışma alanımızda mevcut olan gayrimüslim gruplar kaynaklarda ifade olunduğu üzere üç temel gruptan oluşmaktadır: Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler.

Bunlar için mufassal tahrir defterlerinde geçen genel tabir "gebran", "zimmîyân" ve "kefere"dir. Ayrıca gayrimüslim nüfus içindeki farklı gruplar "Rumiyan", "Ermeniyan", "Yahudiyan" olarak da kaydedilmiştir. Ancak Hristiyan gruplar çoğu kez ayrı olarak "gebran" başlığı ile kaydedilmiştir. "Gavur, gûr" olarak da sonradan kullanılacak olan "gebr" kelimesi aslında kâfir kelimesinin bozuk bir ifadesidir (Ş. Sami, 1317: 1142; M. Naci, 1987: 614). Tahrir defterlerinde genellikle Hristiyanlar için kullanılmakla birlikte bazen tüm gayrimüslimleri de ifade eder şekilde kullanımı mevcuttur.<sup>2</sup>

Gayrimüslim gruplarının ifadesinde görülen bu çeşitlilik, grupların Osmanlı nezdinde algılanış biçimlerinin tartışılmasında da gündeme getirilmiştir. "Kefere" veya "gebran" kelimesinin Hristiyanlar için kullanılırken Yahudiler için kullanılmaması ve Yahudilerin ayrı yazılması iki grup arasında fark gözetildiğinin kanıtı olarak sunulmuştur. Ancak kefere kelimesinin Yahudiler için kullanılmamış olmasının onları Osmanlı gözünde daha az kâfir ya da imânsız yapmayacağını da dile getirmiştir (Levy, 1992: 28).

---

<sup>1</sup> Muahidler, kendileriyle barış yapılmış olanlar, müsteminler ise ticaret, resmî görev veya başka bir amaç için İslâm ülkesine gelen kendilerine bir yılı geçmemek üzere geçici oturma izni verilen yabancılardır. Esasen zimmileri kapsamak üzere ehl-i ahd tasnifi fıkıh terminolojisinin oluştuğu ilk asırlardaki milletler arası ilişkileri ve vatandaşlık algısını yansıtmaktadır. (Eryılmaz, 1992: 14.)

<sup>2</sup> 16. yüzyılın ilk yarısına ait kaynaklardan Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defterleri'ne göre (MVAD-438) Kütahya nefsinde Hristiyan Rum ve Ermeniler ile Yahudilerin yekun olarak gebran başlığı altında yazılmasından da anlaşılacağı üzere gebranın bazen tüm gayrimüslimleri ifade eder şekilde kullanımı mevcuttur. (MVAD-438: 16.) Ayrıca Karahisar-ı Sahib'de Cemaat-i gebran ve Cemaat-i Yahudiyan'ın yekunda gebran olarak kaydedildiği görülmektedir. Teke Sancağı'nda Antalya'da da Ermeni ve Yahudi nüfus yekunda gebran olarak geçmiştir. (MVAD-438: 156 ve MVAD-166: 575.) Kâfir kelimesi ise esasen kaynaklarda çoğunlukla Osmanlı vatandaşı olmayan gayrimüslimleri ifade etmektedir.

Osmanlıların gözünde, hangi gayrimüslim grubunun daha öncelikli olduğu, tercih edildiği meselesi de araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Osmanlı yönetiminin bu konuda belirli bir tavrı olduğunu söylemek kolay değildir. Fakat bazı yazarlar, çeşitli gerekçeler göstererek, Osmanlı yönetimince belli cemaatlerin daha önde tutulduğunu ve kollandığını iddia etmişlerdir.

II. Mehmed'in millet teşkilatını uygulamaya koymasından başlayarak, Yahudileri Hristiyan zımmilerin üzerinde özel bir kategoriye koyduğunu iddia eden bazı Yahudi kökenli yazarlar, Osmanlı sultanının, Hristiyan tebaaya kesinlikle güvenmediğini ifade etmektedirler. Sultan bunun yerine, Hristiyan tebaayı sevmeyen, Hristiyan zulmünden kendisini kurtaran Türklere minnet ve sadakat hisleriyle dolu olan Yahudileri kendine yakın tutmayı tercih etmiştir. Yahudilerin akıllı ve becerikli olmaları ve kendilerini, devletlerine hizmete adanmaları da bunda etkili olmuştur. Osmanlı sultanının Yahudilerden yana olan bu tercihi, gayrimüslimlere uygulanan kısıtlamaların, Yahudiler için göz ardı edilmesinde, Yahudilerin stratejik görevlere getirilmesinde, özellikle Hristiyanların Yahudileri hedef alan davranışlarına izin verilmemesinde somutlaşmaktadır (Shaw, 2008: 46-47; Simon, 1993: 293).

17. yüzyılda Bursa'yı ziyaret eden bazı seyyahlar da, Bursa gayrimüslimleri içinde Yahudiler'in Müslümanlardan sonraki en iyi yerlerde oturduğunu ifade etmektedir. Onlara göre, Rumlar ve diğer Hristiyanlar ise, şehrin varoşlarında yerleşmişlerdi (Lowry, 2004: 50). Bunun Yahudilerin Hristiyanların önüne geçirildiğinin göstergesi olduğunu iddia etmek kolay değildir. Zira, bu bilgi doğru olsa bile, bu durumun refah düzeyi ve işgal edilen mesleklerle ilgisi olabilir. Bursa Yahudi cemaatinin o dönemde Yahudiler içinde refah düzeyi en iyi olanlardan biri olduğu düşünülmektedir (Levy, 1992: 34).

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'de, Hristiyanların Yahudilere göre daha dostane tavırlı olduğunu gösteren âyet, zikredilmeye değerdir. Buna göre, imân edenlere en çok düşman olanların, Yahudiler ve müşrikler, en yakın olanlar ise Hristiyanlar olduğu belirtilmiştir.<sup>1</sup> Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimler arasında, fark gözetip

---

<sup>1</sup> “İnsanlar içinde iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak Yahudiler ile şirk koşanları bulacaksınız. Onlar içinde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak da biz Hristiyanlar diyenleri

gözetmediğinin, millet sistemini şekillendiren zihniyetin ortaya konmasıyla anlaşılabilir.

### 2.3.3. Millet sisteminin uygulanması

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin yönetimi ile ilgili bazı yaklaşım ve politikaları açıklamak, millet sisteminin niteliğinin anlaşılması için önemlidir.

Millet sisteminin temelinde, "eman anlayışı" vardır. Tarih ve dil araştırmaları eman'ın Sami kökenine işaret ediyorsa da farklı toplumlarda benzer uygulamalar olduğu bilinmektedir. Ancak İslâm Tarihi'nde ifade ettiği anlamla eman uygulaması, İslâm ülkesine girme veya teslim olma durumunda talep edilen güvenceyi ifade etmektedir. Zaman içinde emanın bir yerin fethedilmesi durumunda fethedilen yerin halkına uygulanan barış akdi anlamı yaygınlaşmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de "civar" kelimesiyle ifade edilen eman, hadislerde ayrıca "ahd" ve "zimmet" kelimeleri ile de anlatılmıştır. Bu sebeptir ki Osmanlı tarihinde gayrimüslimlerin tabi olduğu kurallar için ahid veya zimmet terimleri kullanılmıştır (Bozkurt, 1988 ).

Emanın kapsamı için şehrin zorla (anveten) ya da anlaşma ile (sulhen) ele geçirilmiş olması önem taşımaktadır. Zira eğer kılıç gücüyle fetih edildiye askerlerin üç gün yağma hakkı doğmaktadır. Ayrıca gayrimüslimlere verilen haklar da daha kısıtlı olmaktadır (Emecen, 1997). Ama genel kurallara göre, fethedilen yerin halkına tanınan zimmi statüsü karşılığında şehir halkının baş vergisi vermesi, bir şükür göstergesi olarak Müslümanlara bilmedikleri bu topraklarda rehberlik etmesi, tüccarlara üç gün üç gece boyunca konaklayacak yer sağlaması, yolları ve köprüleri hizmetlerine sunması ve yiyecek gereksinimlerini karşılaması gerekmektedir (Bosworth, 1992).

Eman verilerek yapılan bu zimmet akdinin hukukiliği, "İslâm dinini seçme ihtimali olanlarla savaşmamak" prensibinden gelmektedir. Burada zimmi statüsü vermedeki asıl amaç, cizye almak değildir (Zeydan, 1988: 21). İslam'ın ümmet anlayışı da aynı zihniyete işaret etmektedir.



Ümmet, ıstılah olarak “bir dinin mensubu, bir peygambere inanıp onun etrafında toplananlar” demektir. Kur’ân’a göre bütün insanlar bir ümmet halindeydi, sonra bölündüler. Her ümmete onları hak dine, doğru yola davet eden bir peygamber gönderildi. Peygamberlere ve getirdikleri kitaplara inanarak hidayete erişenler bunun mükâfatını göreceklerdir. Bunların iman edenlerine "ümmetü'l-icabe(t)" denir yani bunlar İslâm'a icabet etmiş olanlardır. Diğerleri ise "ümmetü'd-da've(t)" adını alır. Bunların henüz imân etmedikleri ama potansiyel muhtedi olarak görülmesi gerektiği düşünülmektedir çünkü davet kıyamete kadar devam eder (Çetin, 1986 ).

“Cihad” da bu noktada devreye girmektedir. Zira davetin sürmesi sebebiyle cihada ihtiyaç vardır. Aslında Hz. Muhammed döneminde, Muta ve Tebük örneklerinde görüldüğü gibi, fitne ve fesadı bırakmayan ve dışardaki istilâcı dindaşlarıyla işbirliğine devam ederek Müslümanlar için daimî tehlike oluşturan Hristiyan ve Yahudilerle savaşılmaması emredilmiştir. Bunun süresi ise, İslâm Devleti'nin himayesini kabul edip cizye vermeyi taahhüt etmeleriyle sınırlandırılmıştır. Bu emirden ortaya çıkmış olan “kıtal” suretinde cihad, peygamberin irtihâlinden sonra bir müessese halini almıştır. Bu haliyle, ordunun yaptığı bir ibadet addedilmiş ve İslâm fütuhâtı için, muhtelif merkezlerde ordugâhlar tesis edilmiştir (Şibay, 1986).

Osmanlı döneminde ise, cihada ek olarak, “istimâlet” uygulaması önem kazandığı görülmektedir. Gayrimüslimlere İslâmiyet'in üstünlüğünü kabul ettirme ve onları devlete ekleme noktasında uygulamaya koyduğu bu anlayış, millet sisteminin temel taşlarından biridir. İstimâletin sözlük anlamı “meyl ettirme, cezb etme, gönül alma, muvâ'dele, avutma” şeklinde ifade olunmuştur (Ş.Sami, 1317: 104). Zekâtın kimlere verileceğini anlatan âyetin<sup>1</sup> kalpleri İslâm'a ısındırılacakları (müellefetü'l-kulûb) da kapsamı bu müessesenin Osmanlı'da yerleşmesinin dayanak noktası olarak gösterilmektedir. Daha önce, millet sisteminin ihdasına kadar olan dönemde, Osmanlı yöneticilerinin gayrimüslimlerle ilişkilerindeki tavrını gösteren örneklerde yazıldığı üzere, bu politika, meşruiyet açısından gerekli görülerek uygulanmıştır. Aynı politikanın millet sisteminin kurulmasından sonra da uygulandığı görülmektedir.

---

<sup>1</sup> Tevbe Suresi, 60. âyet.

Osmanlı Devleti'nde, millet sistemi içerisinde gayrimüslimlere, salt dinî kimliklerinden dolayı olumlu ya da olumsuz bir tavır takınılmamıştır. Bir başka deyişle, kendilerine karşı yönetimin ya da Müslüman halkın tavrını belirleyen unsurlar içinde, “din” haricinde, başka unsurlar da vardır. Ancak bunlar bir kenara bırakılıp sadece dinî açıdan ele alınsalar dahi, İslâmî bakış, gayrimüslimleri, olumlu değerlendirmeyi gerektirmektedir. Esasen, ehl-i kitap olmaları, Allah'ın mesajını kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Ancak, Hz. Muhammed'den önce bu mesajı almaları sebebiyle, eksiklikleri bulunmaktadır. Bu sebeple Müslümanlar'dan aşağı iseler de imânsız değillerdir (Quataert, 2013: 255). Kur'an-ı Kerîm'de gayrimüslimlerle ilgili bazı olumlu âyetlerin bu düşünceyi yansıttığı iddia edilebilir. Bunlardan Âl-i İmran Sûresi'nin 75. âyetinde “Ehl-i kitabdan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emânet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan, onu sana iade etmez.” denmektedir. Yine aynı sûrenin 113. âyetinde, “Hepsi bir değildir. Ehl-i kitab içinde istikâmet sahibi bir topluluk vardır ki, gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okurlar” ifadesi önemlidir. 119. âyette ise, “Ehl-i kitabdan öyleleri vardır ki, Allah'a, hem size indirilene, hem de kendilerine indirilene tam bir samimiyetle ve Allah'a boyun eğerek imân ederler. Allah'ın âyetlerini az bir parayla satmazlar. İşte onlar için rableri katında ecirleri vardır. Şüphesiz Allah hesabı çabuk olandır.” denmektedir. Gayrimüslimlere karşı nasıl davranılması gerektiğini anlatan Ankebut Sûresi'nin 46. âyeti ise “İçlerinden zulmedenleri bir yana, ehl-i kitabla ancak en güzel yoldan mücadele edin ve deyin ki bize indirilene de, size indirilene de imân ettik. Bizim tanrımız da, sizin tanrınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuzdur.” mealinde bir ifade yer almaktadır. Bakara Sûresi'nin 62. âyetinde, “şüphesiz imân edenler, yani Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sabîîlerden, Allah'a ve ahiret gününe hakkıyla inanıp salih amel işleyenler için, rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur. Onlar üzüntü çekmeyeceklerdir.” ifadesi yer almaktadır. Mâide Sûresi'nin 69. âyeti de aynı hususa değinmekte ve şöyle demektedir: “İman edenler ve Yahudiler, Sabîîler ve Hristiyanlardan, Allah'a, ahiret gününe gerçekten inanıp iyi amel işleyenler üzerine asla korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir.”

Osmanlı Devleti için, İslâm'ın gayrimüslimlere nasıl baktığı önemli olsa da, olumlu tavrı delillendiren politikalarının biricik gerekçesi olduğu düşünülmemelidir. Eski

Hint-İran kaynaklarında padişahın otoritesinin halkın hoşnutsuzluğuyla sarsılacağı, siyasetin, zulmetmeden para ve asker toplama yöntemi olarak tanımlandığı göz önünde bulundurulursa, Osmanlı Devleti'nin zihniyetini anlamak kolaylaşabilir (İnalçık, 2000a, 14). Bir başka taraftan bakılacak olursa, Osmanlı Devleti'nin gözünde reyanın üretici olarak işlevi ona verilen önemi artırmaktadır. Üretimin temelini emek olduğu Osmanlı ekonomisi, reyanın hoş tutulmasını gerektirmiştir (İnalçık, 2000a: ). Kaynakların "adâlet dairesi" formülü ile anlattığı işleyiş, devletin varlığının teminatı sayılmış ve nüfusun üretimde bulunmasını sağlamak, hükümdarın temel vazifesi addetmiştir (İnalçık, 1993a). Törenin, zimmilerin lehine işlemesinin, özellikle ticareti ve tüccarı garanti altına alma amacını taşıdığı unutulmamalıdır. Çünkü tüccarın iş yaptığı bölgenin zenginleşeceği bilinmektedir. Osmanlı gayrimüslimlerinin ticaret hayatında ve diğer tüm finansal işlerde yoğun faaliyetleri, onlara karşı takınılan olumlu tavrın makul bir gerekçesidir (İnalçık, 1993c).

Gayrimüslim halkın ağır vergiler altında ezilmemesi, mali durumuna göre vergilendirilmesi, vergi mükelleflerinin sayısında ve durumunda değişiklik olması halinde yeni düzenlemeye gidilmesi örnekleri, ekonomik bakımdan zulümden kaçınma çabalarına işaret etmektedir. Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı başarısızlık ve bozulma sebeplerinin tespitinin yapıldığı bazı risalelerde, vergilendirme konusunda gayrimüslimlere yapılan menfî hareketlerin, bu kötü gidişatın sebepleri arasında zikredilmesi ise dikkat çekicidir.<sup>1</sup> Ayrıca, gayrimüslim halka da arzihal ve arzımahzar yoluyla şikâyet haklarının verilmesi, haksız yere rencide edilmemeleri için hükümler çıkarılması ve onları ilgilendiren adaletnameler yayınlanması adalet anlayışının göstergeleri sayılabilir (İnalçık, 2000b; İnalçık, 2000c).

---

<sup>1</sup> "...illaki bu kuru cerimeyi ağlayu ağlayu ve bin kere haram idüb virür. Bu zulmden nicesi yemin itmişdür ki min ba'd koyun beslemeyeler." "...Eğer oğulları dahi taundan fevt oldıysa nev-yafteleri yoğise haraççı mürdelerin çıkarmaz. Pes bu bâki kalan mürdelerün haraclarun kendi yanlarından virseler gerekdür." "Haliya bir kafir ağlayu ağlayu Beşiktaşında Yahya Çelebi Efendinün yanına varub eyitmiş kim 'Efendi, kitabınızda var mıdır ki benüm babam yedi yıldır kim fevt oldu bir nesnesi kalmadı; dilencilik idüb yedi yıldan berü babamın haracın mütevelliler benden bî-kusur alurlar ve haracdan gayri ispençesün dahi alurlar. Helal midür?' dimüş. Yahya Çelebi Efendi dahi 'Helal diyemezüz' dimiş..." örnekleri için bkz. (Yücel, 1988: 107-188).



### 3. NÜFUS VE YERLEŞME

#### 3.1. Nüfusun Dağılımı

Osmanlı Devleti'nde nüfusun ne kadar olduğu ve bunların nerelere yerleşmiş olduğu hakkında bilgiler, ağırlıklı olarak tahrir defterlerinden elde edilmektedir. Ancak tahrir defterlerinin günümüz nüfus sayımları gibi bir işlevi olmadığından, bunun sıhhatinin dikkatli değerlendirilmesi gereklidir. Yine de tahrir verileri, bu çalışmanın kapsamındaki gayrimüslimlerin nüfus ve yerleşme durumları hakkında önemli veriler sunmaktadır. Anadolu Eyaleti'nde şehir merkezlerinde kayıtlı gayrimüslim nüfusun dağılımı şu şekildedir.

Hamid Sancağı'nda şehir veya kasaba durumunda olan yerleşim yerleri içerisinde gayrimüslimlerle meskun olarak beş merkezden söz etmek mümkündür. Esasen Hamid Sancağı'nın kasaba ve şehirleri Türk fütühatından önce de yerleşim yeri olarak kullanılmaktaydı. Bu sebeptendir ki Hamid Sancağı için merkez denilebilecek bu yerlerin hepsinde Hristiyan bulunmaktadır (Arıkan, 1988: 47). Bunlardan Burdur'da 702 nefer, 339 hane Müslüman bulunmasına karşılık, 71 nefer ve 40 hane gayrimüslim yaşamaktadır (TT-51: 83a, 84b; Arıkan, 1988: 55). "Zımmiyân der nefsi Burdur" başlığı altında kayıtlı olan gayrimüslimlerin Hristiyan muhtemelen de Rum oldukları isimlerinden anlaşılmaktadır. Bunun yanında Türk isimleri de oldukça fazladır. Burdur nefsindeki gayrimüslimlerin 16. yüzyılın ilk yarısına ait muhasebe defterinde ise Mescid-Cami Mahallesi'nde Müslümanlarla birlikte yazılmış olmasına dayanarak bu dönemde de aynı yerde ve birlikte yaşadıkları düşünülebilir<sup>1</sup> (MVAD-438: 265).

16. yüzyılın ikinci yarısında Hamid Sancağı'nın en kalabalık şehri olan Uluborlu'da 1511 nefer, 648 hane Müslüman kaydedilmesine karşın, "Mahalle-i zımmiyân" başlığı altında 76 nefer, 36 hane gayrimüslim kaydedilmiştir. Bunların da adlarından Rum oldukları anlaşılmaktadır. Yine Türkçe ad taşıyanların sayısı hayli fazladır<sup>2</sup> (TT-51: 131a, 132b; Arıkan, 1988: 53-54).

<sup>1</sup> örnek isimler: Bali, Karabaş, Kirbakoy, Doğan, Vasili, İstaros, İvan, Kokos?, Hacı, Hızırbalı, Kosta, Dimitri, Todoros, Arslan, Yorgi vs.

<sup>2</sup> örnek isimler: Tengrivermiş, Durmuş, Bali, Hristos, Arslan, Kaplan, İvan, Vasil, Küpeli, Sinan, Hızır, Yusuf, Doğan, Evren, Kemal, İsnaldî? vs.

Hamid Sancağı'nın büyük ve önemli merkezlerinden sayılan Eğridir'de, 664 nefer, 300 hane Müslüman kaydedilmiştir. Eğridir gayrimüslimlerinin çoğunlukla yaşadığı yer, Müslümanlarla birlikte olmak üzere, Nis Adasıdır. "Mahalle-i zimmiyân-ı nasraniyye(?) -i nefis" başlığı altında 57 nefer, 40 hane olarak kaydedilen bu gayrimüslimlerin isimlerinin bazılarının Türkçe ve İslâmî olması dikkat çekicidir. Diğer isimlere bakıldığında ise burada Rumların yaşadığı söylenebilir<sup>1</sup> (TT-51: 206a, 207b). Daha önceki tahrirlerde "Mahalle-i zimmiyân-ı Nis" kaydı ile karşımıza çıkan bu gayrimüslimlerin sayısı incelediğimiz dönemde azalmış gözükmektedir (TT-51: 207b; MVAD-438: 295).

"Mahalle-i zimmiyân-ı nefis-i Eğirdür" başlığı altında kaydedilmiş olan 8 nefer, 5 hane gayrimüslim halkın taşıdığı adlar, yine Rum ve belki Türk kökenlileri akla getirmektedir. Bu kayıt altında zikredilmiş olan gayrimüslimlerin, aynı yerleşim yerinde yüzyılın başından beri buldukları, ancak incelediğimiz dönemde sayılarının azalmış olduğu görülmektedir<sup>2</sup> (TT-51: 207b)

Isparta, Hamid Sancağı'nın büyük ve önemli merkezlerinden biridir ve gayrimüslim nüfusu barındırmaktadır. 835 nefer, 428 hane olarak yazılmış olan Müslüman nüfusla birlikte nefis-i Isparta'da "Mahalle-i zimmiyân" başlığı altında kaydedilmiş 40 hane gayrimüslim yaşamaktadır. Bunların isimleri de Rum olmaları ihtimalini akla getirmektedir ancak çok sayıda Türkçe isim Hristiyan Türkler tezinin de öne sürülmesine sebep olmuştur<sup>3</sup> (KK-51: 268a; Arıkan, 1988: 49-51).

Karahisar-ı Sahib Sancağı'nda şehir özelliği taşıyan yerler Karahisar-ı sahib merkezi, Sandıklı, Şuhud ve Bolvadin'dir. Burada sancak merkezi olan Karahisar şehri dışında gayrimüslim nüfus kaydedilmemiştir. Burası, 16. yüzyılın ikinci yarısında, mukayyed 2151 vergi mükellefi nefer ve 262 muaf nefer ile oldukça kalabalık bir şehir görünümündedir (Bulduk, 1993: 103). 1572 tahririne göre Karahisar'ın 35 mahallesinin 3 tanesi gayrimüslimlere aittir. Bu tarihte "Mahalle-i Kilisa" olarak kaydedilmiş olan ilk mahallenin önceki tahrirde "Mahalle-i

<sup>1</sup> örnek isimler: Mihal, Güzel, Arslan, Dimitri, Ballu?, Kemal, Nasreddin, Hızır, Hüsameddin, Emirdoğan, Bazarlu, Emir, Hızırbalı, Papas, Emirköli, Köli, Yorgi vs. İncelenen dönemde adada 48 nefer, 25 hane Müslüman kaydedildiğine göre, nüfustaki azalmaya rağmen Hristiyanlar çoğunlukta görülmektedir.

<sup>2</sup> örnek isimler: İskender, Durmuş, Kaplan, Bayram, Bazarlı, Bali, İvan, Köli, Sinan vs.

<sup>3</sup> örnek isimler: İvan, Balı, Koca, Kirbakos, Arslan, Vasil, Kaplan, Kirvasil, Hızır, Minol, Dimitri, Mihal, Turmuş, Hristos, Yovan, Bayram vs.

Ermeniyan” olarak yazılmış olmasından<sup>1</sup> (MVAD-438: 155; TT-147: 24-25) buranın Ermenilerle meskûn olduğu anlaşılmaktadır. Şahıs isimleri de bunu doğrulamaktadır. Yine Türklerin kullandığı isimleri tercih edenlerin varlığı dikkat çekicidir. Bu mahallede 77 nefer Ermeni kaydedilmiştir<sup>2</sup> (KK-154: 9b). “Mahalle-i Kilisa” başlığı altında kaydedilmiş ikinci gayrimüslim mahallesi de Ermeni mahallesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada da 73 nefer nüfus kaydedilmiştir<sup>3</sup> (KK-154, 10a ve 10b). Karahisar-ı Sahib’de ayrıca “Mahalle-i Yahudiyan” başlığı altında kaydedilmiş 44 nefer Yahudi yaşamaktadır (KK-154, 10b). Bu verilerden anlaşılmaktadır ki Karahisar şehrinin gayrimüslim nüfusu 194 nefer olup tüm nüfus içinde %9'luk bir orana sahiptir (Bulduk, 1993: 106).

Karahisar-ı Sahib'in 16. yüzyılın ilk yarısına nispetle nüfusunun artması ticarî potansiyelinin artması ile ilişkilendirilmiştir. Buranın, İzmir ve İstanbul gibi en büyük ticaret merkezlerine giden yolların kesiştiği bir noktada olması sebebiyle gayrimüslimlerin ilgisini celb ettiği düşünülebilir. Zira şehrin gayrimüslim nüfusunda da artış yaşanmış, yüzyılın başında 1 Ermeni mahallesi mevcut iken yüzyılın ikinci yarısında bu sayı 2'ye çıkmış, nüfus da neredeyse ikiye katlanmıştır (Bulduk, 1993: 102).

Polonyalı Simeon, kârgir bir kiliseye sahip olduğunu yazdığı Karahisar Ermenilerinin 60 hane olduklarını, Ankara piskoposluğuna bağlı bulduklarını ayrıca taşradan gelenler hariç olmak üzere, kendi dillerini bilmeyip Türkçe konuştuklarını ifade etmiştir (P. Simeon, 2007: 191).

---

<sup>1</sup>Vakıf Tahrir Defteri KK-575'e göre bu mahallenin adı “Mahalle-i Kilisa-yı Meryem Ana” şeklinde verilmiştir (Bulduk, 1993: 102).

<sup>2</sup> örnek isimler: Kirkor, Karagöz, Aslan, Hızırbalı, Yusuf, Serkiz, Şehriyar, Yoros, Hızır, Süleyman, Hacıbaba, Hanbaba, Balı, Ohan vs.

<sup>3</sup> 16. yüzyılın ilk yarısındaki tahrir kayıtlarından farklı olarak sonraki tahrirde ikinci bir Ermeni Mahallesi kurulduğu ve toplam gayrimüslim sayısının arttığı görülmektedir. Örnek isimler: Yoros, Şehriyar, Serkiz, Balı, Aslan, Hızır, Karagöz, Hacı, Şehribalı, Taşlu, Sinan, Kirkor, Ohan, Yusuf vs. Gayrimüslimlerin kullandıkları Türk-İslam isimleri konusunda hemen her bölgeden örnekler vermek mümkündür. Özellikle Ankara, Bursa, İstanbul gibi büyük şehirlerde bu örneklerin sayısı hayli fazla görülmektedir. Batı Anadolu şehirleri Türkleştirme ve İslamlaştırma suretiyle gayrimüslimlerin asimile edildiği iddialarına en çok malzeme sağlanan bölge addedildiğinden tarafımdan ele alınmış ve fakat çalışmanın ana konusu olmaması dolayısıyla isimler hakkındaki örnekler buraya kadar verilenlerle sınırlı tutulmuştur.

Bolu Sancağı içinde gayrimüslimlerle mütemekkin 2 merkez bulunmaktadır. Bunlardan biri, Taraklıborlu Nahiyesi<sup>1</sup>, diğeri Ereğli Nahiyesi'dir. Taraklıborlu'da bulunan 11 mahallenin içinde tek gayrimüslim mahallesi, "Mahalle-i gebran" başlığı altında kaydedilmiş olup nüfusu 1568 tahririne göre 63 hane olarak belirtilmiştir. Bir önceki tahrirle karşılaştırıldığında kayda değer bir nüfus artışı yaşandığı görülmektedir. 1568 tahririne göre Taraklıborlu'da 541 hane, 94 mücerred ve 45 muaftan müteşekkil Müslüman nüfusa karşılık, 63 hanelik bir gayrimüslim nüfus olduğu anlaşılmaktadır (Taş, 1993: 49-50). Karadenizin liman şehirlerinden biri olan Ereğli Nahiyesi'nde ise aynı dönemde 150 hane, 40 mücerred ve 58 muaf Müslüman'a karşılık, 42 haneden ibaret bir gayrimüslim nüfus mukayyedir. Gayrimüslim sayısı, ilk tahrire göre değişiklik arz etmemektedir. Tahrir verileri ışığında, bütün sancak genelinde gayrimüslimlerin Müslüman nüfusa oranı, binde 21 olarak tespit edilmiştir (KK-19: 79b).

İncelediğimiz dönemde Teke Sancağı içinde şehir niteliği taşıyan dört merkezden ikisinde gayrimüslim nüfus görülmektedir. Esasen 15. yüzyılda bu merkezlerin hepsinde az sayıda gayrimüslim nüfusa rastlanıyorken sonradan kaydedilmemiş olması, nüfusun İslâmlaşmasına veya başka yerlere göç etmesine bağlanmıştır. 1568 tahririnde Antalya'da toplam 39 mahallede 536 hane, 353 mücerred, 126 muaf Müslüman'a karşılık, 133 hane, 62 mücerred, 5 muaf Hristiyan, 5 hane, 4 mücerred Yahudi yaşamaktadır (Armağan, 2004). "Cemaat-i gebran" (79 hane, 121 nefer, 4 muaf), "Cemaat-i gebran-i tahte'l-kal'a-yı Antalya" (54 hane, 78 nefer, 1 muaf) ve "Cemaat-i Yahudiyân" (5 hane 9 mücerred) başlıkları altında kaydedilmiş gayrimüslim nüfusun daha sonraki belgelerde "Cami-i Cedit", "Baba Doğan" ve "Makbul Ağa" mahallelerinde kaydedilmiş olması, aslında ayrı yazıldıklarında bile Müslümanlarla aynı mahallede, karışık yaşadıklarını düşündürmektedir. Ayrıca, zikredilen 3 mahalenin sakinlerinin, kale muhafazasında görevli olmaları bu ihtimali güçlendirmektedir (Karaca, 1997: 99, 102). "Cemaat-i gebran" olarak kayıtlı ilk Hristiyan cemaat içinde 1 topçu, 1 topçu-i sâbık, 1 neccar ve 1 gâib bulunmaktadır. Bu kalemde kaydedilmiş olan Hristiyanların eskiden beri kale hizmetinde çalıştıkları ve harac, ispence, avâriz-ı divâniyye ve tekâlif-i örfiyyeden muaf tutuldukları bilinmektedir. Bu dönemde de,

<sup>1</sup> 16. yüzyıldan önce Borlu adıyla kaydedilmiş olan bugün Zonguldak'a bağlı Safranbolu yerleşimi (Taş, 1993: 48).



kale nöbetçiliği hizmetini görmekten vazgeçerek, haraca bağlanan 10 kişi dışında, 121 neferin görevlerine devam ettikleri görülmektedir. İkinci kalem olarak yazılan Hristiyan cemaat ise bütünüyle kale hizmetindedir. 16. yüzyılın sonlarına doğru, şehirdeki nüfusun % 82,5'inin Müslümanlardan, % 17'sinin Hristiyanlardan ve % 0,5'inin Yahudilerden oluştuğu anlaşılmaktadır (Armağan, 2004). Antalya'daki Hristiyanlar hakkında, Evliya Çelebi'nin, "Rumca bilmeyen Rumlar" ifadesi dikkate değerdir.<sup>1</sup> Teke Sancağı'nın önemli ticaret merkezlerinden olan Elmalu, sahil kesimleri ile iç kısımları birbirine bağlayan yolların geçtiği bir uğrak noktası olması sebebiyle gayrimüslimlerce yaşamaya uygun bulunmuş olabilir. Elmalu nefsinde, 1568 tahririne göre 24 mahalle bulunmaktadır. Toplam kaydedilen nüfus ise 369 nefer, 213 hane ve 37 muaftır. 17 nefer, 12 hane, 13 bennak ve 4 mücerred şeklinde gayrimüslimler kaydedilmiştir. Yüzyılın başında gayrimüslim nüfusa rastladığımız Karahisar şerinde ise, yüzyılın sonlarında gayrimüslim kaydedilmemiştir. Bunlardan, daha sonraki devirde Evliya Çelebi'nin de bahsetmiyor olması, fethin ardından ihtida ettikleri veya başka bir yere göçtükleri ihtimalini akla getirmektedir (Karaca, 1997: .121, 117).

16. yüzyılın ikinci yarısında Çankırı (Kengiri) Sancağı'nda, şehir olarak sayılabilecek dört merkez bulunmaktadır. Bunlardan Kalacık ve Tosya'da gayrimüslim nüfus kaydedilmiştir. Kalacık'taki 12 mahallenin 2'si gayrimüslimlere aittir. Şehirde kayıtlı 499 hane, 79 mücerred ve 13 muaftan oluşan Müslüman nüfusa karşılık, "Zımmiyân-ı Depedelen" (31 hane, 27 mücerred) ve "Kafirköy" (32 hane ve 19 mücerred) mahallelerinde kayıtlı toplam 63 hane ve 46 mücerredten oluşan Hristiyan nüfus bulunmaktadır (Kankal, 1993: 122, 126). Tosya'da ise, 24 mahallenin 1 tanesinde gayrimüslimler, "Mahalle-i zımmiyân" başlığı ile 68 hane ve 33 mücerredten olarak kaydedilmiştir. Müslüman nüfus ise aynı tarihte 632 hane ve 379 mücerred olarak kayıtlara geçmiştir (Kankal, 1993: 125-126). Toplam olarak Çankırı Sancağı'ndaki şehirlerde yaşayan gayrimüslim nüfus, 1579 tahririne göre, tamamı Hristiyan olmak üzere, 131 hane, 79 mücerredten ibarettir. Sancağın toplam Müslüman nüfusu ise bu tahrirde 1732 hane, 799 mücerred ve 148 muaftan müteşekkildir (Kankal, 1993:135, 126).

---

<sup>1</sup> Evliya Çelebi, Alaiye için de benzer bir durumdan bahsetmektedir. Ayrıca bunların batıl Türk lisanı bildiğini ifade etmektedir. (E. Çelebi, 2005: 152).

Karesi Sancağı'nın merkezi ve en önemli şehri olan Balıkesir'de, yüzyılın başında mevcut olan 14 hanelik Yahudi nüfusunun Bursa'ya göçmesi sebebiyle, 1573 sayımında gayrimüslim kaydedilmemiştir. Bunun dışında sancakta önemli bir gayrimüslim nüfus bulunmamaktadır (Sevim, 1993: 60, 144).

İncelediğimiz dönemde Anadolu Eyaleti içerisinde en çok gayrimüslim nüfusu barındıran sancaklardan biri Ankara Sancağı'dır. Özellikle ancak merkezinde hatırı sayılır ölçüde gayrimüslim yaşamaktadır ve bunların çoğu, ticaretle iştigal etmektedir. 1571 tahririne göre "Çakırlar (Yayani)", "Yakub-na'al", "Ahi Çelebi (Ulucan)", "Emre", "Mevlana-seyf (Hanekah)", "Mescid-i Melike Hatun", "Behlül", "Boyacı Ali", "Dibek", "Kirişciyan (İmam Yusuf)", "Kebkebir", "Keyyalin", "Kefere (Kafirköy)", "Aşnahar", "Kazuran", "Kebkebir-i zımmi", "Zımmiyân-ı Kirişciyan", "Kurd-ı zımmi", "Sîd-i zımmi (Seyid?/ Köscü İvaz)", "Makremeciyan", "Mihriyar", "Eşenhor", "Yakub-harrat" mahallelerinde, ve ayrıca "Cemaat-i Zenberekciyan u Nebetciyân", "Cemaat-i Gebran der kal'a", "Cemaat-i Yahudiyân sakin der nefsi-i Ankara" başlıkları altında gayrimüslimler kaydolmuşlardır<sup>1</sup> (KK-74: 8a-33a). Ankara için, tahrirlerde gördüğümüz haneler avarız hanesi olup şer'iyye sicillerine göre 5 gerçek haneye tekabül ettiği belirlenmiştir.<sup>2</sup>

Ankara'da, I. Süleyman devrinde 1964 Müslüman hanesine karşılık, 302 Hristiyan ve 28 Yahudi hanesi bulunmaktadır. Bu devirde, 87 mahallenin 9'unda tamamen gayrimüslim nüfus yaşamakta olup 7 mahalle ise karma özellik göstermektedir. 1589-1598 yılları arasında ise 11 zımmi mahallesine ilaveten, çoğu Müslüman olan 7 karma mahalle Hristiyan yerleşimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Verilerden anlaşıldığı kadarıyla, nüfusun %11-15'lik bir kısmını Hristiyanlar oluşturmaktadır (Ergenç, 1995: 56-57).

<sup>1</sup> Bu mahallelerin bazılarında 1571'e kadar gayrimüslim bulunmamaktadır. Bazı gayrimüslim mahalleleri ise karmahale gelmiştir. Örneğin Mevlanaseyf Mahallesi 1530'da sadece Müslüman nüfus barındırırken, 1571'de hem Hristiyan hem Müslüman nüfusu barındırmaya başlamıştır. Kefere (Kafirköy) Mahallesi ise 1530'da sadece zımmi mahallesi iken 1571'de karma hale gelmiştir. Melikehatun Mahallesi'nde ise önceleri Müslümanlar yaşarken sonradan zımmiler de gelip yerleşmişlerdir. (karşılaştırma için bkz. TT-117 ve KK-71)

<sup>2</sup> Burada Celâli istilası sebebiyle şehirden ayrılan nüfus ve vergilerin miktarının ne olacağı konusunun kadiya intikal etmesi ve yeniden sayımın yapılması durumu görülmektedir. Başvuruda nüfusun üçte birinin kaçtığı ifade edilmiştir. Celâli fetretinden önce şehirde 863 avarız hanesinin bulunduğu ancak bunun malum sebepten 600 avarız hanesine düştüğü ifade edilmiştir. (Ergenç, 1995: 53-55; Göyünç, 1979).

Sonraki devrin nüfus durumu incelediğimiz tarihe dair de ipuçları taşıması bakımından önemlidir. 17. yüzyılın başında Ankara'da bulunmuş olan Polonyalı Simeon, seyahatnamesinde Ankara'ya ve burada oturan gayrimüslim nüfusa dair bilgiler vermektedir. Ona göre dış, orta ve iç olmak üzere 3 kat surla çevrili bender bir şehir olan Ankara'nın üst kısmında bir kale bulunmaktadır. Burada Rumlara ait "Panaia" adlı bir kilisenin yanında şehirde 8 kilisenin bulunduğu görülmektedir. Orta ve alt kısımda ise 200 hane Ermeni nüfus olduğunu ve bunların hepsinin sofçulukla uğraştıklarını yazmıştır (P.Simeon, 2007: 191). Rum ve Ermeni başpiskoposluklarının bulunduğu Ankara şehrinin önemli gayrimüslim merkezlerinden olduğu anlaşılmaktadır. Ancak gayrimüslim nüfusun Müslüman-Türk nüfusa nispeti konusunda Ankara'nın pek çok şehirden geri olduğu da ifade edilmiştir (P.Simeon, 2007: 224).

Ankara Yahudileri ise 1598'de 85 hane ve 16 mücerred olarak kaydedilmiştir. 1606 fermanından anlaşıldığına göre ise 20 Yahudi avarız hanesi bulunmaktadır. Örtüşen bu rakamlara göre, bu dönemde 450-500 kadar Yahudinin yaşadığı tahmin edilmektedir (Ergenç, 1995: 57).

Hüdavendigâr Sancağı, gayrimüslimlerin kümelenildiği başlıca sancaklardandır. Sancağın merkezi ve gayrimüslim yerleşimi bakımından en önemli yeri Bursa'dır. Bursa'nın önemli bir ticaret merkezi olmasının bunda etkisi çoktur. Bursa'da gayrimüslimlerin en fazla yerleştikleri yer merkezde bulunan 6 mahalledir. Bunlar "Hisar" çevresindeki "Kayabaşı", "Demirkapı" ve "Balıkpazarı" mahalleleri ile Gökdere kıyısındaki "Sedbaşı" ve "Karaağaç" mahalleleridir. Bunun dışında 22 Müslüman mahallesinde zimmilerin kaydedilmiş olduğu görülmektedir. Rumlar "Hisar" civarında, Ermeniler "Sedbaşı" ve çevresinde, Yahudiler ise "Kuruçeşme" mahallesinde oturmaktadır. 1573 tahririnde 410 nefer olarak kaydedilmiş olan gayrimüslimler nüfusun % 3'ünü oluşturmaktadır. Yahudiler aynı tahrirde, 128 hane olarak kaydedilmiştir (Ergenç, 2006: 115). Yenişehir Kazasında da, "Bali Paşa", "Çayır" ve "Nasuh Bey" mahallelerinde toplam 31 nefer kaydedilmiştir. Ermeni nüfusunun bulunduğu Beypazarı'nda ve Sivrihisar'da ise son tahrirde nüfus kaydedilmemiştir (Barkan, Meriçli, 1988: 199, 559-600). Bunlar dışında şehir mahiyetindeki kazalarda gayrimüslim nüfus tespit edilememiştir.

Kastamonu Sancağı'nda, incelediğimiz dönemde, gayrimüslim nüfusun kaydedildiği tek şehir Sinop'tur. Amasya Metropolitliği'ne bağlı Rumların yaşadığı Sinop'ta, 1560 tahririne göre 14 Müslüman mahallesine karşılık, 7 gayrimüslim mahallesi olduğu görülmektedir. Bu tarihte şehirde 377 hane ve 318 mücerredden ibaret bir Müslüman nüfus ile 199 hane ve 87 mücerredden ibaret bir gayrimüslim nüfus bulunmaktadır. 1582 tahririne göre ise, muafklar ve kale görevlileri dışında şehirde, 400 hane ve 644 mücerred Müslümana karşılık, 226 hane ve 295 mücerredden müteşekkil gayrimüslim nüfus mukayyedir. Yüzyılın ikinci yarısındaki her iki tahrire göre, şehirde gayrimüslimlerin tüm nüfus içindeki oranı % 28'dir. Bundan sonra ise nüfuslarında azalma tespit edilmiştir<sup>1</sup> (Ünal, 2014: 89-91).

Sinop'taki Rumlar, her biri kilise ismi taşıyan 7 mahallede ikamet etmektedirler. Bunlar, "Arap (Arap Pınarı)", "Ayaklı Kilise (Ayakluca)", "Aya Kostandin", "Aya Nikola", "Meryem An"a ve "Balat Kilise" mahalleleridir. Yüzyılın başında çok küçük bir mahalle olarak karşımıza çıkan "Aya Bedros", yüzyılın ikinci yarısında Arap Pınarı Mahallesi ile birlikte zikredilmeye başlamıştır (Ünal, 2014: 95-96).

Saruhan Sancağı'nda şehir denebilecek tek yer olan Manisa, gayrimüslim nüfus açısından önemlidir. Manisa'nın şehzade merkezi olması dolayısıyla kalabalık bir saray maiyeti bulunmaktadır. Saraya hizmet edenlerin arasında Hristiyanların bulunduğu ve merkeze yakın Horos köyünde ikamet ettikleri bilinmektedir. Bunun dışında konumuz açısından en önemli tarafı Yahudilerin Anadolu'daki önemli yerleşim alanlarından biri olmasıdır. Burada, 16. yüzyıl göçlerinden önce de Yahudilerin var olduğu bilinmektedir. 16. yüzyılın ikinci yarısında ise Yahudi nüfusun arttığı gözlenmiştir. Bunların refah düzeyleri de önceki dönemlere göre artmış olmalı ki, devlet nezdinde temsil edilmelerin temin için gerekli vergiyi "rav akçası" adıyla vermeye başlamışlardır. 1575 tahririne göre Manisa'da, kayıtlı 117 hane ve 10 mücerred Yahudi nüfus bulunmaktadır. Bunun yanında Anya (Kuşadası)'da "Mahalle-i zımmiyân" başlığı altında 60 nefer Rum bulunmaktadır. Güzelhisar Kazası'nda 11 hane, 3 mücerred, Tarhanyat (Menemen) Kazası'nda da 42 hane 1 mücerred nüfus bulunmaktadır (Emecen, 1989: 62).

---

<sup>1</sup> Kazak saldırıları ve Celâli isyanları sebebiyle nüfusun azaldığı iddia edilmektedir. (Ünal, 2014: 110-111)

Menteşe Sancağı tahrir defterlerinde, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gayrimüslim nüfusa rastlanmamaktadır. Yüzyılın başında kayıtlara geçen, 5 hanelik Milas ve 7 hanelik Peçin gayrimüslim nüfusu bu dönemde ortadan kalkmış gözükmemektedir (Mete, 2004: 132-134). Yüzyılın başında sancağın gayrimüslim bakımından en kalabalık kazası olan Balat'ın, Sığıla Sancağı içine alınarak Kaptanpaşa Eyaleti'ne bağlanması söz konusudur. Esasen korsanlık ve bataklıkların yol açtığı sıtma salgınları sebebiyle ticarî potansiyelinin düşmesi ve yaşam şartlarının bozulması ile Balat eski cazibesini, gayrimüslimler nazarında da kaybetmiş olmalıdır (Emecen, 1992).

Kütahya Sancağı'nın merkezi olan Kütahya şehri, gayrimüslimlerin kaydedildiği merkezlerden biridir. Önemli bir yol kavşağı üzerinde olmasıyla, özellikle Bursa ile yoğun bir ticari hareketliliğe sahiptir. İç bölgelerden ve Ege sahillerinden gelen mallar, buradan geçerek Bursa'ya gitmektedir. 16. yüzyılın başından beri burada gayrimüslimler kaydedilmiştir. Bu dönemde 28 mahallenin 3'ü gayrimüslimlere aittir. 1571 tahririne göre, 40 mahalleden oluşan Kütahya'nın 1487 hane, 290 mücerreden müteşekkil olan nüfusunun içinde gayrimüslimler de yer almaktadır (Varlık, 2002: 581-582). Evliya Çelebi, Kütahya şehrini anlatırken gayrimüslimlerin varoşlarda yaşadığını ve şehirde 3 Ermeni ve 3 Rum mahallesi olduğunu anlatmaktadır. Burada eskiden beri Yahudi bulunmadığını söyleyen Evliya Çelebi, Yahudilerin burada tavattun edemediklerini, etseler -ne hikmetse- öldüklerini söylemektedir (E. Çelebi, 2005: 14). 1571 tahririne göre şehirde 68 hane, 12 mücerreden oluşan bir Ermeni mahallesi, 40 hane, 4 mücerreden oluşan bir Rum mahallesi ve 6 hanelik bir Yahudi mahallesi bulunmaktadır. Yahudilerin sayısının 16. yüzyılın ikinci yarısında yani üç tahrir sonunda 15'ten 6'ya indiği düşünülürse (Varlık, 1983), Evliya Çelebi döneminde hiç kalmamış olabileceği de varsayılabilir. Anlaşılan o ki, kendi devrinde Yahudi kalmamasına bir hikâye uydurmuştur. Diğer taraftan Yahudilerin burada tutunamadıkları da iddia edilebilir. Lazkiye Kazası'nda ise, incelediğimiz dönemde 46 neferden (hane) oluşan ve "Mahalle-i kefere" adıyla kayıtlı bulunan bir Hristiyan mahallesi bulunmaktadır. Yüzyılın başına göre nüfuslarının azalmış olması, başka yerlere göçle açıklanmaktadır (Gökçe, 2000: 82, 100-103). Evliya Çelebi, Uşak'ta Ermeni ve Rum olduğunu ama Yahudi'nin "vücudu olmadığını" söylemektedir (E. Çelebi, 2005: 24). Gerçekten de tahrir defterlerine göre, 16. yüzyıl boyunca Lazkiye'de

Yahudi nüfusuna rastlanmamaktadır. Kula Kazası'nda ise, 16. asrın ikinci yarısında, tahrir defterlerindeki "Cemaat-i kefere-i nefis-i Kula" ve "Gebran-ı tabi-i Kula" kayıtlarından, 28 hanelik Hristiyan nüfus olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar 416 akçalık cizye vermektedirler (KK-48: 40).

Sultanönü Sancağı'nda Bilecik, Karacaşehir dışında gayrimüslim yerleşimi görünmemektedir. Buralarda birer gayrimüslim mahallesi bulunmaktadır (Doğru, 1992: 123).

Osmanlı gayrimüslimlerinin hayatı bağlamında detaylı veriler elde etmeye imkan verdiği için çalışmaya dahil edilen İstanbul'da nüfusun niceliği hakkında incelediğimiz dönemde net bilgiler bulunmamakla birlikte, bazı tahminler yapmak mümkündür. 16. ve 17. yüzyılın başında nüfusun durumunu cizye kayıtlarının ve diğer kaynakların sayesinde tespiti çalışanlar içinde, Halil İncalıcık'ın araştırmalarına göre, 1535 tarihinde İstanbul'un nüfusu 80 bin hane'dir. Bunun 46 bin 635'i Müslüman, 25 bin 295'i Hristiyan, 8070'i Yahudidir. Buna göre İstanbul'da toplam 33 bin 365 hane gayrimüslim yaşamaktadır. 1634'te ise, 1525 Müslüman avarız hanesi ve 1255 Yahudi avarız hanesi tespit edilmiş olup Hristiyan nüfusun miktarı bilinmediğinden toplam da bilinmemektedir. Diğer verilerle birlikte ortalama bir tahminle 1550'li yıllarda İstanbul nüfusunun 500 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Müslümanların 290-300 bin civarındaki nüfuslarıyla genelin % 58'ini oluşturduğu, gayrimüslimlerin ise 200-210 bin kadar olan nüfuslarıyla genelin % 42'sini oluşturduğu iddia edilmektedir (Tekin, 2008: 42, 50). Gayrimüslimlerin yoğunlukla yaşadığı yer Galata ve çevresidir. Bunun yanında Hasköy, Samatya, Balat gayrimüslimlerce meskun olan yerlerdir. Ayrıca diğer birçok yerde Müslümanlarla karışık olarak gayrimüslimler yaşamaktadır (Tekin, 2008: 51).

### **3.2. Mahalle Yerleşimi**

Osmanlı şehirlerinde halkın yerleşimi, mahalleler halinde kümelenme şeklinde olmaktadır. Mahalle fiziki bir birim olmanın yanında sosyal bir birimi ifade etmektedir. Mahalle yerleşiminde fiziki etkenlerle beraber, sosyal etkenler de büyük yer tutmaktadır (Ergenç, 1980).

Gayrimüslimlerin şehirdeki yerleşimleri konusunda merkezden uzakta, kenar mahallelerde yaşadıkları genellemesi yaygın olarak kabul görmüştür. Bu görüşün

ortaya çıkışında göz önünde tutulan noktalardan biri, Türklerin Bizans topraklarında yerleşmeleri sırasında Anadolu şehirlerinin durumudur. Birçok yerde Türkler kendilerinin gelişinden evvel boşaltılmış şehirlerle karşılaşmışlardır. Bu durumda merkez veya kale civarı öncelikli yerleşim mekânı olmuştur. Ancak bundan sonra şehre gelen gayrimüslimler zaten dolu olan merkezde değil, şehrin kale dışındaki yerlerinde ikamet etmek durumunda kalmışlardır. Nüfusun yerleşim önceliği, Türkler tarafından kurulan şehirlerde de geçerlidir. Bu durumda kendilerine kurdukları şehrin çekirdeğinde oturmaları Türkler için doğal bir sonuçtur.<sup>1</sup>

Diğer taraftan, kale civarı yerleşimi için bilinçli bir tercih ve kısıtlamanın da mevcudiyetini kaynaklardan tespit etmek mümkündür. Örneğin 16. yüzyılın ikinci yarısında Bursa'yı ziyaret eden bir Fransız seyyah, şehrin surlarla çevrili büyük kalesinde Hristiyanların yaşamasına izin verilmediğinden bahsetmektedir. Gayrimüslimler, şehrin tepedeki surlu, garnizonun da bulunduğu bu kısmının ancak altında, aşağı şehirde yerleşmişlerdir. Aynı bilgiyi veren bir başka seyyaha göre ise şehrin ele geçiriliş şekli, zımî halka tanınan hakları etkilemiştir. Zor teslim alınan ve çok kanlı bir şekilde zapt edilen Bursa'da güvenlik gerekçesiyle, zımî halkın şehir merkezinde oturmasına izin verilmemiş ve ancak varoş bölgeler onların iskânına ayrılmıştır (Lowry, 2004: 49-51). Görüldüğü üzere burada, şehrin ele geçiş tarzı ve güvenlik kaygısının boyutu, en azından fethin ilk aşamalarında, hâkim olan Türk-İslâm unsurun gayrimüslimlerin merkezde yaşamasını yasak etmesini açıklayabilir.

Osmanlı şehirlerinde askeri-stratejik yapılardan olan ve aynı zamanda prestij ögesi olarak da karşımıza çıkan sur ve içkalenin, askeri sınıfın oturduğu, nüfusun en yoğun olduğu mahalleleri içine aldığı görülmektedir. Bu bölgeyi cazip kılan özelliklerinden biri, şehrin en eski ve güvenli yeri olması yanında, yerleşenleri için bazı hizmetler karşılığında örfî vergilerden muafiyetin sağlanabilmesidir. Bu avantaj sebebiyle, nüfusun burada yoğunlaşmasında Müslümanlara öncelik tanınması –yine hâkim unsur olmaları bakımından- akla yakın gelmektedir (Ergenç, 1995: 56). Yine de Osmanlı fethinin ardından nüfusun dağılmasını önlemek için çeşitli muafiyetler verilir ve himaye edilirken bir taraftan da

<sup>1</sup> Türklerin Anadolu şehirlerine yerleşme tarzlarına dair bilgi için bkz. (Kuban, 1968).

gayrimüslim cemaatin sur dışına çıkarılmaları akla yakın gelmemektedir. Sur dışına çıkma veya çıkarılma, muhtemelen Türk fetihlerinden sonra gerçekleşse de bunun Osmanlı hâkimiyetinden önce olması kuvvetle muhtemeldir (Ünal, 2014: 95).

Ayrıca bazı belgelerde gayrimüslimlere kale içinde panayır kurma izninin verilmediği görülmektedir. Bu ise daha çok mekanın darlığı ile ilgili olmalıdır. Çünkü şehrin diğer fizik öğeleri yanında toplanma yeri işlevi gören pazar yerleri nispeten dar bir alanda fazlaca kalabalığın toplanmasına yol açmaktadır ve bu sebeple güvenlik zaafiyetinin oluşması de imkan dahilindedir (.<sup>1</sup>

Buraya kadar anlatılanlar, gayrimüslimlerin kale içinde oturmadıkları durumları izah etmek içindir. Ancak her yerde bu şekilde bir yerleşim durumunun olduğunu ya da gayrimüslimlerin kesinlikle merkezde yerleşmediklerini söylemek gerçekle bağdaşmamaktadır. Teke Sancağı'nda İstanoz şehri için, Evliya Çelebi'nin, "bu şehrin kalası küçük viranca bir kalacıktır. İçinde birkaç fukara Ermeniler sakindir" ifadesi bunu açıklar niteliktedir (E.Çelebi, 2005: 144). Özer Ergenç'e göre de genellikle şehirli gayrimüslimler şehrin idari merkezi olan kale içinde veya çevresinde yerleşmiştir. Burası aynı zamanda iktisadi ve sosyal canlılığın ve ayrıca güvenliğin en fazla olduğu yerdir. Bu yönüyle de şehrin en pahalı yeridir. Dolayısıyla en azından refah seviyesi yüksek gayrimüslimlerin burada ikametleri gayet doğaldır (Ergenç, 1995: 22, 55-56).

Gayrimüslimlerin yerleşim alanları iştilgal ettikleri meslekler de ile bağlantılıdır. Örneğin kale muhafazası işinde çalışan gayrimüslimlerin kalede oturması kadar doğal bir şey olamaz. Ankara kalesinde 16. yüzyıl boyunca görev yaptığını bildiğimiz zımmiler, burada yaşamaktaydılar. Verdikleri hizmet karşılığında ise örfi vergilerden muaf tutulmaktaydılar<sup>2</sup> (KK-74: 32a, 32b).

Yine kale ve civarının hem üretim hem de ticaret merkezi olması burada üretim yapan ve satanların yakın yerlerde aileleriyle birlikte yaşamalarını da mümkün

<sup>1</sup> Gerekirse kale dışında panayır kurulmasının emredildiği Zigetvar Kalesi örneği için MD-7: nr.571 (23 Zilhicce 975/ 19 Haziran 1568).

<sup>2</sup> "Cemaat-i gebran der kal'a: hane:142, mük.2. Zikr olan gebran kal'a içinden olub kal'aya muavenetleri ve hidmetleri olmağın ulakdan serahordan ve nüzul-ı külliyyetden? Ve temrinden ve salgundan ve sekbandan ve doğancidan ve kürekçiden ve hisar yapmasından ve mahall arz-ı divaniyyeden ve tekalif-i örfiyyeden muaf ola deyu ellerinde hük-m-i hümayunları vardır mealinde der defter-i köhne haliya...."



kılmıştır. Çünkü Osmanlı şehirlerinde her ne kadar iskân ve ticaret bölgeleri birbirinden ayrı olsa da yapılan işin türüne göre kişilerin yakın yerlerde yerleştikleri bilinmektedir (İnalçık, 2004: 319; 1999a: 131). Bu nedenle gayrimüslimleri de hanların, kapanların, ticarethanelerin bulunduğu mahallelerde yerleşmiş olarak görmek, bunların zanaat ve ticaret erbabı olarak hayatlarını sürdürmeleriyle paralel bir tavır olarak karşımıza çıkar (Ergenç, 1995: 17-29). Ankara'da kale civarında bulunan Kazuran, Kebkebir, Kirişciyan, Makremeciyan vd. mahalleleri buna örnek gösterilebilir (KK-74:18b, 21a, 26b, 26a, 29b vd.). Bu durum kalede veya civarında tespit edilen mabetlerin mevcudiyetini de açıklar niteliktedir.

Mahalle yerleşimi konusunda en dikkat çekici özellik cemaatlerin bir arada yaşama temayülüdür. Dinî kimlik, özellikle yerleşim bölgeleri için en belirleyici etkidir. Bu cümleden olarak, Müslim ve gayrimüslimler, kendi dindaşlarıyla birlikte yaşamayı tercih etmekte ve yönetim tarafından da buna teşvik edilmektedirler. Bu çalışmanın genelinde gayrimüslim politika ve uygulamaları konusunda önemine binaen defaatle vurgulandığı üzere, Osmanlı şehrinde Müslümanların ve dini inançlarının zedelenmemesine dikkat etmek gayrimüslimler için en önemli kuraldır. Diğer taraftan Müslümanların dinlerini hiç kısıtlanmadan hatta açıktan açığa yapmalarını teşvik eden bir düzen vardır ki -İnalçık'ın deyişiyle- bunu İslâmî propaganda bağlamında değerlendirmek yerinde olacaktır. İbadetlerini Müslümanların duyup görecekleri şekilde yapmamaları, kendi dinlerince yasak olmayan ancak İslâm dininin yasak etmediği uygulamaları sorunsuzca gerçekleştirmeleri bir aradayken pek de kolay olmasa gerektir. Bu sebeptendir ki gayrimüslimler birçok yerde Müslümanlardan ayrı oturmayı tercih etmişlerdir. Özellikle yerleşim yerlerinin kuruluşunda, bir göç veya sürgün durumu da dahil, cemaatlerin kendi mahallelerinde toplanmış oldukları görülmektedir<sup>1</sup> (İnalçık, 2004: 319).

Aslında bu tespit devletin diğer birçok şehri için de yapılabilir. Ancak tahrir defterlerinden hareketle her cemaatin mutlaka kendi mahallesinde yaşadığı iddiasına, bu kaynakların asıl işlevinin mali kaynakları kayıt altına almak olduğu düşünülerek, ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Çünkü tahrirdeki asıl maksat nüfusun

---

<sup>1</sup> Özer Ergenç, ayrı gayrimüslim mahallelerinin varlığını İnalçık'ın ifade ettiği dini yaşamadaki rahatlık etkeni yanında Osmanlı öncesi dönemin otorite zayıflığı şartlarının yerleşime olan etkisine bağlamıştır (Ergenç,1984).

nerede yaşadığını kaydetmek olmadığından vergi yükümlülerini toplu halde gösteren itibari mahalleler oluşturulmuş olabilir.<sup>1</sup> Bu sebeple, hemen her şehirde Müslüman mahallelerinin ardı sıra yazılmış Cemaat-i Gebran, Cemaat-i Rumiyan, Cemaat-i Ermeniyan, Cemaat-i Yahudiyan gibi kayıtlar peşinen ayrı birer mahalle olarak alınmamalıdır. Diğer taraftan Mahalle-i zımmiyân, Mahalle-i Yahudiyan, Mahalle-i Ermeniyan gibi kayıtlar ise gerçek mahalleleri ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Müslümanlarla gayrimüslimlerin aynı mahallede yaşadıkları durumlar özellikle ticaret merkezi olan şehirlerde hiç de az değildir. Bu durumda mahallenin zimmi ahali "gebran, zimmi, zımmiyân-ı mahalle-i mezbur, zımmiyân der mahalle-i mezbur veya zımmiyân der mezbur" kayıtlarıyla karşımıza çıkmaktadır.<sup>3</sup> Burada dikkat çeken husus, Müslüman mahallesinde Hristiyanların yaşamasına karşın, Müslümanların gidip Hristiyan mahallesine pek yerleşmemiş olmalarıdır. Ancak bunun genel geçer bir durum olduğu düşünülmemelidir. Evâhir-i Muharrem 1084 / 8-17 Mayıs 1673 tarihli bir sicil kaydı Karahisar-ı Sahib şehrinde, Saliha adlı Müslüman dul bir kadının Nasara Mahallesi'nde evi olduğunu ve kendisinin de burada ikamet ettiğini göstermektedir (Karazeybek, 2001: 68). Bu kadının durumu net olarak bilinmemekle birlikte muhtedi olabileceği akla gelmektedir. İnalçık'a göre gayrimüslim mahallesinde Müslümanların yerleşmemeleri durumunun istisnaları, ancak muhtedilerin eski mahallelerini terketmeyişleriyle açıklanabilir (İnalçık, 2004). Böyle bir durumda eski dindaşları tarafından mahalleyi terketmeleri istenebilmektedir. Örneğin 1572'de Bursa'da Yasef oğlu İsmail adındaki bir Yahudi, mahkemeye müracaat ederek, Yahudi iken ihtida edip Müslüman olan Mehmed bin Abdullah'ın hala Yahudilerle beraber kaldığından şikâyetçi olmuş ve adı geçen şahsın mahallelerinden çıkarılmasını istemiştir (Karataş, 2007).

<sup>1</sup> Bu noktada diğer kaynaklardan, özellikle şer'iyeye sicillerinden faydalanmak, gerçek durumun anlaşılması bakımından faydalı olabilir.

<sup>2</sup> İslam mahallesinde toplumsal merkez cami veya mesciddir. Bu sebeple cami ve mescidin müdavimi olan mahalle ahali cemaat olarak adlandırılmaktadır (Ergenç, 1984). Gayrimüslim mahallelerinde ise - şüpheli/aykırı görüşler olmasına karşın- genel kabul kilise ve sinagogun cami ve mescidle aynı fonksiyonu taşıdığıdır. Bu sebeple, aynı kilise veya sinagoga devam eden zimmi ahali de cemaat olarak adlandırılmıştır (Emecen, 2001).

<sup>3</sup> Ankara'dan örnekler için bkz. KK-74: 8b: Mahalle-i Yakubna'al için gebran; 14b: Mescid-i Melike Hatun için zimmi; 17a: Mahalle-i Boyacı Ali için zımmiyân der mahalle-i mezbur; 17a: Mahalle-i Dibek için zımmiyân-ı mahalle-i mezbur; 18b: Mahalle-i Kirişciyanü's-şehr ba nâm Yusuf (İmam Yusuf Mahallesi) için zımmiyân der mezbur, 21b: Mahalle-i Kebkebir için zımmiyân der mahalle-i mezbur; 21a: Mahalle-i Keyyalin için zımmiyân der mahalle-i mezbur, vs

Gayrimüslimler içerisinde farklı hususiyetleri olan cemaatlerin mahalle yerleşimi hususunda -diğer konularda olduğu gibi- genellemelere gidilmesi doğru değildir. Bursa'dan bahseden bir Alman seyyahın ifadesine göre, Bursa'da Yahudiler toplu halde kendi mahallelerinde yaşamaktadır, Hristiyanlar ise Müslüman mahallelerine dağılmış haldedir (Lowry, 2004: 45-46). Seyyahın bu tespitinin isabetli olmadığı şer'iyye sicillerindeki bazı örneklerde görülmektedir. Örneğin Evâsıt-ı Cemâziye'l-âhir 998 / Nisan 1590 tarihli bir sicil kaydında, Ankara'nın Hâcendî Mahallesi'nden Yahudi Mentеш veled-i Solomon'un el-Hac Ahmed ile komşu olduğu görülmektedir. (AŞS: 223/b1)

### 3.3. Nüfusun Hareketliliği

Osmanlı ülkesinde nüfusun bir yerden başka bir yere gitmesi bağlamında ele alınacak olan nüfus hareketliliğinin, sürgün ve göç olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Bunlardan sürgün, devlet politikalarıyla yakından ilgilidir. Gaza ile sürekli büyüyen ve yeni topraklar eklemlenen ülkede 16. yüzyılda farklı unsurlarla nüfus sürekli büyümektedir. Bu gelişim ve değişim içinde merkezi bir yapının kurulmak istenmesi, nüfusa devlet müdahalesini gerektirmiştir<sup>1</sup> (Tekeli, 1990). Bu müdahaleyi “yeniden tanzim” bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nin bu amaç için toplu sürgünü en erken dönemlerden itibaren uyguladığı bilinmektedir (İnalçık, 1999a).

Sürgünün meşrulaştırılması için ise başlıca üç sebep ileri sürülmüştür. Bunlar, imparatorluğun yeni topraklarındaki halk ile eskilerin kaynaştırılması gereği, üretimin artması için nüfusun yer değiştirmesi gereği ve güvenlik ve düzenin sağlanması için sürgün gereği olarak sayılabilir. Osmanlı yönetiminin nüfusun yerleşimiyle ilgili şenletme politikası nüfus tahliyesinin önemli bir gerekçesidir. Bir yer fethedildiği zaman oranın gayrimüslim halkının bir kısmının Müslüman topraklara göçürülmesi ve yerlerine Müslümanların gönderilmesi, en başta nüfus bileşenlerinin dengelenmesi için önemliydi. Ayrıca ekonominin canlandırılması için

---

<sup>1</sup> Osman Ergin –yaşadığı döneminin zihniyeti ile- gayrimüslim nüfusun İstanbul ve diğer Osmanlı şehirlerine yerleştrilme politikasını eleştirmekte ve Hz. Muhammed'in kendisine tabi olmayan Beni Kureyze ve Beni Nazir kabilelerini uzaklaştırdığı ve Hz. Ömer'in Müslüman olmayanları Hicaz kıtasından çıkardığı gibi kâmilan gayrimüslimlerin Osmanlı topraklarından çıkartılması gerektiğini ifade etmektedir. Atatürk'ün mübadele kararını da, “Fatih'in dört asırlık hatasını tashih etme” şeklinde yorumlamaktadır (Ergin, 1936: 101-102.)

gerekli unsurların o bölgeye sürgün edilmesi çok yaygın bir uygulamaydı. Sürgün, tımar sisteminin uygulandığı ülkede, özellikle güç sahibi kişi ve ailelerin yerlerinin değiştirilmesi anlamına da geliyordu ki bunun merkezileşme açısından büyük önemi vardı. Buna ilaveten nüfusun yer değiştirilmesinin asayişle ilgili bir boyutu da bulunmaktaydı (Tekeli, 1990).

İstanbul'un fethi ile şehre ülkenin diğer bölgelerinden ve ülke dışından nüfus celbi - millet sisteminin ihdası konusunda ilgisine binaen daha önce anlatıldığı üzere dikkat çekici bir uygulamadır. Yine Mısır'ı fethettiğinde Yavuz'un İstanbul'a gelirken yanında, uluslararası ticaret yapan Müslüman, Hristiyan ve Yahudi tacirler de getirmesi ticareti canlandırmaya yönelik sürgün uygulamasına örnek gösterilebilir (Kazan, 2007: 87). Gayrimüslimlerin, zenginlikleri sebebiyle sürgün edilerek zorunlu olarak devletin belirlediği yerde yerleşmeleri, bazı yazarlar tarafından zulmün örnekleri olarak yansıtılmıştır. Örneğin İstanbul'un fethi sırasında başka yerlerden getirtilen Yahudilerin bundan hiç memnun olmadığı, bunun sebebinin de Bizans telkinleri olduğu iddia edilmiştir<sup>1</sup> (Hacker, 1982).

Sürgün ameliyesinin bir anda gerçekleşmediği ve nüfus naklinin farklı tarihlerde verilen emirlerle devam ettiğini gösteren bir örnek yine Kıbrıs ile ilgili olarak verilebilir. 4 numaralı Lefkoşe Sicilinden anlaşıldığına göre 17. yüzyılın ilk çeyreğinde bir sürgün emri daha verilmiştir ve Anadolu'dan parakende olan Ermeni taifesi adaya sürgün edilmiştir. Genel olarak 17asrın ilk yarısında Batı Anadolu Ermenilerinin ticaret maksadıyla adaya gidip yerleştiği cizye kayıtlarından da anlaşılmaktadır. Çoğu Kütahya, Afyon, Bilecik, Sivrihisar ve Niğde Ermenileridir. Yine İran Ermenilerinin ipek ticareti için, kazzaz olarak, adaya yerleştikleri bilinmektedir. Daha sonraki asırlarda da Ermenilerin kendi istekleriyle Osmanlı coğrafyasının farklı yerlerinden adaya gidip yerleşmeleri devam etmiştir (Erdoğan, 2012).

Nüfus sürgüne tabi tutulduğunda gayrimüslimler de -Müslümanlar gibi- gittiği yerde bir süre vergilerden muaf tutulmuşlardır. Bazen bu uygulama yönetim tarafından dini gerekçelerle yerlerinden çıkarılan gayrimüslim gruplar için de

---

<sup>1</sup> Yine Safed'e göçürülen Yahudilerin de aslında zengin olmadıklarından Safed'de duramadıkları ve Şam'a kaçtıkları, İstanbul'daki hahambaşına da şikayet mektubu yazdıkları iddia edilmektedir (Lewis, 1952: 30-31).

gerçekleştirilebilmektedir. Örneğin Yahudiler cami etrafından sürüldüklerinde bir süre kendilerinden vergi alınmamaktadır (Mantran, 1990: 58).

Osmanlı Devleti'ndeki nüfus hareketlerinin halkın kendi rızasıyla göçü yoluyla gerçekleştiği de görülmektedir. Çeşitli sebeplerle halk yaşam yerini değiştirmek istediğinde devletin müdahalesi ile karşılaşabilmekteydi. Ancak bir devlet müdahalesinin olup olmaması tamamen duruma bağlıdır. Üretimin doğal şartlardan çok kolay etkilenebildiği sanayi öncesi dönemde yaşamış bir devlet olarak Osmanlı Devleti'nde –daha önce ayrıntılı olarak gayrimüslimlere karşı takınılan tavrın gerekçeleri konusunda değinildiği üzere- üretimin temel gücü olan insanın durumu çok önemlidir. Bu üretim faaliyetlerinin içinde olan gayrimüslim birey de -Müslüman birey gibi- devletin sıkı takibi altındadır. Çünkü birey, üretim bölgesinden işleri aksatacak şekilde ayrılmaması gereken bir araç olarak algılanmaktadır. Bu sebeple yönetim, insanların üretim bölgesini bırakıp başka yerlere gitmemesine dikkat etmektedir<sup>1</sup> (İnalçık, 1993a). Örneğin İstanbul ve Galata kadılarına gönderilmek üzere 14 Rebi'ü'l-evvel 988 / 29 Nisan 1580 tarihinde yazılan bir hükümde hassa otluk ambarlarında çalışan bazı zimmilerin firar ettikleri bildirilmiş, bunları her nerede iseler bulunup yine otluk ambarlarında hizmet ettirilmelerine dair emir verilmiştir (MD-43: nr. 89).

Esasen devletin nüfusun yer değiştirmesinin önüne geçici tedbirler alınmasının, nüfus hareketliliğinin olmadığı şeklinde yorumlanması doğru değildir, bilakis belgelere bu kadar çok vakıanın geçmesi, bu hareketliliğin yoğunluğuna işaret etmektedir. Ayrıca sürgünün tersine işlediği durumlar da ortaya çıkabilmektedir. 15 Rebi'ü'l-âhir 975 / 19 Ekim 1567 tarihine ait bir mühimme kaydı bununla ilgilidir. Bu belgede, Kefe beyinin, Kefe'de sürgün Sakızlı zimmilerin tamamını İstanbul'a göndermesi için emir aldığı görülmektedir (MD-7: nr. 386).

Osmanlı yönetimi, üretimin aksamayacağı ya da daha iyiye gideceği durumlarda bu nüfus hareketine izin vermiş, hatta bunu teşvik etmiştir. Mültecilere daima

---

<sup>1</sup> Bazen salgın hastalık sebebiyle zimmîlerin kendi istekleriyle yerlerini değiştirdikleri oluyordu. Özellikle çağın önemli hastalığı veba sebebiyle Yahudilerin başka yerlere dağılması, bu bölgede ekonomik sıkıntı doğurmuştur. Bu durumda devletin ya göç edenlerin geri getirilmesi ya da gittikleri yerde işlerine devam etmeleri yolunda karar verdiği görülmektedir. Selanik'te çuha işleyen Yahudilerin taun gerekçesiyle dağılması üzerine yine işlerini yapmaları şartıyla ailelerine izin verilmesine dair mükerrer hükümler buna örnek verilebilir MD-36: nr. 738 (27 Rebi'ü'l-âhir 987 / 23 Haziran 1579); MD-36: nr. 554 (16 Ramazan 988 / 25 Ekim 1580).

kucak açılmış olması, insanî ve dinî gerekçelerin ön plana çıkarılmış olmasına rağmen aslında faydacı bir tavidir. Çünkü gelen insanlar üretici güç olarak değerlendirilecektir. Yeni gelenlerin nereye yerleşecekleri ise, hem devletin kararı hem de kendi inisiyatifleri ile olmaktadır Bunların esas bölgelerine yerleşmesi ise devletin yer göstermesiyle değil daha çok yaşam tarzlarına uyması dolayısıyla kendi tercihleriyle gerçekleşmiştir. Ayrıca bu yer değiştirme kendilerinden önce gidenleri takip etme veya onların davetlerine uyma şeklinde olmuştur. (Emecen, 1997: 34). Karahisar-ı Sahib'te 16. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle Ermeni sayısının artışı ve mahallenin ikiye çıkması şehrin ticari canlanmasının gayrimüslim nüfusu cezbetmesi bu yer değişimine örnek gösterilebilir (Bulduk, 1991: 100, 102). Yine 16. yüzyılın ilk yarısında çevre şehirlerden Balıkesir'e 14 hanelik bir Yahudi göçü olmuş ancak 16. yüzyılın ortalarında bu nüfus Bursa'ya göçmüştür (Sevim, 1993: 77). Bu da gayrimüslimlere hareket serbestliğinin tanındığını göstermektedir.

16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, döneme damgasını vuran koşulların sonucu olarak mücerred nüfusun şehir merkezlerindeki artışı, gayrimüslimler için de geçerlidir. Bunlar hanlarda toplu halde kaldıklarından suç ve salgın hastalık yuvası addedilen bu mekânların devletin hedefinde olduğu anlaşılmaktadır. Nüfusun istenmeyen şekilde çoğalması durumunda da bunların memleketlerine geri gönderilmesi söz konusu olabilmektedir (Ortaylı,1974). Fakat çalışmalarında mahsur görülmeyenlere uygun şartları sağlamak ve onları yerel idarecilerin zulmünden korumak yönünde bir tavır da alabilmektedir. Örneğin İstanbul kadısına gönderilmek üzere, Gurre-i Safer 987 / 30 Mart 1589 tarihinde kaydedilmiş olan bir belgeden öğrenildiğine göre, haslar subaşı, İstanbul'a çalışmak üzere gelmiş olan Hristiyan ameleden, henüz 6 ay geçmeden yave haracı almıştır. Buna engel olunması ve dinlemezse, subaşının cezalandırılmasının buyrulması, gayrimüslimlerin de korunduğunu göstermesi ve sırf gayrimüslim olduğu için istenmeyen kişi addedilmediğine delil olması bakımından önem taşımaktadır (MD-36: nr. 420). Mücerredlerin yönetimin gözünde problem potansiyeli olan gruplar şeklinde algılanması durumunda alınan önlem klasik kefalet uygulamasıdır. İstanbul'da (Galata ve etrafında) sâkin olan mücerred zimmilerin kefile bağlanması ve kefilsiz adam kalmaması hakkında 5 Cemâziye'l-âhir 988 / 18 Temmuz 1580

tarihinde çıkarılan hüküm de, bunu kanıtlamaktadır<sup>1</sup> (MD-43: nr. 165). Diğer taraftan mücerred sayısındaki artış, vergiden kaçış için kendini mücerred yazdırma ihtimalini de akla getirmektedir<sup>2</sup> (Emecen, 1997: 33).

Nüfusun kendi isteğiyle göç etmesi kimi zaman güvenlik kaygılarıyla da olabilmektedir. Celalilerin saldırılarının nüfusun azalması üzerindeki etkisi bu bağlamda ele alınabilir. Eşkıyaların şehirlere saldırarak katlettikleri halkın nüfusta önemli bir yekun tuttuğuna seyyahlar işaret etmektedir (Lowry, 2004, 53). Ayrıca saldırılardan kaçanların da hesaba katılması gerekmektedir. Nitekim tahrir defterlerinde gözlenen Batı Anadolu Hristiyanlarının nüfusunun azalması durumunun, Celâli saldırıları sebebiyle nüfusun Doğu Anadolu'ya doğru kaçmasıyla ilişkilendirildiği görülmektedir<sup>3</sup> (Akdağ, 1964). Avarız-ı divaniyye ve tekalif-i örfiyye vergilerinin ağırlığına dayanamayıp kaçan nüfusun içinde cizyedar zulmünden kaçan Hristiyanların olduğunu gösteren kayıtlar ise nüfusun yer değiştirmesinin ekonomik sebeplerle de gerçekleştiğini göstermektedir. Ankara'nın gayrimüslim nüfusunu ele alan bölümde de zikredilen sicil kaydı bu konuya açıklık getirmektedir. Buna göre Ankara halkı toplanıp divana arz yollayarak Celâli fetretinde gerçekleşen nüfus değişimine göre vergilerin yeniden düzenlenmesini istemiştir<sup>4</sup> (Akdağ, 1964).

---

<sup>1</sup> Osmanlı Devleti her türlü önemli işte güvence sağlayabilmek için, kefalet sistemini titizlikle uygulamıştır. Ticaret, esnafa çalışma ruhsatı verilmesi ve diğer finansal konular ile yolculuklar, başka bir yere göç gibi durumlarda kişilerin kefillerinin belirlenmesine dikkat edilmiştir. Kefaleti eman anlayışının bir parçası olarak görmek gerekir. Bkz. Wansbrough, 1997. Ayrıca özellikle ticarî işlerde kefalet bahis konusu olduğunda, iş ortaklığı ihtimalini düşünmek gerekmektedir (Çizakça, 1999: 68-75).

<sup>2</sup> Esasen tahrir defterlerinin kullanımı konusunda yaşanan sorunlardan biri mücerredlerin kaydı ile ilgilidir. Bazı defterlerde mücerredlerin hiç yazılmadıkları görülmektedir. Bkz. Güneş; 2004.

<sup>3</sup> Celâli fetreti döneminde gayrimüslimler de eşkıya olarak karşımıza çıkabilmektedir. Örneğin Bursa'da 1605 tarihinde Cilep? ve Pertoki? isimli eşkıyaların halkın malını yağmalayıp parasını gasbettiğinden yakalanıp hapsedildiğini ama bu sırada firar ettiklerini öğreniyoruz. İstanbul'da ise 1607'de birkaç gayrimüslim ruhbanın şaki olup kefare taifesi ile birlikte fesad çıkardıklarını ve Rodos'a sürüldüklerini görüyoruz. Bunlar ve diğer bölgelerden gayrimüslim eşkıyalara örnekler için bkz. Hüseyinliklioğlu, 2001: 135-142.

<sup>4</sup> Ayrıca bu bilgiler Batı Anadolu'daki Türk-İslam ismi taşıyan gayrimüslimler konusunda karşımıza çıkan, Anadolu'nun İslamlaştırılması sebebiyle gayrimüslim sayısının azalması iddiasına cevap olacak niteliktedir.





## 4. DİNÎ HAYAT

### 4.1. Din Adamları ve Görevleri

Gayrimüslimlerin kendi ibadetlerini icra hakkı verilmesi, zimmet politikasının ve eman anlayışının bir sonucudur. Yükümlülüklerini yerine getirme şartıyla kendilerine İslâm Devleti içinde yaşama hakkı verilen gayrimüslimlerin kendi dinlerinin vecibelerini yerine getirmesi de ahitname ile garanti altına alınmış haklardandır. Dolayısıyla dinî ve inançsal ihtiyaçlara bakmak ve aynı zamanda devlet nezdinde cemaati temsil ve idare etmek üzere din adamlarının ve onlara bağlı görevlilerin bulunması gerekmektedir. Osmanlı Devletinde cemaatlerin teşkilatlanması bu şekilde mümkün olmuştur. Osmanlı Devleti dini liderleri atamak ve azletmek selahiyetini elinde bulundurarak kendine bağlı görevliler olmak üzere teşkilatlanmayı sağlamıştır (Bozkurt, 1988).

Teşkilatlanmanın başında millet sisteminin uyulanışı bahsinde anlatıldığı üzere İstanbul'daki otoritelerin bulunduğu düşünülmektedir. Genel olarak Ortodoks kilisesi hiyerarşisi patrik, metropolit piskopos (başpiskopos), piskopos şeklinde devam etmektedir. Bunların yanında bazı ara görevler de bulunmaktadır. Klasik dönemde İstanbul, Kudüs, Antakya, İskenderiye ve Tur-ı Sina olmak üzere 5 patriklik mevcuttur. Bunların altında ise eyalet teşkilatlanması bağlamında lider durumundaki metropolitler yer almaktadır. Patriğin vekili durumundaki metropolitlerin birçok papazlık bölgesi bulunmaktadır ve buralarda çok sayıda papaz görev yapmaktadır. Dikkat çekici bir nokta, kiliselerde birden fazla papaz olabilmesi ve bunların yardımcısı mesabesinde görevlilerin mevcudiyetidir. Mahalle örgütlenmesi içerisinde değerlendirilen papazların cemaatle ilgili tüm işlerde karşımıza çıkması da klasik Osmanlı uygulamasıdır (Kenanoğlu, 2004: 150).

Ermeni kilisesinde ise patrik veya katolikos denen bir üst yetkili bulunmaktadır. Bunun vekili olan başpiskoposlar eyaletlerin başında bulunmakta ve onların altında olmak üzere her eyalette birçok piskopos görev yapmaktadır. Bu arada bağımsız özel Ermeni kiliseleri de bulunmaktadır ve bazı kiliselerin yetkilerinin diğerlerinden farklı olduğu görülmektedir. Örneğin kutsal mesih yağını kutsayan yalnız iki kilise

bulunmaktadır. Ermeni papazlarının durumu da Rum olanlarla benzer özellik göstermektedir (Kenanoğlu, 2004: 151).

Burada vurgulanması gereken noktalardan biri, dini liderlerinin yalnız kendi bölgelerinde cemaatleriyle ilgili işlerden sorumlu ve yetkili oluşlarıdır. Kendi görev alanlarının dışına müdahale edememeleri için, gerektiğinde Osmanlı yetkilileri de devreye girebilmektedir. Bu durumun özellikle alacakların tahsili, vergi toplanması hususunda kadıyı ilgilendirdiği görülmektedir (Kenanoğlu, 2004: 155).

Yahudi cemaati ise Rum ve Ermeni cemaatlerinin aksine tek ve birleşmiş bir teşkilat yapısına sahip değildir. Cemaatler, “kahal” adı ile bağımsız, kendini yöneten küçük topluluklar durumunda bulunmaktadır. Bu topluluklarda uygulanan kurallar da tektip değildir, topluluğun adet ve göreneklerine göre farklı hatta birbiriyle çelişen özelliklere sahiptir. Bu noktada dini meselelerde bile farklılık gözlenmektedir. 17. yüzyıldan itibaren belli kasaba ve şehirlerin hahamları arasında daha yetkili kılınan hahambaşlıkların teşkilatlanmayı bir ileri dereceye taşımaya kadar her bölgede cemaatler kendi hahamları ile yönetilmeye devam etmişlerdir (Shaw, 2008: 75).

Cemaat liderlerinin hem günlük hayatla hem de dini meselelerle ilgili olan geniş yetki alanı, onları güçlendiren bir tavır olarak değerlendirilmiştir. Gerçekten de cemaat liderlerinin idari, mali, adli, cezai yetkileri bulunmakta bunun yanı sıra özel hukukun kapsamındaki meselelerle ilgilenmektedirler (Levy, 1992; Bear, 2004).

Diğer taraftan devletin bu kararının muhalif bir cemaat örgütlenmesini engelleyici fonksiyonu üzerinde durulmuştur. Buna göre farklı dini, mali ve idari örgütlenme katmanları yaratmak muhalefet oluşturacak şekilde birlikte hareket etmeyi de önlemeyi amaçlamaktadır. Bu cümleden olarak cemaatlerde dinî liderler dışında voyvoda, kocabaşı ya da vergi tahsildarları istihdam edilmesi bu cemaat elitinin gücünü dağıtmaya yaramıştır (Barkey, 2011: 192-196).

Din adamlarının çoğu, mahallelerde olduğu gibi sosyal hayatın devam ettiği yerleşim merkezlerinde ibadethanelerde dini işlerin yürütülmesinde sorumlu olduklarından görev yaptıkları mahallede ikamet etmekteydi. Fakat yerleşim merkezlerinin uzağında inziva için tercih edilen manastırlarda görev yapan keşişler de bulunmaktaydı ve bunlar manastırlarda münzevi bir yaşam sürmekteydi.

Bursa'daki örnekte olduğu gibi bazı yerlerde ise manastırların keşişlerinin eskinin aksine manastırda değil, manastırın yakınındaki şehirde yaşadıkları ve her gün manastırlarına görevlerinin başına gittikleri anlaşılmaktadır (Lowry, 2004: 45).

Din adamlarının entelektüel seviyeleri bakımından merkezde olanlar ile taşrada olanlar arasında fark bulunmaktadır. Bu farkı yaratan ise temelde eğitim durumlarıdır. Çünkü merkezdekilerin aksine taşradaki din adamları ruhban okullarında yetişmiş değildir. Onların rahip olmak için yaptıkları tek şey, başka bir papazdan, gereken dini metinleri ezberlemek olmuştur. Bu durumun özellikle patrikhane ile kiliseler arasındaki bağların zayıf olmasına yol açtığı düşünülmektedir. Yine de gayrimüslim din adamlarının zaman zaman kendi bölgeleri dışında düzenledikleri faaliyetler Osmanlı ülkesi içindeki kilise ağlarını güçlendirme işlevini yerine getirmektedir. Örneğin Aynaroz ve Sina'daki Katharina Manastırı keşişleri Eflak ve Boğdan gibi bölgelere devlet izni ile ve patriklerinin bilgisi dahilinde geziler düzenlemektedirler. Amaçları kilise için yardım toplamak olsa bile böylece hem kiliseler arası iletişimi sağladıkları hem de buralarda kilisenin gücünün yaygınlaştığı imajını verdikleri düşünülebilir (Faroqhi, 2005: 78-79).

Gayrimüslim din adamlarının vergilerden muaf olduğuna dair pek çok kayıt bulunmakla birlikte bu uygulamanın da Osmanlı Devleti'nin her yerine ve her dönemine genellenemeyeceği anlaşılmaktadır. Örneğin Bursa'daki Ermeni din adamlarının 1691 tarihine ait divana yaptıkları şikayet kaydı ve sonucundaki karar, bunlardan cizye istendiğini ama şikayet olunca eskiden olduğu gibi alınmamasına karar verildiğini göstermektedir. O halde en azından bu tarihe göre din adamlarına cizye muafiyeti getirildiği dönemler bulunduğu sonucu çıkarılabilir<sup>1</sup> (Karataş, 2005).

---

<sup>1</sup> Yasemin Demircan'ın Limni Adası'nın 16. yüzyılın ikinci yarısında tertip edilen tahrir defterlerindeki tespitlerine göre, köylerde yaşayan din adamlarından cizye ve ispençe alındığı ancak manastırlarda görevli olan keşişlerden vergi alınmadığı anlaşılmaktadır (Demircan, 2012). Ayrıca Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Harput, Çemişkezek gibi sancaklarda gayrimüslimlerin din adamlarından da "cizye-i marhasiye" adıyla vergi alındığı görülmektedir. (Ünal, 2014: 200.)

## 4.2. Mabetleri ve İşleyişi

Gayrimüslimlerin ibadetlerini icra edişleri ve mabetlerinin<sup>1</sup> nasıl işleyeceği konusu da önem arz etmektedir. Çünkü bu konu, onlara tanınan hakların boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu konu diğer temel meseleler gibi ahitname ile şartları ortaya konularak düzenlenmiş ve devletin garantisi altına alınmıştır (İnalçık, 1998b; Şakiroğlu, 1981).

İslâm hukukuna göre zimmet akdinin yapılmasından itibaren gayrimüslimler sahip oldukları mabetleri eskiden olduğu gibi muhafazaya yetkili kılınmışlardır. Osmanlıların uygulamalarında da aynı kuralın geçerli olduğu görülmektedir. Bunun yanında kilise gelirleri ve diğer imtiyazlarla ilgili olarak hüküm çıkarıldığı görülmektedir. Fatih Sultan Mehmed'in kendisinden sonraki hükümdarlara da örnek olan ve Başbakanlık Osmanlı Arşivinde Kamame Kilisesi hakkındaki 8 numaralı kilise defterinde yer alan hükmü Osmanlı Devleti'ndeki diğer kilise düzenlemeleri için de emsal teşkil etmesi açısından önem taşımaktadır. Bu hükmün düzenlenmesinde ise Hz. Ömer tarafından Rum Melkit Kilisesine verilen ahitnamenin örnek alındığı aynı defterin baş kısmına içeriği benzer bir ferman suretinin konulmasından anlaşılmaktadır. Bu ahidnamede, zımmi ahkâmına uydukları sürece zımmilere eman verileceği ve koruma altına alınacağı belirtilmiştir. zımmilerin her türlü dini işlerini serbestçe yapabilecekleri, Hz. İsanın doğduğu Beytüllahm ve Kamame Kilisesi gibi Hristiyanlarca kutsal sayılan mekânları istedikleri gibi ziyaret edebilecekleri belirtilmiştir. Ayrıca bu emana kıyamete kadar uyulması gerektiği belirtilmiş ve bu emanı bozacak olana lanet edilmiştir (Eroğlu, 1997: 8-11).

Burada önemli olan, dinî serbestiyet ve mabetlerin dokunulmazlığı konusudur. Osmanlı idaresine geçişte birtakım imtiyazlar elde ederek varlıklarını koruyan kilise teşkilatı varlıklarını muhtelif zamanlarda tasdik ve tecdid edilen ahidnamelere

---

<sup>1</sup> Gayrimüslimlerin mabetleri hakkında Osmanlı kaynaklarında çeşitli tabirler kullanılmaktadır. "Kilise" Hristiyanların mabetlerine verilen addır ve hayli yaygın olarak kullanılmaktadır. Bunun çoğulu "kiliseler" şeklinde kullanılmaktadır. Yine "kenise" veya çoğul şekliyle "kenais" belgelerde geçen diğer kelimelerdir. "Biye" veya bunun çoğul kullanımı olan "bi'a" ise Kur'an-ı Kerim'de kiliselerin küçükleri için kullanılmıştır. (Hac Suresi, 40. âyet); Ancak bu çalışmada kullanılan belgelerinde bu kelimeye tesadüf edilememiştir. "Manastır"ın ise, Batı kaynaklarında görülen "monasterium" şeklindeki aslına uygun olarak "monastir" olarak kullanıldığı bilinmektedir. Arapça "menestir, mestir, mistir" okunan imla ile yazıldığına rastlanmaktadır (T.H., 1989); Yahudi mabetlerine ise "havra" veya "sinagog" denilmektedir. Bunların yanında, belgelerde "Yahudi kilisesi" tabiri de geçmektedir MD-7: nr. 91 (24 Şaban 975 / 23 Şubat 1568).

borçludur. Tur-ı Sina Manastırı bu açıdan önemli bir örnek oluşturmaktadır. Balkanlarda ise yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkan zengin manastırların vakıf görünümünde bu hallerini devam ettirmelerine Saint John the Theologian Manastırı'nın ve Aynoroz Manastırı'nın durumu verilebilir (Acun, 2005). Anadolu'da ise özellikle Trabzon'da manastırlara ait vakıflar II. Mehmed tarafından kaldırılmıştır (İnalçık, 2003: 126).

16. yüzyılda kilise vakıflarının müsaderesi ile miriye finansal katkı sağlama yoluna gidilmiştir. II. Selim'in tahta çıkışından sonra, Şeyhülİslâm Ebu's-suud Efendi'nin verdiği fetvalarına göre çıkarılan 1569 fermanları mabetlerin tedricen müsaderesini mümkün kılmıştır. Bu uygulamalar tarihçiler tarafından Osmanlı ülkesindeki manastırların durumuna emsal gösterilse de Ebussusud fetvalarıyla gelen düzenlemeleri genele teşmil etmek ve bütün manastırların buna dayalı bir hukuka tabi olduğu söylemek doğru değildir (Kermeli, 2010).

Ebussuud Efendi'nin İstanbul'daki ibadethanelerle ilgili fetvaları ise dokunulmazlıklarının korunmasıyla ilgili olması bakımından dikkat çekicidir. Safevi-Osmanlı sürtüşmesinin mahsulü olarak dini hassasiyetlerin arttığı bir atmosferde İstanbul'un fetinden itibaren tahrip olmadan kalmış ve işler durumdaki mabetlerin ibadete kapatılması ve camiye dönüştürülmesi istekleri doğunca meşru gerekçeler ortaya koymak gerekmiştir. Bu noktada İstanbul'un anveten mi sulhen mi ele geçirildiği meselesi önem kazanmış ve âlimler bu konuya eğilmişlerdir. Çünkü eğer anveten yani savaşla kazanılmış ise, tasarruf hakkı tamamen Müslümanlara ait olacağından istediklerini yapabileceklerdir. Oysa sulhen kazanım yani bir teslim olma söz konusu olduysa "eman" anlayışı gereği dokunmak meşru sayılmayacaktır. Bu noktada kılıç zoru ile bir ele geçiş söz konusu olsa dahi gayrimüslim mabetlerinin varlığının sürebileceği fikrini savunan risale yazarlarının çıkmış olduğu görülmektedir. Ancak tartışmaları bitiren yine sulhen fethe işaret eden ve daha sonraki uygulamalara da dayanak teşkil edecek olan Ebussuud fetvası olmuştur<sup>1</sup> (Emecen, 1997: 46-49).

---

<sup>1</sup> İlk dönem İslam fetihlerinde, fethin niteliğine göre, o yerin halkına uygulanan hukuk ve bunun örnekleri için bkz. Bosworth, 1982; Düzdağ, 1988: 165-166.

Osmanlı yönetimi genel uygulama olarak eski mabetlerin yerinde ve gayrimüslimlerin hizmetinde bırakılmasına dair ahid verirken, yeni mabet yapımına izin vermeme yönünde bir tavır göstermektedir. Bunun dini sebeplerinin olduğu açıktır (Fayda, 1989: 171-172). Ancak kararın şehircilik açısından da ele alınması mümkündür. Gayrimüslim nüfusun, genel düzeni bozacak şekilde artmasından duyulan endişe, özellikle kiliseler etrafında toplanma ihtimalinden dolayı, bir önlem olarak inşaat yasağını gündeme getirmiş olabilir (Ortaylı, 1974). Diğer taraftan gerçekten gerekli olduğunda, devlet var olan mabetlerin tamirine izin vermektedir. Örneğin Celâli saldırılarıyla tahrib ve talan edilmiş kiliselerin tamir edilmekte olduğunu Pololyalı Simeon seyahatnamesinde anlatmaktadır (P.Simeon, 2007: 191). Yine Evliya Çelebi Teke Sancağı'nda İstanoz Ermenilerinin Celâli yıkımı yüzünden tahrip olmuş kiliselerini kerpiç olarak tamir ettiklerinden bahsetmektedir (E.Çelebi, 2005: 144).

Rum, Yahudi veya Ermeni cemaatlerinin ellerinde bulunan mabetlerin tamiri gerektiğinde, merkezden izin alınması yasal bir zorunluluktur. İşte bu tamir izinleri, kadıların huzurunda hassa mimarlarının yapacakları keşif ve sonuçta lüzum görmeleri durumunda verilmektedir. Tamir işi bittiğinde ise yine hassa mimarlarına bir keşif yaptırılıp izin dışında bir ilave yapıp yapılmadığı kontrol edilmektedir. Gayrimüslim mabetlerinin tamiri meselesi çok önemsendiğinden ilk ve son keşiflerin bizzat "ser-mimarân-ı hassa"nın riyasetindeki bir heyet tarafından yapılmasına dikkat edilmektedir (Turan, 1963).

İstanbul'da Seydömer Mahallesi Mescidi yanında sonradan yapılmış olan kilise için yapılan inceleme ve verilen karar kilise tamiri hakkında ufuk açıcı niteliktedir. İstanbul kadısına ve mimarbaşına hitaben yazılmış ve 1564 yılında kayda geçmiş olan bu hükümden eski Anadolu kazaskerinin divana müracaatıyla inceleme başlatıldığı anlaşılmaktadır. Kadıya müracaatta bulunan mahalle ileri gelenleri sonradan yapılmış bir kilisenin varlığını haber vermişlerdir. Kilisenin 60 yıldır yapılmış olduğunu mahalle sakini muteber şahitler de doğrulamaktadır. Bu durumda Hristiyan halk II. Mehmed zamanında kendilerinin İstanbul'a sürülüp getirilmelerinden beri bu mahallenin ve kilisenin kendilerine tahsis edildiğini söylemişlerdir. Üstelik I. Selim'in tahta cülusundan sonra diğer pek çok kilisenin yıkılmış olmasına rağmen bunun yıkılmamış olması meşruiyetine delil gösterilmiştir. Bu durumda yaşlı ve tecrübeli bir mimar keşif için görevlendirilmiş ve

Müslüman ve Hristiyanlar huzurunda iki kez yaptığı incelemede bir zımminin avlusu içinde bir kilisenin olduğunu, bunun üç duvar ve çatısının İstanbul'un fethinden sonra yapılmış olduğunu, fakat dördüncü duvarda mihrap yerinin sonradan kazınarak yapılmış olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca eski kilise olması halinde hüccetinin var olması gerektiği bildirilince, Hristiyanlar gerçekten de II. Mehmed zamanında eski bir kilise vakfı olduğunu ve mülkiyetinin İstanbul subaşı tarafından Edirneli Atmaca adlı birine verildiğini gösteren bir tezkire ibraz etmişlerdir. "Bir kiçirek tezkire" diye nitelenen bu belgede Atmaca'nın zımmi olup olmadığına anlaşılamadığı, eğer zımmi ise kilisenin de temlik edilmesi ve ellerinde bırakılması gerekeceği ifade olunmuş, sonuçta bir papazın tasarrufunda olan bu kilisenin kadim kilise addedilip yıkılmadığı kaydedilmiştir. Ancak hükmün devamından yetkililerin, Hristiyanların ibraz ettikleri bu belgeyi yeterli görmedikleri anlaşılmaktadır. O zamandan beri 62 sene geçmiş ve zimmiler elinde bırakılmış kilisenin sadece tezkire ile ibka olunamayacağı, bir hükm-i şerif veya hüccet-i şer'iyyenin de bahis konusu olmadığı bildirilmiştir. Ayrıca, tezkire sahibinin de kimliği açık olmadığından temessüğe kabil olmadığına karar verilmiştir. İncelemede ortaya çıkan sonradan yapılmış duvar da, kilisenin zimmilerin elinde bırakılmasının imkansızlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kilisenin binadan eser kalmayacak şekilde temelinden yıkılmasına karar verilmiştir (MD-6: nr.282).

Bu kayıttan anlaşıldığına göre, kilisenin yıkım kararı kolaylıkla ve keyfî verilmemektedir. Oldukça karışık gözükken bu meselede şahitlerin şهادetlerine, muhatabların savunmalarına, bilirkişi tarafından keşif yapılmasına ve delillerin incelenmesine dikkat edilerek gayet hassas bir mahkeme sürecinden sonra yıkımın gerçekleştirilme kararının verildiği anlaşılmaktadır. Şikayette bulunanların ve zimmilerin kanunî haklarını iyi bilmeleri ve buna göre işlem yapılmasını istemeleri de hayli ilgi çekicidir.

17. yüzyılın ikinci yarısında, Karahisar-ı Sahib şehrinde kiliselerin ve kiliselere ait mülklerin tamiriyle ilgili müracaat ve işlemler gayrimüslim mabetleri hakkında bilgi sahibi olmamıza imkan vermektedir. Bunlardan biri kilise vakfı ile ilgilidir. Evâsıt-ı Rebi'ül-evvel 1079 / 18-27 Ağustos 1668 tarihli sicil kaydına göre, Meryem Ana Kilisesi'nin mütevellisi olan Ayvati, 25 yıl önce Arslan oğlu Tunus tarafından geliri kilisenin kandiline tahsis edilmek üzere vakfedilmiş olan ve Nasara Mahallesi'nde bulunan menzilin harap halde olduğunu, kimse tarafından kiralanmadığını

belirterek tamiri için izin istemiştir. Mütevellinin anlattıklarının diğer gayrimüslimlere sorularak tasdik edilmesinden sonra ise izin verilmiştir (Karazeybek, 2011: 176).

Evâil-i Rebi'ül-evvel 1081 / 18-27 Ağustos 1670 tarihli ikinci kayıt ise, bahsedilen Meryem Ana Kilisesi'nin, papazların ve halkın içine girip kullanamayacağı bir hale gelmesi üzerine yapılan tamirâtı ile ilgilidir. Buna göre Ermeni cemaati arzına cevaben Karahisar-ı sahib kadısı, mütesellimi ve Kütahya Sancağı mütesellimine bir ferman gönderilmiş ve keşif yapılması ve aslına uygun olması kaydıyla kilisenin tamir edilmesi buyrulmuştur. Belgeden anlaşıldığı üzere kilisenin dışarda bulunan odaları, kapı ve duvarları oturmaya imkan vermeyecek kadar yıpranmış ve ibadet mahallinin dört duvar ve çatısının büyük bir kısmı harab olmuştur. Ayrıca kiliseyi su bastığı ve ayak basacak yer bırakmadığı görülmüştür. Bu inceleme ve Mimarbaşı Hasanzâde Mehmed Çelebi tarafından, uzunluğu 13 buçuk, genişliği 8 zirâ, duvarlarının yüksekliği ise üç buçuk zirâ olarak alınan ölçülerle, tamirine esas olacak bilgiler elde edilmiştir. Kilisenin tamirinin gerçekleşmesinin ardından bir ay içinde keşfi yapılarak tamirâtın uygunluğu tasdik edilmiştir. Bu belge, gayrimüslim mabetlerinin tamirâtına dair işlemler hakkında bilgi sahibi olmamıza imkan verdiği gibi, kilisenin fizikî görünümünü de anlatmaktadır. Yukarıdaki örnekler kiliselerin vakıf mallarının tamirâtına kadıların karar vermesine karşılık, kilisenin kendisinin tamiri konusunda mutlaka padişah fermanı gerektiği görülmektedir (Karazeybek, 2011: 176).

Hristiyan ve Yahudilerin, tahrip olmuş ibadethanelerin tamiri ve yenilerinin inşaaı için izin isteyecekleri zaman, hediye ve pişkeşler ile yetkililere müracaat ettiklerini Selanikî aktarmaktadır. Yazar, bazı yetkililerin hilaf-ı şer'-i şerif üzere davrandıklarını, kolayca izin verdiklerini ve hüccet yazdırdıklarını ifade etmektedir. Burada dikkat çekici husus, yeni kilise inşaaına izin verilmiş olduğu ve inşaat tamamlandığı halde, kararın bozulup kilisenin yıktırılmasıdır. Sorumlular ise azledilme akıbetine uğramışlardır (Selanikî, 1999: 850-851).

Alman Seyyah Gerlack'ın Bursa'yı anlatırken değindiği bir nokta da ibadethanelere dair izin alınmasının yollarından birini göstermesi bakımından önemlidir. Ona göre Rumlar, seyyahlardan sefirlerle irtibat kurmalarını ve Osmanlı yönetiminin kendilerine yeni ibadethane tahsis etmesi için aracı olmalarını istiyorlardı. Buradan gayrimüslim halkın yönetimin gözünde itibarlı olan aracılardan



faydalanmayı öğrenmiş oldukları anlaşılmaktadır. Bazen bir bölgedeki kilisenin genişletilmesi bir başka bölgedeki muhtemelen yönetime yakın bir ruhbanın çabalarıyla da mümkün olabilmektedir. Seyahatnamelerden anlaşıldığı üzere küçük ahşap bir yapıdan ibaret olan Bursa'daki tek Gregoryen kilisesinin genişletilmesi de bu şekilde Kudüs patrikinin aracılığı sayesinde olmuştur (Lowry, 2004: 43, 48, 53). Bu noktada patrikin cemaatin ihtiyaçları ve isteklerinin karşılanması hususunda yönetim üzerinde etkili olduğu görülmekte ise de ihtiyacın doğru bir şekilde yetkili mercilere anlatılabilmesinin önemi de ortaya çıkmaktadır. Gregoryenlerin bu dönemdeki durumunun da alınan kararda etkili olduğu düşünülebilir.

Zımmilerin yeni ibadethane isteklerinin gerekçelerini ise yine seyahatnamelerde bulmak mümkündür. Mevcut kiliseden çok uzakta yaşıyor olmak ve ancak uzun ve meşakkatli bir yolculukla ayinlere yetişebilir olmak bunlardan bazılarıdır. Bazen daha çok sarp bölgelere yapılmış manastırlara ayin için giden Hristiyanların yolun zorluğundan başka, özellikle çobanların saldırı ve hırsızlıklarına maruz kalmaları yüzünden emniyetsizliğinden de şikayet ettikleri görülmektedir (Lowry, 2004: 44). Bunun yanı sıra cemaatin büyümesi ile yeni ibadethane ihtiyacının doğması veya genişletmeye ihtiyaç duyulması en azından Hristiyanlar için geçerli bir sebep kabul edilmemektedir. “Şimdiye değin iktifa itmişler, min ba'din dahi iktifa ederler” fetvası bunu tedlil eder mahiyettedir (Düzdağ, 1988: 168). Bunun da meskenler konusunda değinileceği üzere şehircilikle ilgisi vardır. Yeni ibadethanelerin daha çok nüfus celbedeceğine dair endişe, nüfusun ihtiyaçlarını karşılayacak altyapı ve iaşe olanaklarını sağlayamayacak olan yönetim açısından önemli bir yasak sebebidir (Ortaylı, 1974).

Yahudilerin sinagoglarının tamiri ve yeni sinagog açılmasıyla ilgili olarak ise Hristiyanlardan farklı bir muamele gördükleri iddia edilmektedir (Shaw, 2008, 127). Fakat bunun doğru olmadığı ve verilen izinlerin İslâm hukukuna uygun olduğu görülmektedir. 29 Cemâziye'l-âhir 986 / 2 Eylül 1578 tarihli bir kayıt Yahudilerin yerleştikleri hanlarda ibadet için kilise şeklinde hücreler inşa ettiklerinin haber alındığını göstermektedir. Gereken tedbirlerin alınmasının emredildiğine bakılırsa Yahudilerin de herhangi bir ayrıcalığa tabi olmadıkları anlaşılmaktadır (MD-35: nr.306). Eski evlerin sinagoga çevrilmesinde ise muhtemelen cemaatin yeni

gelenlerle çok büyümesi arasında bağlantı bulunmaktadır. Aslında izinler, sadece gayrimüslimleri bağlayan ve din hürriyetini kısıtlayan yönleriyle değil genel toplum düzenini muhafaza etmeye yönelik girişimler olarak ele alınmalıdır. Büyük camilerin yapımında bile izin alınma mecburiyetinin olması, devletin düzen konusunda Müslim-gayrimüslim ayırmadan müdahale ettiğini göstermektedir (Faroqhi, 2005: 68).

Mabetlere müdahalenin önlenmesine dair Osmanlı belgelerinde karşımıza çıkan örnekler, devlet tarafından gayrimüslimlere din ve vicdan hürriyetinin tanınmasına örnek teşkil ettiği gibi, Müslümanların da bu karara saygı göstermelerini garanti etmesi bakımından önem taşımaktadır. Bursa'da 11 Şaban 967 / 7 Mayıs 1560 tarihinde kaydedilmiş bir mühimme belgesi Ermeni kilisesinin korunmasına dairdir. Bursa Ermeni cemaatinin başvurusuyla Fiş Acem olarak tanınan kişinin kiliselerine girip çeşitli saldırılarda bulunduğu öğrenilmiştir. Bu olayın gerçekten olup olmadığının teftiş edilmesi ve tespitlerin merkeze bildirilmesi istenmiştir (MD-3, nr. 1082). Ankara'da 2 Cemâziye'l-evvel 998 / 9 Mart 1590 tarihli sicil kaydı ise Kirmir Kilisesi olarak bilinen Ermeni kilisesine dokunulmamasına dair bir ferman kaydıdır. Ermenilerin şikayeti üzerine verilen fermanın kilise evkafında, muhtemelen tamir işlerinde çalışan "ümena ve ummal taifesinin" kilise esbâbına taaruz ettikleri anlaşılmaktadır. Eğer böyle bir durum varsa "men u def edilmesi ve bi-vech ve bilâ-sebep kimseye taaruz ettirilmemesi" emrolunmaktadır (AŞS : 339/ b2).

### **4.3. Eğitimleri**

Cemaat yapılanması, gayrimüslimlerin eğitim meselelerini de üzerine almış ve dinî liderler aynı zamanda dinin öğreticileri ve yeni cemaat üyelerinin yetiştiricileri rolünü üstlenmişlerdir. Osmanlı yönetimi bu konuda cemaat liderlerine müdahale etmemiş ve kendi örgütlenmeleri içerisinde konunun halledilmesinden memnun olmuştur. Gayrimüslimlerin Osmanlı yönetiminin kurduğu okullara devam edebilme imkanının doğduğu Tanzimat Dönemi'ne kadar, eğitimin kişilere bağımlı bir hayır işi olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu sebeptir ki incelediğimiz dönemde okuma yazma oranı gayrimüslim halk arasında yüksek değildir. Fasih bir patrikhane dilinin kullanılmama sebebi de yine sistemli eğitimin olmaması olarak ortaya çıkmaktadır (Ortaylı, 2011: 83).

Diğer taraftan eğitimin tamamen göz ardı edildiği de düşünülmemelidir. Nitekim cemaat liderlerinin kendi halkından topladıkları vergilerden bir kısmının eğitime harcandığı bilinmektedir. Çocukların ilk ciddi eğitimleri de kilise veya sinagoglarda veya bu mabetlerin bitişiğinde belirlenmiş yapılarda yürütülmüştür. Ancak bu eğitimin detayları hakkında en azından bugün detaylı bilgi sahibi olma imkanı bulunmamaktadır. Buna ilaveten gayrimüslimlerin sarayda istihdam edildikleri dikkate alınırca burada kendilerine verilen eğitim de konu içerisinde düşünülebilir. Çünkü devşirmelerin ve kul statüsünde olanların çok sıkı bir eğitimden geçtikleri bilinmektedir.<sup>1</sup>

Gayrimüslimler arasında eğitim konusunda en ileri gitmiş olan topluluk Yahudilerdir. Entelektüel seviyesi yüksek ve müreffeh bir coğrafyadan gelen Sefarad Yahudilerinin, eğitim seviyesinde hem başka bölgelerden gelen kendi dindaşlarına hem de diğer milletlere fark attığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Osmanlı coğrafyasına gelmeleri tüm Yahudi unsurlar üzerinde etki yapmış ve örnek olmuştur. Osmanlı toplumu içerisinde kolay kabul görmeleri ve tercih edilirmaları Yahudilerin eğitimi ve donanımlı olmalarıyla ilişkilendirilmektedir (Shaw, 2008: 70-71).

Yahudilerin ilk eğitimleri sinagogda başlatılmakta ve "talmud torah" denen ilkokullarında dini eğitim verilmektedir. Cemaat üyeleri ayrıca, ileri derecede din eğitimi almak için yeşiva denen okulları destekleme eğilimindedir. Bu destek, cemaatin yardım dernekleri vasıtasıyla gerçekleşmektedir (Levy, 1992: 47; Shaw, 2008: 111).

Yahudi dininin kutsal kitabı olan tevratin tedariki ile ilgili olması muhtemel bir kayıt, Bursa şer'iyeye sicillerinde karşımıza çıkmaktadır. 27 Cemâziye'l-evvel 990 / 19 Haziran 1582 tarihli bu kayda göre, Bursa sâkinlerinden hâmilü'l-kitâb İlyas veled-i Yosef, Solomon veled-i İlyas adlı Yahudi 'ye yazdırmak için bir cedid ve bir atik tevat vermiş ve 2400 akça ödemiştir. Ancak solomon kitapları yazmamıştır. Bu sebeple İlyas, parasını geri istemektedir. Bu belge, tevatın yazımının bir iş kolu olarak Yahudiler arasında yapıldığının göstergesi olarak kabul edilebilir (BŞS: 99/ nr. 655).

---

<sup>1</sup> Bkz. Ekonomik Hayat, Mirî Hizmetleri bölümü.

Gayrimüslimlerin eğitim konusuna bakışını değerlendirmeye imkan veren bir mühimme kaydı 12-26? Muharrem 988 / 28 Şubat – 13 Mart 1580 tarihine aittir. Bu belgede, İstanbul'da yaşayan bazı Yahudi çocuklarının talim bahanesiyle Mesahif-i Şerife alıp evlerinde hıfz ettiklerinin duyulduğu ifade edilmektedir. Hiç vakit kaybetmeden Yahudi mahallesine gidilerek baskın yapılması ve evlerin içinde Kur'an-ı kerim, Kur'an sayfaları veya cüzler aranması emredilmiştir. Kesinlikle Yahudilerin elinde hiçbir Kur'an parçası, Kur'andan yazılar olan varak bırakılmadan toplanması istenmiştir. Bu varakların "ehemm-i mühimmâtdan" olduğu vurgulanarak ihmalden kaçınılması, bir dakika bile geçirilmeden işe başlanması, dikkat, ihtimam ve tedbir üzere olunması buyrulmuştur (MD-39: nr.437).

Bu konuda Hz. Ömer zamanındaki yasaklara uyulduğu düşünülebilir. Bu dönemde zimmilerin çocuklarına Kur'an öğretmesi yasaklanmıştır. Gülnihal Bozkurt'a göre bu yasak ihtidanın artacağı ve cizye ve haraç gelirlerinin azalacağı endişesinden doğmuş olabilir (Bozkurt, 1988). Diğer taraftan zimmilerin eline Kur'an-ı Kerim'in geçmesi istenmemiş olabilir ki bu ihtiram noktasında daha makul bir sebep olarak gözükmektedir. Nitekim Ebu's-suud Efendi de fetvalarında bu noktaya değinmiştir<sup>1</sup> Görülüyor ki, Yahudiler, muhtemelen gelecekte işlerine yarayacak bir donanımla çocuklarını eğitmek düşüncesindedirler.

Bu veriler göstermektedir ki, Yahudiler, meslekleri konusunda işlerini olurlarına bırakmayacak kadar ihtiyatlı davranmaktadır. Bu cümleden olarak çocuklarına verdikleri eğitim de planlı ve belirli bir hedefi gözetir niteliktedir. Burada stratejik noktaları ele geçirme ve diğer topluluklara karşı avantaj elde etme amacı da göz ardı edilmemelidir. Vazgeçilemeyecek bir donanım, geleceklerini garanti altına alma düşüncelerine de hizmet etmiş olabilir<sup>2</sup>

#### 4.4. Ayinleri ve Diğer Dinî Uygulamaları

Osmanlı devrinde zimmilerin kendi ibadetlerini serbestçe yapmaları daha önce de belirtildiği üzere ahidname ile garanti altına alınmıştır. İbadet izni konusunda

<sup>1</sup> Mes'ele: Kefere taifesine kıraat için Mushaf-ı şerif bey' eylemek şer'an caiz olur mu? El-cevap: Kur'an-ı azîmin mehâsinine v^kîf olayım deyu okuyub ta'zim edeceği ma'lûm ise be'is yokdur (Düzdağ; 1988: 141.)

<sup>2</sup> Yahudilerin psikoljisi, çekinceleri ve hareket tarzları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Galanti, 1995: 115-116.

referanslar ise Hz. Muhammed dönemine kadar gitmektedir. Hayber'in fethi sonrasında toplanmış olan tüm Tevratların Hz. Muhammed'in emri ile geri verilmesi ve peygamberin Necran Hristiyanlarının yolladığı bir heyeti kendi camiine yerleştirerek burada çan çalarak dua etmelerine izin vermesi önemli örneklerdir. Hz. Ömer zamanında ise Müsümanların toplu bulunduğu yerlerde, sokaklarda, mescitlerin yanında haç çıkarmaları ve haç dolaştırmaları, ayrıca ezan vaktinden az önce ve ezan okunurken kilise çanlarını çalmaları yasaklanmıştır. Ama gayrimüslimler de yılda bir kez bayramlarında haçlarıyla dolaşmaya izinlidirler ve bu durum hem Halife Ebubekir hem de Ömer zamanında bazı anlaşmalarda zikr edilmiştir (Bozkurt,1988).

Osmanlı uygulamasında ise gayrimüslimlerin ibadetlerini rahatça yapabildikleri yalnız Müslümanları rahatsız etmemeye mecbur oldukları görülmektedir. Bu cümleden olarak sesli ayin icra etme, çan çalma, dinî alametleri alenen taşıma yasaklanmıştır. Tahta veya bronz çalmak, haç çıkarmak da yasaklara dahildir. Bazı kiliselerde yapıldığı üzere kırmızı ve yeşil sancakların çıkarılması, nakışlı berat ve alemlerin taşınması, gayrimüslimlerin sanem (put) nevi'nden alametlerinin dolaştırılması kesinlikle yasaklanmıştır. Bunların "izhar-ı şeair" yani başka dinin alametlerinin teşhir edilmesi anlamına geleceği endişesi, yasakların altındaki temel düşüncedir (Kenanoğlu, 2004: 311-313).

Ayrıca hahamlara ve patriklere verilen beratlarla da görüldüğü üzere gayrimüslimlerin kurallara uyma kaydıyla dinî vecibelerini yerine getirmeleri hususunda özgürlükleri vardır. İstanbul (Üsküdar) şer'iyye sicillerinde bulunan ve Yahudilerin ibadetleri hususunda rencide edilmemelerine ilişkin bir ferman sureti bu bağlamda zikredilmeye değerdir. "...hâliyâ mahrûse-i İstanbul'da olan Yahudi tâifesi Dergâh-ı Mu'allâma âdem gönderüb şöyle arz eylediler ki âdet-i ayinlerince bir odada cem' olub namaz kılub Tevrat okudukları için ba'zı Müslümanlar ittifak idüb namaz kılarız deyü incidüb te'addî iderler imiş. Buyurdum ki hükm-i şerîf vâcib'ül-etibbâm ile varınca göresiz ki fi'l-vâki' mezkûr odada suret-i mihrâbları olmayub suret-i ref' itmeyüb Tevrat okuyub namaz kıldıkları için niza' iderlerse men ü def' idüb şer'e muhâlif kimesneyi incittirmiyesiz eslemiyanı yazub bildiresiz... Bu mesele beyanında buyurula ki zeyd Yahudi evinde mihrâb ve suret olmasa kendü ayinince ibâdet idüb Tevrat okusa şer'an men'e kimse kâdir olur

mu? El cevab Allahu ‘âlem olmaz kimesne men’e kâdir olmaz” (Kaynak, 2010: 179).

Ayinler konusunda Müslümanları rahatsız etmeme şartının tek kriter olmadığını gösteren bir fetvanın bulunması konunun her zaman aynı şekilde ele alınmadığını gösterir niteliktedir. Bir kasabada Hristiyan halkın yılda üç gün bir yerde toplanıp eskiden beri gelen adetleri üzere ayin yapmalarından Müslümanlara zarar dokunmuyor ve Hristiyanların Müslümanların şikayetleri de bulunmuyor iken Yahudiler düşmanlıkları sebebiyle buna engel olabilirler mi mealindeki soruya böyle toplantıların zararı dokunmaz deyip engellenmediği takdirde küfre düşüleceğinden Müslümanlarca döve döve dağıtılması gerektiği cevabı verilmiştir. Fakat uygulamaya bakıldığında bu tür fetvaların verilmiş olmasının günlük hayatta etkili olmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira Osmanlı yönetimi gayrimüslimlerin bayram yapmalarına izin vermiş, Müslümanlar da bu ayinlere katılmaktan geri durmamışlardır. Paskalya bayramlarında Hristiyanların Müslüman komşularına paskalya çöreği ikram etmelerini bu hoşgörülü ilişkilerin sonucu olarak ele almak gerekmektedir (Düzdağ, 1988: 152). 22 Safer 983 / 2 Haziran 1575 tarihine ait olan bir sicil kaydı da ilişkilerin boyutunu göstermesi açısından ilginçtir. Bursa’da Eşrefiler Mahallesinde oturan Hüma binti Ali, evindeki dokuma tezgahlarında çalışan işçilerini çalınan eşyalarından sorumlu tutmuştur. Çünkü işverenlerinin evden ayrılmasından sonra o gün Yahudilerin kutladıkları “Gül Donanması” şenliğine katılmak için işçiler evden ayrıldığında eve hırsız girmiştir. Burada çalışanların Müslüman oldukları halde gayrimüslimlerin bayramına katılmaları veya izlemeye gitmeleri söz konusudur. Muhtemelen aynı şekilde gayrimüslimler de Müslümanların bayramlarına ilgi göstermektedirler (Çetin, 1994: 61-62).

Kiliselerde yapılan ayinler konusunda seyahatnamelerde bazı bilgilere rastlanmaktadır. Örneğin Bursa’da bazı kiliselerde her sabah güneş doğmadan ayin yapıldığı ve papazların kiliseye gelenlere Dört İncili anlattıkları görülmektedir. Bazılarındaysa ayinlerin çok düzenli yapılmadığı kaydedilmiştir (Lowry, 2004: 43). İstanbul’da Rumların Latin Rumcası denen kaba bir dil kullandıklarından Grek Rumcasıyla yapılan duaları pek anlamadığı ifade edilmektedir (Aybet, 2003: 188).

Yahudi ayinleri sırasında yapılan düzenlemeler ise araştırma sahamız içinde olmasa da zikredilmeye değer görülmüştür. Haham kayıtlarından öğrenildiğine göre Kudüs'te sinagogdaki ayinin bitmesinden önce kadınların mabeti erken terk etmek suretiyle erkeklerle karşılaşmasının önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Yine hahamlar tarafından konulan kurallara göre, hac sırasında türbeleri ziyaret etmek gerektiğinde, kadın ve erkeklerin arkadaşlık etmelerini önlemek amacıyla, aynı anda ziyaretleri yasaklanmıştır (Lamdan, 2005).

Zimmilerin kurban kesimleriyle ilgili mesele de fetvalara konu olmuştur. Bu da toplumda bu konunun aydınlatılmasını gerektirecek uygulamanın bulunduğu zannını uyandırmaktadır. Fetvaya göre zimmiler eskiden beri kurban kesiyorlarsa, Müslümanların onları bu ayinlerinden alıkoyma hakları var mıdır diye sorulan soruya, onların kestikleri kurbanın ancak leş sayılabileceği için yönetimin men etme hakkı olduğu fetvası verilmiştir (Düzdağ, 1988: 101).

Bu dini ayinlerden başka batıl inanç sayılabilecek bazı uygulamaların da Osmanlı gayrimüslimleri arasında gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Efes'i gezmeye gelen Rumlar, Ermeniler ve yabancı Hristiyanlar, buradaki bir tapınağın havuzundan taş parçaları kopararak evlerine götürme eğilimindedirlerdi. Çünkü Aziz Yuhannanın Hristiyanları bu havuzda vaftiz ettiğine inanıyorlardı. Sivrihisar'da ise Biat Konmanus adında bir kilise olduğunu, sancılanan hayvanların bunun etrafında dolaştırıldığında sancılarının geçtiğine inanıldığını öğreniyoruz. Daha sonra bu kilise yerine bir hamam yapıldığı anlatılmıştır (Pınar, 2001: 9). Mantran, Sivrihisar'da hac yeri sayılan bir çeşme etrafında Hristiyanların ikametlerinden bahsetmektedir (Mantran, 1990: 67).

Cenaze ve defin işleri konusunda da gayrimüslimler selahiyet sahibidirler. Bu konuda kendilerine gösterilen yerde cenazelerini defnetme zorunlulukları vardır. Mezarlığın sınırlarının ihlali ve yine başka yere ölü gömülmesiyle ilgili sorunlar zaman zaman yaşanmaktadır ki bu durumda, mezarlık mahallinin tefriki ve hududunun belirlenmesine yönelik keşif heyeti, içinde gayrimüslim vekiller de olmak koşuluyla, görevlendirilmektedir. 6 Şevval 990 / 3 Kasım 1582 tarihli mühimme kaydı, İstanbul'da (Hasköy) Yahudi mezarlığı ile ilgili çıkarılmış olan bununla ilgilidir. 24 Rebi'ü'l-evvel 972 / 30 Ekim 1564 tarihli mühimme kaydına göre ise, İstanbul'da, Eğrikapı haricindeki Yahudi mezarlığının yakınında bir su

kaynağının bulunması ve ihyası üzerine, Yahudilerle anlaşmazlık çıkmıştır. Dava, mahkemenin Yahudileri, suyolu üzerine ölü gömmelerini men etmesiyle sonuçlanmıştır (MD-6: nr.309).

Bazı yerlerde ise Hristiyanların ölülerini kiliselerine gömmek gibi bir uygulamalarının olduğu görülmektedir. Hükümde, bunun engellenmesine, ölülerin şehir dışındaki mezarlığa gömülmesine dair karar yer almıştır<sup>1</sup> (MD-52: nr.734)

Cenazenin defni ile ilgili sorunlardan biri de, zimmilerin kendilerine tahsis edilmiş alana ölü gömmelerine Müslümanların engel olmasıyla ilgilidir. Özellikle cenaze alayının geçişi için anayolun kullanılmasının engellenmeye çalışılması, alenen dini ayinlerin yapılmasına karşı tahammülsüzlük ile açıklanabilir. Diğer taraftan, ahz ve celb maksadıyla bunu yaptıkları şikâyetçiler tarafından belirtildiğine göre, bu araziye elde etmek üzere müdahale ettikleri de düşünülebilir. Bu konuda merkezin tutumu, anayoldan cenaze geçirilmesine müdahalenin men'i talimatını, yine ilgili kadiya vermek yönünde olmuştur.<sup>2</sup> Aynı konuda defterde başka hükümlerin de yer alması, Yahudilere yapılan taarruzun kolay önlenememiş olduğunun göstergesi olabileceği gibi, merkezin tavrının netliğine de tabir edilebilir. Diğer taraftan gayrimüslimlere karşı sergilenen tavrın niteliğinin, bölgeden bölgeye değişiklik gösterebileceğini de bilmek gerekmektedir. Araştırma sahamızda gayrimüslimlere karşı katı bir tavır pek görülmezken, Arap halkın yaşadığı coğrafyada koyu bir taassup gözlenebilmektedir. Polonyalı Simeon'un Kudüs'ü anlatırken verdiği bilgilerden cenaze törenlerinin yasak olduğunu, Hristiyanların ölülerini bir tahta üzerinde, تنها sokaklardan, sessiz ve duasız olarak götördüklerini öğrenmekteyiz. Seyyah, aksi halde, onlara rastlayan Müslümanlar tarafından cenaze alayının içine girilerek tabutun devrildiğini ve ağır küfürlerle aşağılandığı ifade etmektedir. Bu gibi sert tavırlardan dolayı papazların korku içinde oldukları, kiliselerde ayinlerin durma noktasına geldiği iddia edilmektedir (P. Simeon, 2007: 159).

---

<sup>1</sup> (Selanik-16 Muharrem 992 / 29 Ocak 1584).

<sup>2</sup> "Hasköy tarafında mürdelerimiz defn olunmak için tayin olunan mevzi' etrafından gelen tarik-i amm ve işkelelerden mürdelerimiz getirdüğümüzde bazı kimesneler mücerred ahz ü celb için ? olub rencide iderler..." MD-49: nr.61 (2 Rebi'ü'l-âhir 991 /25 Nisan 1583).



Gayrimüslim mezarlıkları ile ilgili olarak karşımıza çok gelen şikayetlerden biri, mezarlıktan taş çalınması, bir başkası ise mezarlığın bazı yerlerinin Müslümanlarca zabt edilmesine dairdir. İstanbul (Galata) kadısına yazılan bir hükümde, böyle bir durum açıklanmıştır. Divan, şikayete konu olan mahalde keşif yaptırmak suretiyle Yahudilerin hakkına tecavüzlerin boyutunu inceletmiş ve gerekenin yapılması için emir vermiştir. Bu keşifte, Hacı Hasan adlı Müslümanın evinin avlusunda 13 aded, Ali Reis'in kapısı önünde 10 adet Yahudi hattı ile taşlar, Mesih adlı sipahinin kapısı önünde 2 adet Yahudi mezar taşı ve Hasan adlı ulufecinin kapısı önünde yine 2 Yahudi hatlı mezar taşı tespit edilmiştir. Ayrıca, Hasan ve Ali Reis'in evlerinde yıkılmış Yahudi binasından esbâbın bulunduğu bildirildiğine göre, mezarlık bölgesinde bir Yahudi yerleşimi veya kalıntısının varlığı da düşünülebilir. Fakat evlerine girilip esbâblarının yağmalandığına dair bir durum açıklanmadığına göre, ancak metrûk bir binanın içindekilerin alınmasından ibaret bir suçtan bahsedilebilir. "...(Yahudi) makbereleri yerinden iki zirâ yiri hakk içine aldığı Müslümanlar huzurunda zâhir olduğu..." açıklamasıyla, bildirilen suç, ulufeci Hasan'ın işlediği malûmdur. Bu belgede belirtilen suçların müsebbiblerinin içinde "sipahi" ve "ulûfeci" sıfatlı kişilerin olması ilginçtir. Bunların devlet görevlisi olmalarının verdiği güven ile suç işlemekten korkmamış oldukları düşünülebilir. Gerçekten de bu kişilerin hafif cezalarla cezalandırıldıkları görülmektedir. Fakat aynı suç işlemeye devam edenlerin kürek cezası gibi ağır cezalarla cezalandırıldıkları da belgenin devamından anlaşılmaktadır<sup>1</sup> (MD-49: nr.461).

Yine Hasköy ve Kasımpaşa'daki Yahudi mezarlığından taş götürüldüğüne dair Yahudilerin şikayetleri üzerine, mahkeme inceleme yaptırmış ve yapılan incelemelerde, bazı Müslümanların evinde, Yahudi hattıyla yazılmış mezar taşlarının bulunduğu görülmüştür. Sonuçta ilgili kadılara, mezarlığa Müslüman müdahalelerinin engellenmesi, çalınan taşların iade ettirilmesi ve suçluları cezalandırılması talimatı verilmiştir<sup>2</sup> (MD-49: nr.60, 461). Taş hırsızlarının amacının çaldıkları taşları satmak olduğu düşünülebilir.

Bazı Müslüman taşçıların, çıkardıkları arşın taşlarını, daha fazla para veriyorlar diye, gayrimüslimlere mezar taşı olarak satması da, devletin müdahalesine sebep

<sup>1</sup> (23 Cemâziye'l-evvel 991/14 Haziran 1583)

<sup>2</sup> (22 Rebiü'l-âhir 991/ 15 Mayıs 1583; 23 Cemâziye'l-evvel 991/14 Haziran 1583)

olmaktadır. Çünkü taşların Yahudi ve Hristiyanlara satılmasından dolayı, mirî binalar için taş sıkıntısı ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda taş nazırlarının bu işlere de bakması için emir verilmektedir<sup>1</sup> (MD-52: nr.734).

#### 4.5. Din Değişimleri

Gayrimüslimlerin Müslümanlarla birarada yaşamasının sonuçlarından biri din değişimleri olup özellikle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması bağlamında bu konu ele alınmaktadır.

Gayrimüslimlerin din değişimi iki yönlüdür. Genel manzara ehl-i kitap zımminin Müslümanlığa geçmesidir ki bu durumda olan kişi muhtedî<sup>2</sup> olarak tanımlanmaktadır. Müslümanlıktan başka bir dine geçenler ise mürted<sup>3</sup> olarak isimlendirilmektedir. Fakat bu ikinci seçenikle çok fazla karşılaşmamaktadır çünkü bu seçeneğin sonucu ölümdür. Gayrimüslimlerin sarhoşluk, kırgınlık gibi anlarda ihtida edip sonra bundan dönmeleri durumunda ise zaten ihtida etmemiş oldukları fikriyle cezaya çarptırılmadıkları görülmektedir (Eroğlu, 1997: 21).

##### 4.5.1. İhtida

Osmanlı yönetiminin resmî bir İslamlaştırma politikası olmadığı bilinmektedir. Çünkü dinde zorlama yoktur.<sup>4</sup> Ayrıca gayrimüslimlerden elde edilen cizye de büyük bir gelir kaynağıdır. Bu durumda devlet toplu olarak gayrimüslimleri İslama sokmak için çaba göstermemiştir. Diğer taraftan bu durum devletin İslâmlaşmayı önemsemediği anlamında ele alınmamalıdır. Bilakis, gayrimüslimler sosyal hayatta Müslümanların hâkimiyet göstergeleri ile sürekli bir propagandaya maruz kalıyor gibi gözükümlerler. Sokakta selamlaşmadan başlayarak, giyim kuşam, ata binme, silah bulundurma, ibadetleri alenen icra etme, şahitliğin kabulü, cizye ödememe, stratejik siyasî ve askerî pozisyonlara gelebilme gibi pek çok konuda Müslümanlığın üstünlüğünün ortaya konulması ihtidayı doğurabilmektedir (Faroqhi, 2005: 28). Bu konuda Batılı yazarlar zımmiliği -daha önce millet sistemi

<sup>1</sup> (25 Safer 992 / 8 Mart 1584)

<sup>2</sup> “muhtedî: ihtida etmiş, hidayet bulmuş, din-i İslamı kabul etmiş” (Ş.Sami, 1317:1432)

<sup>3</sup> “Mürted: itidad eden, din-i İslam'ı terk ile eski dinine veya bir ahir dine tâbi olan” (Ş.Sami, 1317:1321)

<sup>4</sup> “Dinde zorlama yoktur. Doğru bilgiye dayalı eriş, bozuk bilgiye dayalı sapıştan açık bir biçimde ayrılmıştır...” (Bakara Suresi, 256. âyet)

ile ilgili tartışmalar bahsinde de ifade edildiği üzere- Hristiyan ve Yahudilerin Osmanlı toplumundaki ikinci sınıf durumlarını gösterdiği iddiasıyla eleştirmişlerdir (Parker, 2004).

Ayrıca yönetim ihtida edenler için cazip teşvikler vermekten geri durmamaktadır. Zekatın kimlere verileceğini anlatan âyetin<sup>1</sup> kalpleri İslam'a ısındırılacakları (müellefetü'l-kulûb) da kapsamı muhtedilere çeşitli teşvikler verilmesinde etkili olmuş olabilir. Osmanlı sultanının teşviklerine en güzel örnek alay düzenlenmesidir. Bir Yahudi veya Hristiyan Müslüman olduğunda giydirilmesi ve ata bindirilerek gezdirilmesi suretiyle kutlanması bir gelenektir (Faroqi, 2005: 197). Örneğin 4 Zilkade 972 / 3 Haziran 1565 tarihli bir mühimme kaydında Kasatamonu'da Taşköprü Kazasında hacıları istikbal ve bir Hristiyanın ihtidası hallerinde toplanıp alemler kaldıran ve şenlik yapan halkın asayışı ihlal eden hareketlerine mani olunması emredilmiştir (MD-6: nr. 1222). Ayrıca mühimme defterlerinde çokça geçtiği üzere muhtedîye hisar gediği verilmesi oldukça yaygın bir uygulamadır. Bursa şerhiye sicillerinde geçen "baha-yı muhtedîyan" tabiri de muhtedîlerin sarık bahası anlamına gelmekte olup devlet tarafından muhtedîye verilen parayı ifade etmektedir (Çetin, 1991).

Muhtediler adına vakıf kurulabildiği gibi, vakıf hizmetlerinin kendilerine tevdi edilmesiyle de muhtedîlere destek sağlanmaktadır. Haziran 1491 / Şaban 896 tarihli bir kayıttan muhtedî Ahmed'in Yeşil imaretine yerleştirildiğini, Muharrem 1034 / Ekim 1624 tarihli bir kayıttan da muhtedî Mehmed bin Abdullah'a II. Murad İmaretinden yiyecek tahsil edildiği öğrenebilmekteyiz. Ayrıca vakıf gelirlerinden ayrılan fon ile muhtedîler korunmaya çalışılmıştır.<sup>2</sup>

Gayrimüslimlerin ihtidasında dini duyguların önemli bir yeri vardır. Müslüman toplum içerisinde sürekli Müslümanlarla temas halinde olmak, İslamiyetten etkilenmeyi beraberinde getirmektedir. Fakat bunda gençlik önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü gençler telkine açık olup sonuçları göğüsleyebilme cesaretine de sahiptir. Oysa ileri yaşta şahsiyetin kemikleşmesi ve dini inancın vazgeçilmez hale gelmesi ihtidayı güçleştirmektedir (Çetin, 1994: 43-44).

<sup>1</sup> Tevbe Suresi, 60. âyet.

<sup>2</sup> 15. yüzyıl devlet adamlarından Hacı İvaz Paşa'nın Bursa'da kurduğu vakfının gelirlerinden muhtedîlere fon ayrılması buna örnek gösterilebilir. (Çetin, 1991).

Yine de din değiştirmenin sadece dini duygularla gerçekleşmediği, mevcut zorluklardan kurtulmak için de bu yola başvurulduğu görülmektedir. İhtida özellikle kadın için daha iyi bir sosyo-ekonomik pozisyon kazanmanın yollarından biridir. Özellikle eşinden ayrılmak isteyen ama bunu başaramayan kadınlar ihtida ederek mahkemeye başvurmaktaydı. Bu durumda kocaya dinini değiştirmek veya boşanmak seçenekleri sunulmaktaydı. Ama bu yeni durumun eskisinden de zor olduğu örnekler de mevcuttu. Kadın yeniden evlendiğinde ve çocuklar babaları tarafından kabul edilmediğinde kadın eskisinden de kötü duruma dşebiliyordu. Kilise yetkilileri ise özelikle ihtidayı engellemek üzere Osmanlı mahkemesine gidilmesini önlemeye çalışmaktaydılar (Gradeva, 1997). İhtida köleler için de bir kurtuluş aracı idi. Gayrimüslim kişi, köle ise memnun olmadığı efendisini ihtida ederek değiştirebilirdi. Gayrimüslimlerin Müslüman köle sahibi olmaları yasak olduğundan, muhtedî kölenin bir Müslümana satılması söz konusu olurdu ki yine bu durumun bazen eskisinden de kötü şartlar doğurduğu görülmüştür (Bear, 2004).

İhtida eden kişi sicile kaydolunmak suretiyle din değişikliğini tescil ettirmektedir. 20 Rebiü'l-evvel 990 / 14 Nisan 1582 tarihli Bursa sicil kaydı örnek olarak incelenebilir. Bu belgeye göre, İstanbul sakinlerinden Yakob adlı “kızan” meclis-i şer'e gelerek İslama girmeyi talep etmiştir. Bunun zerine şahitler huzurunda kelimeyi şehadet getirerek ihtidasını ikrr etmiş ve bu durum tescil edilmiştir. Yakob ihtidasını kayd ettirerek bunun sağladığı yeni hakları elde etmeyi ve Müslümanlarla aynı şekilde muamele görmeyi garantilemiştir (BşS: 56/nr.362).

Burada değinilmesi gereken bir nokta, Osmanlı belgelerinde muhtedlerle ilgili olarak “Abdullah” isminin kullanılmasına dairdir. “Allahın kulu” manasına gelen bu isim Müslümanlar arasında da yaygın olmakla birlikte, özellikle sonradan İslama girenleri ayırdedici bir özelliğe sahiptir. Erkekler için ibn-i Abdullah, kadınlar için ise bint-i Abdullah şeklinde geçen kayıtlar, anne babaları bilinmeyen köle ve esirleri veya Müslüman olmamalarından dolayı anne-baba isimleri zikredilmek istenmeyen muhtedleri işaret etmek üzere kullanılan bir formüldür (ztrk, 1995: 125-126). Heath W.Lowry, “Abdullah” yerine “Abdüllatif”, “ Abdülkadir” gibi isimlerin de muhtedi baba isimleri olarak kullanıldığını Victor Menage'ye dayanarak belirtmiştir.

Ona göre, özellikle yüksek rütbeli muhtediler bu isimleri tercih etmekteydiler (Lowry, 1981: 119).

İhtida eden kişinin, bir taraftan Müslüman olmanın nimetlerinden faydalanırken diğer taraftan eski dindaşları ve akrabaları ile problem yaşamaması kaçınılmaz hale gelmektedir. Özellikle miras konusunda ve yaşanan yer konusunda problemler ortaya çıkmaktadır. Receb 1008 / Ocak 1600 tarihli bir kayıta Yahudi Musa aleyhine dava açarak Bursa Kuruçeşme Mahallesi'nde Musa tarafından el konan evin Müslüman olmadan önce babası Andon'dan kendisine intikal ettiğini iddia eden Nefise binti Abdullah'ın muhtediye olduğu kendi ikrarından anlaşılmaktadır. İlgisine binaen mahalle bölümünde de zikr edilen başka bir kayıt da Bursa Yahudileri arasında yaşanan ihtida anlaşmazlığını içermektedir. 1572'de Bursa'da Yasef oğlu İsmail mahkemeye müracaat ederek, Yahudi iken ihtida edip Müslüman olan Mehmed bin Abdullah'ın halen Yahudilerle beraber kaldığından şikâyetçi olmuş ve adı geçen şahsın mahallelerinden çıkarılmasını istemiştir (Çetin, 1994: 2).

İhtidanın Yahudi ve Hristiyanlar arasındaki husumeti azaltmış olabileceğine dair düşünceler de ileri sürülmüştür. Çünkü muhtedilerin geçmiş din ve uygulamalarını terk etmeleri onların bunları yanlış kabul ettikleri ve yeni bir hayata başladıkları şeklinde tefsir edilmektedir (Bear, 2004).

İhtida üzerine bahsedilmesi gereken bir husus, bunun Osmanlı yazarlarınca olumlu bir tavır olarak yansıtılmasıdır. Osmanlı sultanının ihtidaya zemin hazırlayıcı saltanatını anlatmak, eserlerini beğendirmek ve padişaha yaranmak gayesini güden Osmanlı yazarlarının temel konularından biridir. Çünkü İslam'ı yücelten, adaletli yönetimiyle başka din mensuplarını bile ihtidaya teşvik eden bir hükümdar imajı çizmek hoşça gidecektir. Bunun bir örneğini Selanikî'de görüyoruz: Yazar, padişahın ölümü üzerine halkın çok hislendiğini, Hristiyan ve Yahudilerden de birçoğunun Allah'ın inayeti ile hidayete erip coşku içinde şahadet getirdiklerini anlatmıştır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>“...kulub-ı ümmet-i günahkar-ı lazımu'l-istiğfar cümleten müteessir olub ve Yahud ve Nasaradan niceler inayet ve hidayet-i Rabbani yetişüb ah u nale ile barmağın kaldırub İslama geldiler ağlaşub bi-ihtiyar eş-şefa'a ya Resulallah çağrışub arz-ı niyaz eylediler...” (Selanikî, 1999: s.683).

Gayrimüslimlerin ihtidası Müslümanların gözünde de ilginç olaylardan biri olmalıdır. Dinin merkezde olduğu ve etrafta farklı din mensuplarının bulunduğu bir toplumda -her ne maksatla olursa olsun- anlatılıp inandırılması en kolay hikayelerden birinin bir ihtidaya dair olacağı muhakkaktır. Özellikle zor bir durumda mübarek bir şahsın himmetiyle hidayete eren gayrimüslimlerin hikayeleri hayli ilginç bulunabilirdi. İşte böyle bir hikayeyi bize Evliya Çelebi vermektedir: Buna göre, Celâli isyanları sırasında Erzurum'da Abaza Paşa'nın sekbanları köylere inip burada fesat çıkarmışlardır. Bir handa, sevimli bir Ermeni kızının varlığını haber aldıklarında ise kendisini tasarrufa kast etmişlerdir. Bu amaçla Ermeni'nin evini basarak kızını götürmeye geldiklerinde ise kızı bulamayıp yerinde yaşlı bir adamı görerek gitmişlerdir. Evliya Çelebi burada bir mucize anlatmakta, kurtulursa Müslüman olup türbesine hizmet edeceğini vaat ederek Ebu İshak'a tevessül eden genç Ermeni kızını, bu zatın himmeti ile yaşlı adama dönüştürmektedir. Hikayeye göre olaydan sonra o sakallı kız Müslüman olmuş ve ölünceye kadar Bursa'da türbedar olarak hizmet vermiştir. Evliya Çelebi, hikayesini daha inanılır kılmak için olsa gerek, bu türbedarı Bursa'da gördüğünü iddia etmektedir (E.Çelebi, 1998: 33-34).

#### 4.5.2. İrtidat

İrtidatın varlığı ile ilgili olarak bu çalışmanın kapsamındaki bölgelerden örnek tespit edilememiştir ancak böyle bir durumla karşılaşıldığında ne gibi bir manzara ortaya çıktığının anlaşılması için aşağıdaki kayıtlar zikr edilmeye uygun bulunmuştur.

Osmanlı yönetiminin tüm ülkenin ahvalini öğrenmek için çeşitli istihbarat ağlarını devrede tuttuğu bilinmektedir. İstihbaratın sağlandığı en önemli kaynaklar ise zaim, erbab-ı tımar ve yeniçeri gibi taşra görevlileridir. Bunların merkeze gelip görev yerlerindeki olumsuzlukları bildirmelerinin bir örneği ilginç bir irtidat haberiyle ilgili olmuştur. 23 Cemâziye'l-evvel 991 / 14 Haziran 1583 tarihli mühimme kaydına göre Atina'da Rosula adlı keşiş karısı, kurduğu manastırda genç kız ve kadınları saklamakta, bir müddet sonra da onlara keşiş elbisesi giydirerek Avrupa'ya kaçırmaktadır. Bunun yanı sıra, evlerinden firar eden muhtedî cariyeler de bu manastıra sığınmakta ve Hristiyanlığa geri dönmektedirler. Belgeden manastırın basıldığı ve bu surette manastırda bir cariyeye ve bir esirin yakalandığı anlaşılmaktadır. Sonuçta ilgili bey ve kadıların tahkikat yaptırılmaları ve sonuç

söylenildiği gibi çıkarsa faileri cezalandırıp manastırı yıktırmaları buyrulmuştur (MD-48: nr.323).

Kayseri beyi ve kadısına gönderilen hüküm ise acemioğlanlarının irtidadi hakkındadır. 29 Cemâziye'l-evvel 972 / 2 Ocak 1565 tarihli kayda göre adı geçen kazadan İstanbul'a gönderilen acemi oğlanlarından bazılarının Müslüman olduktan sonra memleketlerine kaçıp irtidat ettikleri duyulmuştur. Bu gibilerin yakalanıp merkeze gönderilmesi istenmektedir (MD-6: nr.574.).

Kölelerin sahipleri tarafından din değiştirmeye zorlanmaları veya hizmet ettikleri sahiplerinden etkilenerek kendiliklerinden din değiştirmeleri muhtemel olduğundan Müslüman kölelerin gayrimüslimlere satışına izin verilmemesi mühimme defterlerinde karşılaşılan durumlardandır. 26 Ramazan 983 / 29 Aralık 1575 tarihli bir kayda göre esircilerin İstanbul Yahudi ve Hristiyanlarına sattıkları esirlerin Yahudi ve Hristiyan yapıldığı haber alınmıştır. Bu sebeple kadıya gayrimüslimlere esir sattırılmaması, satılmış olanların da Müslümanlara satılması talimatı verilmiştir (MD-27: nr.409).

#### **4.5.3. Diğer**

Gayrimüslimlerin din değiştirmeleri hususunda değinilmesi gereken önemli bir nokta marranoların durumudur. İspanya'da Engizisyonun zorlamasıyla Hristiyanlığa geçmiş ve birkaç kuşak boyunca Hristiyan kalmışlardır. Çoğu gönüllü olarak uzunca bir süre Hristiyan kalmış ve iyice artan baskılarla Museviliğe geri dönmüş olan bu Kripto-Yahudi cemaat, kendi dindaşları tarafından kabul görmeme ve hor görülme durumuyla karşılaşmıştır. Bunlara ilk kez Yahudiliğe geçenler gibi mi davranılması gerektiği yoksa dinden döndükleri ve hiç bozulmamış olan diğer dindaşlarının aksine zayıflık gösterdikleri için suçlu gibi mi davranılması gerektiği Yahudi cemaati içinde önemli bir sorun olmuştur. Özellikle evlilikleri hususunda hahamların karar vermede sorun yaşadıkları marranolar Yahudi cemaatinden haklarını isteyerek tartışmalara sebep olmuşlardır (Shaw, 2008: 73-74).





## 5. GÜNDELİK HAYAT

### 5.1. Aile Hayatı

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin aile hayatına dair işlemler cemaatlerin özel hukukları içerisinde yer almakta olup cemaat liderlerinin yetkisine bırakılmıştır. Bu noktada patrik, metropolit veya bunların vekilleri, nikâh akdi, feshi, miras, nafaka, hidâne gibi konularda yetkili sayılmıştır. Burada Hristiyan veya Yahudi kanunları esas alınarak işlem yapılmaktadır.

Sicillerde karşılaşılan çok sayıda belge, uygulamada gayrimüslimlerin, ailelerini ilgilendiren meselelerde şer'î mahkemelere başvurduklarını göstermektedir. Bunun çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Öncelikle gayrimüslimlerin kadıya müracaatlarında evliliklerini sağlamlaştırma amacı olduğu düşünülebilir. Gayrimüslimler muhtemelen önce kendi mabetlerinde, kendi dinî kuralları ve adetlerine göre, kendi din adamları önünde nikâh aktini gerçekleştirmektedirler. Bundan sonra ise, bir kez de kadı huzurunda işlemi tekrarlayarak nikâhı resmileştirmektedirler (Savaş, 1992).

Gayrimüslimlerin evliliğin tescili için kadıya başvurduğu durumlarda “resm-i arûsane” denen nikâh vergisini ödemesi gerekmektedir. Devlete ödenen bu miktar, Müslümanların ödediğinin yarısı kadardır. Genellikle Müslüman kızın nikâhı için 60 akça alınırken, zimmi kızın nikâhından 30 akça alınmakta, Müslüman dul kadının nikâhından 30 akça alınırken, zimmi dul kadının nikâhından 15 akça ücret alınmaktadır (Çağatay, 1947).

İhtilâflı meselelerde şer'î mahkemelerden çıkacak sonuç özellikle kadınlar için daha olumlu görüldüğünden evlilik ile ilgili olarak bu mahkemelere başvurulabilmektedir. Örneğin kendi isteği dışında görücü usulüyle evliliğe zorlanan kızlar, bunu engellemek için kadıya başvurabilirdi. Çünkü bu durumda İslâm hukuku işletileceğinden kızın evlilik için rızasının alınması gerekli olacaktır (Quataert, 2013: 257). 6 Rebi'ü'l-ewvel 1095 / 22 Şubat 1684 tarihinde Ankara'da kaydedilmiş olan bir dava, zimmî kızlarının evlilik hususunda kendi isteğini dile getirmesine dair dikkat çekici bir örnektir. Bu belgeye göre, Valtarin Mahallesi'nden Sare adlı zimmiyye, 4 yıl önce babasının ihtida ettiğini ve kendisinin o zaman 18 yaşında olduğunu ifade etmiş ve şimdi bir Müslüman ile değil, gayrimüslimle

evlenmek istediğini bildirmiştir. Görülüyor ki, bu kız, babasının ihtidasıyla kendisinin İslamiyet'e geçmediğini ve böyle bir zorunluluğa maruz kalacak kadar küçük yaşta olmadığını ifade etmekte ve gayrimüslim olduğunu kaydettirmektedir. Bu şekilde Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmesini yasaklayan İslâmî kuralların bağlayıcılığından kurtulmak istemiştir. Mahkeme de kızı haklı görerek, durumunu tescil etmiştir (Taş, 2014: 229).

Gayrimüslimlerin kendi aralarındaki evlilik ilişkileri, uluslararası boyut aldığında da yine İslâm mahkemesine başvurulmaktadır. Örneğin 17 Cemâziye'l-âhir 993 / 16 Haziran 1585'te kayda göre, Galata zimmilerinden Franko binti Alyon adlı kadın, Yorgi veled-i Anton ile evlenip birkaç sene birlikte yaşadıktan sonra, kocası Boğdan'a gitmiş ve karısının nafakası ile ilgilenmemiştir. Bu durumda Boğdan voyvodasına hüküm gönderilerek, orada davaya bakması, yapamıyorsa Yorgi'yi İstanbul'a göndermesi emredilmiştir (MD-58: nr.390).

Evlilik hususunda gayrimüslimleri şer'î mahkemeye gitmeye mecbur eden durumlar, Müslümanlarla evlilik bahis konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır. Bu tür davalarda kesin olarak şer'î kurallar geçerlidir.

Gayrimüslimlerin Müslümanlarla evliliği konusunda İslâm hukuku net bir tavır ortaya koymuştur. "İnanmış ve namuslu kadınlarla sizden önce kitap verilenlerin yine namuslu hür kadınları zina etmemek, gizli dost tutmamak ve mehirlerini vermek şartıyla size helaldir" âyeti<sup>1</sup> ile sabit olduğu üzere, ehl-i kitap kadınlarla Müslümanların evliliğine izin verilmiştir. Ancak gayrimüslimlerle evlilik, İslâm mezheplerinin genelinde hoşgörülmemektedir. Bu tavırda istisna olan Hanefî mezhebidir. Şarap içen, domuz yiyen ve kiliseye giden kadının, Müslüman eşinden olan çocuklara vereceği eğitim ve terbiyenin yanlış olacağı düşünülse de, kocanın bu eylemlerden eşini men etmesi ile sorunun çözüleceği iddia edilmiştir. Gayrimüslim erkeklerin Müslümanlarla evliliği ise kesin olarak yasaktır (Bozkurt, 1988).

Osmanlı toplumunda gayrimüslim kadınlarla evliliğin vuku bulduğu pek çok örnek bulunmaktadır. Bu tür evlilikler özellikle karma bölgelerde oldukça fazla

---

<sup>1</sup> Maide Sûresi, 5. âyet.

görülmektedir. Örneğin 1455 Galata tahririnde, Müslüman yerleşiklerin çoğunun, gayrimüslim (Ermeni veya Rum) zevcelerinin olduğu görülmüştür (İnalçık, 1998b).

Muhtedi kadınların nikâh işlemleri, tıpkı Müslümanlarınkı gibi, şeriat mahkemelerinde ve klasik İslâmî usûle göre yapılmaktadır. Fakat Müslüman kızların nikâhlarından farklı olarak, mühtedi kızların evliliklerinde, velilerinin izninin aranmadığı, ya kadı ya da vekil tayin edilen bir Müslümanın sözünün akit için yeterli olduğu görülmektedir (Savaş, 1992).

Her cemaatin kendi evlilik adetleri bulunmaktadır. Ancak, birarada yaşama neticesinde diğer cemaatlerin adetlerinin benimsenmesi de mümkündür. Bunun bir örneğini Yahudi evliliklerinde görmekteyiz. Sinagogda yapılan düğünden bir gün önce tarafların kendi arkadaşları ile eğlenerek bekarlığa veda etmelerinin kaynağı Türk düğünlerinde görülen kına gecesi adetidir (Besalel, 1999: 165). Yine Türklerin “gelin hamamı” adeti de Yahudiler tarafından uygulanmaktadır. Yahudilerin çok uzun süren evlilik kutlamaları içinde “miqveh” denen bu adet öyle masraflı bir şekilde uygulanmaktadır ki bazı dönemlerde yasaklanmasına karar verilmiştir. Bu bağlamda, damat evine müzikli ve karmaşık adetlerle dolu ziyaretlerin de yasaklandığı görülmektedir. Savurganlığa sebep olmasının dışında, Müslüman komşuları da özendirmesi ihtimali yasakların sebepleri arasında zikredilebilir (Lamdan, 2005).

Tamamen İslâmî bir gelenek olan kadına mehir verme adedinin de zımmiler arasında geçerli olduğu görülmektedir. Bununla ilgili bir fetva ise kendi adetleri olmamasının pratikte bazı sorunlar doğurabileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim fetvaya göre, kocasının söz verdiği mehr-i müecceli, vefatı sebebiyle alamayan kadının, bunu kanıtlaması mümkün değilse, yemininin yeterli olup olmayacağı meselesi açıklanırken, dinlerinde böyle bir uygulama bulunmadığından zımmiyenin mehir bedelini alamayacağı şeklinde fetva verilmiştir (Düzdağ, 1988: 157). Ancak gayrimüslimler arasında mehir uygulamasının mevcudiyetini ve bunlarla ilgili meselelerin de mahkemede çözüldüğünü gösteren birçok sicil kaydı bulunmaktadır. Örneğin 3 Zi'l-ka'de 1032 / 29 Ağustos 1623 tarihli bir belge, İstanbul (Üsküdar) Cedîde Mahallesi'nde Harâstân binti Babahan adlı bir Ermeninin, ölen kocasının vekili Agop'tan mehrini istemesine dairdir. Hârastân, kocasının 2 bin akça mehr-i müeccelini ödemediğini söyleyerek bu parayı

Agop'un ödemesini istemiştir. Agop da, mahkemeye sunduğu hüccet-i sulh ile bu miktarın 200 akçaya indirilmiş olduğunu kanıtlamıştır. Sonuçta Hârastân, bu miktarla yetinmek zorunda kalmıştır. Üsküdar'da, 24 Şaban 1032 / 23 Haziran 1623'te Pinâyoti binti Kalve adlı Rum kadın, kadiya başvurarak, 17 bin akça mehrini, vekili olan babası aracılığıyla almıştır (Akkaya, 2010: 123). Bu tür örneklerle rağmen, mehir uygulamasının gayrimüslimler arasında ne kadar yaygın olduğunu tespit etmek mümkün değildir ancak, zımmi bir kadının Müslüman bir erkekle evliliğinde, hukukî olarak Müslüman kadınlar gibi kocasından mehir alma hakkına sahip olduğundan, bunun uygulanmış olduğunu tahmin edebiliriz.

Kayınbiraderle evlenme geleneğinin ise Yahudiler arasında var olduğu görülmektedir. Evliliklerin bir kısmı da böyle gerçekleşmektedir. Eski Yahudi kanunlarına göre, ölen kocanın çocuksuz eşinin, kaç yaşında olursa olsun kayın biraderi ile evlenmek zorunda olduğuna dair haham fetvaları çok nettir ancak Osmanlı ülkesine göç, aile yaşantısını da değiştirmiş ve bu kural da çoğunlukla uygulama dışı kalmıştır. Çünkü göç nedeniyle eşler ayrılmış, bazıları kaybolmuş, yeni dulların durumu belirsizleşmiştir. Eski katı kuralları uygulayacak şartlar ortadan kalkmış iken cemaat hayatını düzenleyecek fetvalar vermek hahamlar için zorlaşmıştır. Bu sebeple yeni Osmanlı düzeninde hahamlar evlilik konusunda da daha esnek olmak zorunda kalmışlardır (Lamdan, 2005).

Evlilik konusunda ele alınması gereken diğer bir husus da erkeğin birden fazla kadınla evlenmesine dairdir. Bu tercih, dinî kurullarla ilgili olduğu kadar sosyal ve ekonomik durumla da ilgili olmalıdır. Örneğin Hristiyanlıkta çok evlilik yoktur ancak Osmanlı Devleti'nde, dinî hükümlerin aksine birden çok evlilik yapan Ermeniler bulunmaktadır. Birden fazla evlilik yapmak isteyen Ermeniler, nikâh akitlerini İslâm kurallarına göre yaptırmaktaydılar (Karataş, 2005).

Yahudiler arasında da, tipik Osmanlı ailesinde olduğu gibi tek eşlilik hâkimdir. Ancak Araplarla meskun bölgelerde onlar da, bölgenin adetlerine uyarak çok eş alma eğiliminde olmuşlardır. Yahudi kanunları da geçimini sağlayabilmek şartıyla ikinci eş almayı mümkün kılmaktadır. Osmanlı ülkesinin diğer bölgelerinde, Avrupa'dan gelen Yahudilerin evlilik sözleşmesinde, 5-10 yıl geçmesine rağmen çocuk sahibi olamayanlar dışında, çok eşliliği yasaklayan bir hüküm bulunmaktadır. Birden çok kadınla evlenme isteğinde, kurallar ve toplumsal

temayül yanında, esas olarak, refah düzeyinin artması rol oynamaktadır. Kocası bu şekilde başka eş alan birçok Yahudi kadın, hahama başvurarak boşanma talebinde bulunmuştur (Lamdan, 2005).

Kadın kölelerin tasarruf edilmesi de çok eşlilik bağlamında ele alınabilir. Zengin Yahudiler arasında yasaklara rağmen yaygın olan kölelerin, efendilerinden sahip oldukları çocukların durumu ile ilgili sorunlar hahamları çok meşgul etmektedir. Çünkü aynen İslamiyet'teki gibi Yahudilik'te de, köle anne ile özgür babadan doğan çocuklar özgürdür. Ayrıca anneleri Yahudi olmasa dahi, babalarından dolayı Yahudidirler ve babalarının mirasında hak sahibidir (Ben-Neah, 2006).

Gayrimüslimlerin miras işlerinin halli, diğer özel hukuk konularında olduğu gibi cemaat mahkemelerinin yetki alanına girmektedir. Fakat gayrimüslimler çoğunlukla bu konuda şer'i mahkemelere başvurmayı tercih etmişlerdir. Çünkü cemaat yasalarına göre mirasçı olmayan birinin İslâm'a göre mirasçı addedilmesiyle kendi lehine sonuç alabilmesi mümkündür. Ebusuud Efendi'nin fetvasına göre, bu konuda dava açan biri hakkında, cemaat yasalarına değil İslâmî kabullere göre amel edilmesi gerekmektedir (Kenanoğlu, 2004: 253).

Gerçekten de gayrimüslimlere ait tereke kayıtlarında miras taksiminin İslâmî ölçülere göre yapıldığı yüzlerce örnek vardır. Ankara ve Bursa sicillerinde karşımıza çıkan tereke kayıtları bunu teyid eder niteliktedir. Örneğin Cemâziye'l-evvel 998 / Mart 1590 tarihli bir kayıta Ankara'nın Alaca Köyünde ölen bir Yahudi'nin muhallelafatı sayılmıştır (AŞS: 352/ b3). Ankara nefsinde ölen Urna oğlu Haçik Anton Efendi'nin terekesi ise Ermenilerin bu konuda kadiya başvurmalarına örnek teşkil etmektedir. Bu ikinci belge, terekenin tespitinin mahiyeti konusunda bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Metrukatın muhızırbaşı tarafından ölen Ermeni'nin evine gidilerek yapılması dikkat çekmektedir. Tespitin yapılması sırasında "bî-garez Müslimanân"ın hazır bulunması da önemli bir veridir. Tereke kaydı için talepte bulunan kişi ise Hüseyin Bey adlı bir Müslüman'dır. Bu belgeden bir tüccar olduğu anlaşılan Haçik'in mallarının tespitinin alacak-verecek konularının halli için önemli görüldüğü ve belki Hüseyin Bey ile Haçik'in arasında bir iş ortaklığının bulunduğu sonucuna varılabilir (AŞS: 9/b5.).

Miras konularında özellikle kadınların şer'i mahkemeye başvurarak kendi lehlerine bir karar aldirmaları mümkün olmaktadır. Özellikle kocası ölen kadınların, yetim çocuklara vasi tayin edilmeleri ve çocukların hakkı olan malların satışı ile ilgili izin almaları, kadıya müracaatla mümkün olabilmektedir. Ankara'da kocasından kalan bağı satmak için kadıya müracaat eden Hüsne binti Bali adlı zimmiyyenin Evâhir-i Muharrem 998 / 29 Kasım - 9 Aralık 1589 tarihli kaydı bu bağlamda değerlendirilebilir. Sonuçta bu zimmiyyenin izni aldığı ve aynı dönemde bağını Nikola'ya 2800 akçaya sattığı görülmektedir (AŞS: 93/b1; 94/a4).

7 Şevval ve 13 Şevval 990 / 4 Kasım -10 Kasım 1582 tarihli sicil kayıtlarına göre, Bursa Yahudilerinden Yagob veled-i Aslan'ın yetimlerinin vasisi olan Musa veled-i Kosya, Mihaliç Kazası'na bağlı Subaşıoğlu Karyesi'nden Şemud Kostandin'in, yetimlere olan borcunu ödememesi üzerine dava açmış ve sonunda borçlunun kefilleri Soci ve Şona'dan 3110 akçayı tahsil etmiştir. Hakkında iki ayrı kayıt bulunan bu konu, Yahudilerin aileye dair işlerinin şer'î mahkemelerde halline dair bir diğer örnek olarak zikredilebilir (BŞS: 143/nr.1210; 164/nr.1034.)

Bursa'da Ökti binti Terendkolor adlı Rumun, Yerarkine binti Kosta'yı dava etmesi ise kadınların miras için hak aramalarına ilâveten, aile ilişkileri bakımından da önem taşımaktadır. Çünkü Yerarkine'nin, Ökti'nin annesi olduğu ifade edilmektedir. O halde Yerarkine'nin, Ökti'nin üvey annesi olması kuvvetle muhtemeldir. Ökti, babasının ölümünden sonra, geriye kalan evine el koyduğunu ifade ettiği bu kadından hakkını istemektedir. Ciğerci Karyesi'nde bulunan mezkûr evi, tamamen kendi malından bina ettiğini iddia eden Yerarkine'nin şahitlerinin arasında Müslümanların bulunuşu ise dikkat çekicidir. Karyenin demografik durumu bilinmemekle birlikte, burada Müslim-gayrimüslim komşuluk ilişkisi akla gelmektedir. Bu davanın sonunda kadı, Yerarkine'yi haklı bulmuştur (BŞS: 25/nr.139.).

Bursa sicillerine işlenmiş bir başka kayıt ise gayrimüslimlerin mirasına, devletin el koymasına dairdir. Vârisi olmayan Müslümanların mallarının beytûlmala kalması uygulaması, gayrimüslimler için de geçerlidir. 15 Zi'l-ka'de 990 / 11 Aralık 1582 tarihli belgeden anlaşıldığı üzere Bursa'da ölen Töküz adlı zimminin muhallefatı beytûlmal emini tarafından zaptedilmiştir. Bunun üzerine Töküz'ün Trabzon kazasında bulunan anne baba bir kardeşleri Yani ve Yanol haklarını geri

istemektedirler. Ellerde Trabzon kadısı tarafından verilmiş akrabalık ilişkisini kanıtlayan belgelerinin bulunması ile anlaşma yapılmış ve kardeşlere 270 akça verilmek suretiyle konu kapatılmıştır. Belgede dikkat çeken hususlardan biri aile fertlerinin Trabzon menşeli oluşudur. O halde ölen Töküz'ün, Bursa'ya çalışmak için sonradan geldiği, belki burada ticaret yaptığı iddia edilebilir (BŞS: 40/nr.254).

Yahudi kanunlarına göre, kadınlar miras alma konusunda erkeklerle eş haklara sahip değillerdir. Kadınların miras yoluyla zenginleşmesi ve bunun sonucunda da özgürleşmesinin önünün alınması maksadıyla, evlilik sözleşmesine bununla ilgili madde konuluyordu. Fakat bu durumda Yahudi kadınları şeriat mahkemesine başvurarak daha avantajlı bir duruma geçebiliyorlardı (Lamdan, 2005).

Gayrimüslimlerin boşanması ile ilgili en dikkat çeken durum, ihtida ile boşanma hakkındadır. Çalışmada, gayrimüslimlerin dinî hayatları (din değiştirmeleri) konusunda anlatılmış olmasına rağmen, bu meselenin tekrar ele alınmasında fayda görülmüştür. Gayrimüslimlerin evliliklerine son verilmesi için en geçerli sebeplerden biri taraflardan birinin, özellikle kadının ihtida etmesidir. Bunu bilen ve kocasına tahammül edemeyen gayrimüslim kadınlar, ihtida etmeyi tercih edebilmektedir. Bu durumda kocaya İslam'a girmesi teklif edilmekte, olumsuz cevap alındığında da boşama işlemi gerçekleştirilmektedir. İhtida sebebinin aslı bilinmemekle birlikte, muhtediyelerin boşanmalarına dair sicillerde çeşitli kayıtlar yer almaktadır. İstanbul (Üsküdar) şer'iyye sicillerine göre, 5 Cemâziye'l-âhir 1023 / 13 Temmuz 1614'te Ermeni asıllı Rabia binti Abdullah, Simavin veled-i Hadid adlı kocasını boşamıştır. 29 Şevval 1032 / 26 Ağustos 1623 tarihli sicil kaydında, Kadıköy'de Rum asıllı Ayşe binti Abdullah'ın, İslâmiyet'i kabulünün ardından, kocası Yorgi veled-i Vasil'den boşandığı ve İslâmiyet'e geçen Fatıma ve Rabia adlı çocukların velâyetini yevmî 3'er akça nafaka ile aldığı görülmektedir (Akkaya, 2010 130, 132).

Netice olarak, ister ikinci eş alınması sebebiyle, ister ihtida gerekçesiyle ve isterse bunlardan başka bir gerekçe ile olsun, gayrimüslimlerin boşanma konusunda şer'î mahkemeye gitmekten çekinmedikleri anlaşılmaktadır.

## 5.2. Giyim Kuşamları

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin giyim kuşamları ile ilgili olarak pek çok iddia ileri sürülmüş ve bu konu gayrimüslimlerin devlet içindeki durumlarının göstergesi olarak takdim edilmiştir. Osmanlı Devleti içinde gayrimüslimler, Müslümanlar gibi, gibi bir takım kıyafet düzenlemeleriyle karşılaşmışlardır. Ancak, geleneksel dönemde dünyanın pekçok yerinde bu tür düzenlemeler veya yasalar bulunmaktadır. Esasen, tarihte modanın, bu tür sebepleri muhtelif düzenlemelerle ilgisi bulunmaktadır (Quataert, 2013: 214).

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemde Anadolu'da giysi konusunda önemli bir kısıtlamanın bulunmadığını söylemek yanlış olmaz. Osmanlı hâkimiyetinden önceki devirlerde, Müslim-gayrimüslim ilişkileri bağlamında açıklama yapılırken değinildiği üzere, dinsel bir mücadele bahis konusu değildir. Bu sebeptir ki, gayrimüslimleri giysi düzenlemeleriyle Müslümanlardan tefrik etmeye gerek duyulacak bir atmosfer bulunmamaktadır. Fakat burada münferit bir örnek olarak Mehdî rolünde İslâmî kurallar koymak isteyen ve Hristiyanlarla Yahudilerin giysilerini birbirinden ayırmaya teşebbüs eden Demirtaş'ı zikretmek yerinde olacaktır (Köprülü, 1959: 79).

Fertleri veya grupları ayırd etmeye yarayacak kılık kıyafet düzenlemelerini Osmanlı Devleti uygulamıştır. Bu düzenlemelerde, meslek, statü, inanç gibi toplum içinde statü göstergesi kimlikler dikkate alınmaktadır. Yöneten ile yönetilenler, çeşitli meslek mensupları, farklı dinî cemaat fertleri dış görünüşleriyle birbirinden farklı olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, din, toplumda insanları tanımlamaya yarayan kimlik öğelerinden sadece biridir (Quataert, 2013: 214). Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde giyim kuşamla ilgili düzenlemelerin yalnız dini esas alarak yapıldığını söylemek ve bu şekilde ayrımcı bir zihniyete işaret etmek doğru değildir. Avrupa'da Yahudilere uygulandığı üzere, utanç damgası taşımaları gibi aşağılayıcı bir hedefi yoktur (Eroğlu, 1997: 12; Shaw, 2008: 9). Ancak özellikle Osmanlı ülkesini gezen yabancı seyyahlar, bu renk ayrımının aşağılayıcı olduğunu düşünmüşlerdir. Örneğin bir İngiliz seyyah, Hristiyanların giydiği siyah rengin aşağılık sayıldığını yazmıştır (Reyhanlı, 1983: 71).



Osmanlı Devleti'nde giyimle ilgili düzenlemelerin yapıldığı dönemlerde gayrimüslimlerin hâkim unsur olan Müslümanlar gibi giyinme teşebbüsleri dikkat çekmektedir. Bunun aksine, Müslümanların gayrimüslimlere benzer giyindikleri de vaki'dir. Bu durumda "hariçte kefereye mahsus libas giyilmesi" emrolunmaktaydı<sup>1</sup> (MD-6: nr.129).

Osmanlı Devleti'nde, gayrimüslimlerin giyim kuşamlarının niteliğini belirleyen birden fazla sebep bulunmaktadır. Bunlardan biri, hadis ile sabit olan, Müslümanların kâfirlere benzememe mecburiyetidir.<sup>2</sup> Bu mecburiyet, giyim konusunda da farklılaşmayı gerektirmiş ya da farklılaşma temayülünü doğurmuştur. Hz. Ömer zamanında, zimmilerin, giyimleri ile ilgili olarak Müslümanlara benzemelerini önlemeye yönelik tedbirlerin alındığı görülmektedir. Buna göre gayrimüslimler, Müslümanların taktıkları kuşak yerine bellerine kalın iplikten yapılmış zünnâr (kemer, kuşak) takacaklardır. Başlarına da çizgili kalensüve giyeceklerdir. Ayrıca pabuçları iki bağlı olacaktır<sup>3</sup> (Fayda, 1989:173, 178, 181.)

Müslümanların gayrimüslimlere benzemesi, giyimiyle gayrimüslim gibi görünmesinin tehlikelerinden biri, Ebussuud Efendi fetvalarında geçtiği üzere, küfre düşmektir. Örneğin birkaç fetvasında padişahın feth ettiği bir yerde yerleşen Müslümanın kendi memleketine dönmesi icab ettiğinde gayrimüslim topraklardan geçebilmek için kâfir kılığına girmesinin, örneğin Yahudi şapkası takmasının küfür sayılacağı bildirilmiştir (Düzdağ, 1988: 186). Şer'î açıdan bakıldığında, gayrimüslimlere benzenmesini önlemeye yönelik girişimler, kimin haktan, kimin batıldan olduğunu açıkça tefrik etme amacını taşımaktadır.

Ötekine benzememe isteğinin sadece Müslümanlar tarafından gelmediğini de belirtmek gerekir. Cemaatler, kendi kuralları, kendi adetleri ve kendi giysileriyle diğer topluluk içinde kendilerini korumak ve asimile olmamak arzusundadırlar. Bu sebeple giyim konusundaki düzenlemelere aykırı hareket edilmesi münferit bir

<sup>1</sup> (28 Zilkade 986 / 26 Ocak 1579)

<sup>2</sup> "Kim bir kavme benzerse, o da onlardandır." (Ebu Davud, 1419: 319).

<sup>3</sup> Bazı çağdaş müsteşrikler bu uygulamanın anlaşma şartı olmadığını ve uydurma olduğunu iddia etmektedir. Dönem yazarları da tedbirleri sadece güvenlik kaygısıyla karşıdakinin kim olduğunun tanıma amacıyla alındığını ifade etmektedirler. Esasen gayrimüslimlerle ilgili olarak Halife Ömer'e nispet edilen "es,Şurût'ü'l-Ömeriyye veya Ahidname-i Ömer diye bilinen belgenin sonradan değiştirildiği ve onun gerçek uygulamalarının da unutulup gayrimüslimler için zararlı şartların ortaya çıktığı düşünülmektedir. Böyle Hz. Muhammed'e nispet edilen Ahidname-i Nebevîler de bulunmaktadır (Fayda, 1989: s.173, 178, 181).

hadise olmaktan çıkarsa, gayrimüslimler de yetkililere şikâyetle bulunabilmektedirler. İstanbul kadısına hitaben yazılan 976 / 1568 tarihli bir mühimme kaydında bulunan "...Yahûdi taifesinden bazı Rikâb-ı hümayûnuma rik'a sunub libâs bâbında âdet-i kadîme mugâyir telebbüs iderler deyu şekvâ eyleyüb husûs-ı mezbûr görülmek emrim olmağın..." ifadesi bunu göstermektedir (Eroğlu, 1997: 13).

Cemaatlerin ayrışmasının asayişini ilgilendiren ya da kanunların uygulanması kolaylaştıran bir tarafının da olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü her cemaat kendi dini kurallarının getirdiği ya da gerektirdiği tutum ve davranışlar içerisinde bulunmak durumundadır. Dolayısıyla aynı davranış bir dinde beğenilir ve teşvik edilirken, diğer dinde yasaklanmış olabilir. Bu durumda kimin hangi dinden olduğunu anlamak, o davranışın doğru ya da yanlış algılanmasında belirleyici olacaktır. Bu ise beraberinde, gerek Osmanlı yönetiminin, gerekse cemaat otoritelerinin kişiye cezai müeyyide uygulama veya uygulamama kararını belirleyecektir (Bozkurt, 1988: 138-155).

Kitâbu Mesâlih'te giysi yönetmeliğine uyulması hakkında takdim edilen gerekçeler, duruma bir başka açıdan bakmayı sağlamaktadır. Gayrimüslimleri öteki olarak nitelediği anlaşılan risale yazarına göre, sosyal hayatta, çeşitli vesilelerle sürekli karşılaşan farklı cemaat mensuplarının, birbirine karşı tavrı, karşılıklarına çıkanın kimliğini bilme yoluyla belirlenmektedir. Kimliği tespiti en kolay yolu ise dış görünüştür. Bu sebeptendir ki yoldan geçen herkes kim olduğunu açıkça belirten giysiler giymek zorundadır. Burada Müslüman olmayanlara bilmeyerek iltifat edilmesi ve Müslümanlara uygulanması gereken muamelâttan faydalanmalarının önüne geçilmesi için giysilerin farklı olması gerektiği anlatılmaktadır. Çünkü gayrimüslimlere İslâm'ın ve İslâm mensuplarının üstünlüğünü göstermek şer'î bir zorunluluktur<sup>1</sup> (Yücel, 1988: 117).

Bunun yanında giysinin kişinin kimliğini saklama aracı olarak kullanılabilmesi güvenlik endişelerini doğurabilmektedir. 26 Şubat 1556 tarihli bir mühimme

---

<sup>1</sup> "Bir husus dahi budur ki bazı derzî kâfirleri vardır ki kırmızı yelken takye ve kırmızı arakiyyeler giyerler. Müslümanlar bilmezler ki Müslüman midür, kâfir midür bilmeyüb selam virirler, riayet iderler. Günahdur, bunlara dahi yasağ olunsa ki yelken takyelerinin arakiyyelerinin kenarlarına dolayü dizge dikseler veyahut dikilisi siyah çukadan giysünler, gayri reng itmesünler, meğer ki soru ideler."

kaydından anlaşıldığı üzere Müslümanlar kâfir kılığına girip hırsızlık yapmışlardır. Yeniçeri ağası tarafından yakalandıklarında da cezalandırıldıkları görülmektedir. 11Ekim 1583 tarihli bir sicil kaydı ise Acemioğlanı kıyafetini giyip yine bir acemioğlanını yaralayan Murad adlı gayrimüslime dairdir (Ercan, 1990).

Giyim kuşamın farklı oluşundaki en önemli etkenlerden biri ise ekonomik kaygılardır. 28 Safer 976 / 22 Ağustos 1568 tarihinde İstanbul kadısına gönderilen bir hükümde İstanbul'da Yahudi ve Hristiyan erkek ve kadınlarının senceflü? a'lâ çukalar giyerek a'lâ tülbendler sarındıkları, atlas ve kutni ve gayri kumaş kaftanlar ve a'lâ çakşırlar giyindikleri bildirilmektedir. Bunun yanısıra Müslümanlar gibi iç edik, paşamak ve pabuç giymeleri sebebiyle tülbent, çuka, kumaş ve ayakkabının "ziyâde bahaya çıkub bulunmaduğın" açıklanmaktadır. Bu sebeple Yahudi, Hristiyan ve diğer kefereler taifesinin emre göre giyinmesi buyrulmaktadır (MD-7: nr.1966). Bu belgeden anlaşıldığı üzere fazla talebin fiyatları artırması ve Müslümanların gayrimüslimler yüzünden pahalı giyinmek zorunda kalmaları sebebiyle gayrimüslimlerin kaliteli kumaştan giysiler kullanmaları yasaklanmıştır. Fakat bu yasaklamaların tekrarlanması göstermektedir ki aslında bu kural çok sık ihlal edilmektedir. Özellikle müreffeh gayrimüslimlerin, belki de dönemin modasını yansıtan kumaş ve aksesuarlarla birbirine karşı gösteriş yarışına girmesi lüks sayılabilecek malları alıp kullanmalarına sebep olmaktadır. Bu durumda zararlı çıkan Müslümanlar da malın taliplerini azaltarak daha uygun bir fiyat üzerinden alışveriş yapma imkanına kavuşmaktadırlar.<sup>1</sup> Özellikle zengin gayrimüslim tüccarların Müslümanlar gibi giyindikleri, ata bindikleri ve Müslümanlar gibi davrandıkları konusunda Müslüman şikayetlerinin çok olmasında ise ekonomik rekabet hislerinin etkili olduğu düşünülmektedir (İnalçık, 2003: 157).

Sebebi ne olursa olsun gayrimüslimlerin devlet otoritesinin güçlü olduğu ve asayiş probleminin fazla olmadığı dönemlerde ve ekonomik sıkıntıların devlet

---

<sup>1</sup> "Ve Yahud taifesi hod dülbendi hep bunlar pahalı itmişdür. Bunlara yasağ kat'î lazımdur ki kalın Denizli ya Ermenek çalması boyadub giyeler. Ne münasebeti vardır ki bunlar kandehariler ve mermerşahiler sarınalar ve iskarlât çukalar giyeler, karziyeler, Selanikler, muhayyerler kifayet ider, atlas fistanlar giymek anlara lazım mı imiş hatunları bile atlas ya altunlu giymeseler. Nihayet kutni veyahut muhayyer alacalar giyeler. Cemi' kumaşı bahalı iden bunlardır. Bu makule dikilmiş libaslarını hep mezada konlub satılsa Müslümanlar hazır kumaşa çukaya gani olurlardı. Yahudiler dahi çendan incinmezlerdi, 'külli haracdan halas olduk, bu libaslar bize yiter' diler. Zira anlar dahi birbirine nisbeten borca girüb gayretle alâ libaslar giyerlerdi. Şimdi yasak bahanesiyle ol harçlardan halas olub sonra dualar iderlerdi." (Yücel, 1988: 113-114)

müdahalesini sertleştireceği dönemlere gelinmeden önce gayrimüslimlerin giyimlerine yönelik önemli bir tavır alınmadığı görülmektedir. Bu dönemde kesin bir giyim şekli olmamakla birlikte çıkarılan bazı kanunlardan gayrimüslim giyimini çıkarmak mümkün olmaktadır. Örneğin II. Selim zamanında çıkarılan 1568 fermanına göre Yahudi ve diğer Müslüman olmayan halkın kıyafetleri sürmayi yani külrenge ve karaca çuhadan yapılip damgaları kumaş olmayacaktır. İçlikleri boğası yani astandan yapılsa da legendeli olmayacaktır. Burada leğende kaba bir dikiş olduğuna göre dikişin farklı oluşuna da dikkat edilmektedir. Bellerine sardıkları kumaşın değeri 30-40 akçayı geçmeyecek ve pamuk ve ipek karışımı yarıyarıya olacaktır. Başlarına ise ancak pek kaliteli olmadığı anlaşılan Denizli tülbendi sarabileceklendir. Tülbendin uzunluğunun da fazla olmamasına dikkat edilecektir. Ayakkabı olarak da siyah renkli, yassı yüzlü içi astarsız bir çeşit yemeni giymeleri istenmektedir. Bunun içine giyilen ediğin ise sahtiyan denilen kalın deriden değil, ince meşinden yapılması gerekmektedir (Ercan, 1990).

Kadınların Müslümanlar gibi ferace ve başmak giymeleri yasaktır. Fahir ve Bursa kutnusu denilen kumaşlardan elbise giymeleri, çakşır denen şalvarlarının ise gökmavisinden başka renk olmaması gerekmektedir. Başmak yerine kundura veya Şirvani ayakkabı giymelerine izin vardır. Müslümanların giydiği boyundan eteğe kadar yakalı elbise ve arakiyye denen külah giymeleri men edilmiştir. Şayet giyerlerse bunun atlas veya kutnudan olması gerekmektedir (Ercan, 1990).

Ermenilerin yukarıda anlatılan Yahudi giyimiyle aynı özellikteki giyiminin farkı, başlarına fazla olmamak koşuluyla alaca kuşak sarmalarıdır. Ermeni kadınları da Müslümanları gibi ferace giyemeyecek, bunun yerine fahir terlik (başlık) ve siyah veya sürmayi Bursa kutnusu giyeceklerdir. Mavi çakşır, meşin mest ve şirvanî başmak ile bunu tamamlayacaklardır (Ercan, 1990).

Diğer kefere tabir edilenler içinde olmak üzere Rumlar siyah ve sürmayi ferace giyebilecekler, bunun astarı ise saçaklı olacaktır. Bunun altına giydikleri dolama denilen iç elbisenin siyah ve sürmayi Bursa kutnusundan olması gerekmektedir. Kaba dikişli ve ütülü olmamasına dikkat edilmesi istenmektedir. Fahir giyilmesi durumunda siyah ve sürmayi olması gerekmektedir. Bunun yanında kuşak, saçak ve edikleri diğer gayrimüslimler gibidir (Ercan, 1990).

II. Selim'in bundan sonra çıkardığı fermanında ise gayrimüslimlerin uymadığı giyim kuralları üzerinde durulmuş ve yasak getirilmiştir. Buna göre Müslüman halka mahsus üstün kaliteli çukalar ve saçaklı giysiler giyildiği, sipahi ve diğer Müslümanlar gibi sarık sarınıldığı, atlas, kutnu ve diğer iyi cins çumaşlardan kaftanlar ve pahalı çakşırlar giyinildiği, Müslümanlar gibi kaliteli mest ve ayakkabılar ile tülband, çuka ve kumaş giysilerin kullanıldığı belirtilmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere pahalılığa sebep olarak gösterilen bu tür giyimin yasaklandığı ifade edilmiştir (Ercan, 1990).

III. Murad dönemi ise giyim kuşam konusunda daha sert bir tavrın konulması bakımından dikkat çekicidir. Bu döneme kadar muhtesibe verilen giyimle ilgili görevlerin Yeniçeri Ağasına devredilmesi önemlidir. Müslüman halkın ipek giymesinin hatta ipek işletmesinin men edildiği bu ferman yine pahalılığa karşı bir önlem niteliğindedir.<sup>1</sup> Gerçekten de gayrimüslimlerin zenginliği sebebiyle kaliteli lüks kumaşlar kullanmaları, özellikle Yahudiler arasında gösteriş yapmanın aracı olarak elbisenin kullanılması, sık rastlanılan bir durumdur. Yahudi kadınlarının kefenlerinin bile ipekten ve nakışlı olduğu görülmektedir. Bu konudan hahamların da şikâyet ettikleri ve israfı ve gösterişi men eden fetvalar verdikleri bilinmektedir (Ben-Neah, 2005).

1577 ve 1580'de çıkarılan fermanlar birbiriyle hemen hemen aynıdır ancak ikincisi II. Mehmed'e atıf yapması ile diğerinden ayrılmaktadır. Bu fermanlarda Yahudilerin kırmızı ve Hristiyanların siyah şapka giymesi şart koşulmuş sarık sarmaları yasaklanmıştır. Başmak ve bir çeşit cübbe olan kapamaların siyah olması ve astandan yapılması ise tüm gayrimüslimler için ortak bir zorunluluktur (Ercan, 1990). Gelibolulu Mustafa Ali'nin bu yasaktan sonra gayrimüslimlerin soğuk algınlığıyla muzdarip olduklarını belirtmesi yasağa bu kez uyulmak zorunda kalındığını göstermesi bakımından önemlidir.

---

<sup>1</sup>Her hangi bir konuda kıtlık-darlık yaşandığında tedbir alınmasına ilk önce gayrimüslimlerden başlanmasının Müslümanların hakim millet addedilmesiyle ilgisi vardır. Örneğin başkentte et müzayakası başgösterdiğinde gayrimüslimlere et satışının yasaklandığı görülmektedir. Yine Kahve için gayrimüslimlerden okka başına 10, Müslümanlardan 8 akça vergi alınması lüks ürün tüketiminde Müslümanların önceliğine işaret ertmektedir. (Mantran, 1990: 194.) Burada da kumaşlar konusunda kısıtlanacak kesim bu anlayışın doğal sonucu olarak mahkûm millet olan gayrimüslimlerdir.

Yasakların artması ve şiddetlenmesinin sosyo-psikolojik bir tarafının olduğu düşünülebilir. Çünkü 16. yüzyılın sonlarında toplumda karamsarlık, içe dönüş ve dine yönelik eğilimleri gözlenmektedir. Hicrî 10. yüzyılda (1000/1590-1591) kıyametin kopacağına dair inanış ve Osmanlı yazarlarının düşünceleri, hem toplum içinde hem de sarayda karamsar bir havanın esmesine sebep olmuştur. Batı'da Kutsal Roma İmparatoru V. Charles ve Doğu'da Şii Safevî hükümdarlarıyla yaşanan sürekli mücadeleler Osmanlı sultanlarının hak din ve mezhebi savunma misyonunu ön plana çıkarmıştır. I. Selim'in "asrın müceddidi" olarak nitelenmesi de bu misyonu özellikle heretiklerle mücadele bağlamında yerine getirmesiyle ilişkilidir. Devletin bu resmi ideolojisi I. Süleyman'ın "âhir zaman padişahı" addedilmesi ile taçlandırılmışa benzemektedir. Fakat sultana verilen bu mehdici kimlik, sonraki dönem karışıklıklarının da kıyamet alameti olarak değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Siyasi olumsuzluklar, saraydaki karışıklıklar, asayişsizlik ve ekonomik sıkıntıların beslediği bu kıyamet algısının gayrimüslimlere ikişkin tablo ile alakası olduğu düşünülebilir. Bu cümleden olarak 16. yüzyılın sonlarında İslâm olmayanlara karşı müsamahanın azalmış olabileceği iddia edilebilir. Buna padişahların üzerinde etkili olan kişilerin yönlendirmeleri de eklenecek olursa gayrimüslim giyim kuşamı konusundaki bu yasaklar daha anlaşılır hale gelecektir.<sup>1</sup>

Giyim kuşam konusunda belirtilmesi gereken son nokta, Osmanlı uygulamasının kendine has olduğunu bilmek gerektiğidir. Hem kendi döneminde, hemde kendi toplumsal şartlarında değerlendirme yapmak Osmanlı uygulamasının gereksiz yargılanması sorununu da ortadan kaldıracak niteliktedir. Çünkü Osmanlı giyim kuşam düzenlemeleri ne Avrupa'da yaşanan Hristiyan baskısı, ne de 19. yüzyılın ırkçı eğilimleri sonucu ortaya çıkan ötekileştirme ve toplumdaki tecrit etme amacıyla ilişkilendiremeyecek bir boyut taşımaktadır. Osmanlı Devletine gelip sığınmış olan Yahudilerin Batıda baskı altında yaşayan akrabalarına yazdığı mektuplarda dikkat çeken konulardan birinin de giyim kuşam konusunda olması bunu tedvil etmektedir. Bernard Lewis'in kaydettiği bir mektupta Hristiyan ve Müslüman dünyalarını karşılaştıran Osmanlı Yahudisinin "burada paçavralar içinde gezmek zorunda değilsiniz" ifadesi önemlidir (Groepler, 1999: 37).

---

<sup>1</sup> Osmanlı'da kıyamet algısı ve etkileri ile ilgili olarak bkz. Fleischer, 1999.

### 5.3. Meskenleri

Gayrimüslimlerin iskan yerleri ile ilgili olarak İslâm hukukunda net bir kısıtlama bulunmamakla beraber Hz. Muhammed'in "Hicaz'da iki din olmayacaktır." hadisine ve Hayber Yahudileriyle yaptığı anlaşmada istediği zaman Yahudileri buradan çıkartabileceğine dair koyduğu maddeye binaen gayrimüslimlerin kutsal yerlere giremeyecekleri kabulü daha sonraki uygulamalarda göz önüne alınmış gözükmetedir (Bozkurt, 1988).

Osmanlı Devleti'nde ise salt kutsal yerlere yakın oturmaları değil, buralarda Müslümanları varlıklarıyla ve fiilleriyle rahatsız etmeleri üzerine önlemlerin alındığı görülmektedir. Bu cümleden olarak gayrimüslimlerin cami veya mescit etrafında yerleşmeleri, yerleşenlerin ise çıkarılması pek çok belgeye yansımıştır. Bununla ilgili bir örnek de İstanbul (Üsküdar)'da 997 / 1590 tarihinde Çavuş Hayreddin Mahallesi sakinlerinin kadiya başvurmalarıyla kaydedilmiştir. Buna göre mahalleli "...kadimden mahalle-i mezburede Yahudilere mahsus evler olmayub bundan akdem bazı Yahudiler ziyâde akça ile Müslümanların sâkin olduğu evleri alub mescidimiz kurbunda sâkin olub ve bazısı dahi ziyâde kira ile Müslümanların sâkin olduğu evleri kirâ ile alub sâkin olmak ile cema'âtimiz kalîl olduğundan ihrâc olunmaları taleb iderüz..." diyerek mahallelerinden Yahudilerin çıkarılmasını istemiştir (Kaynak, 2010: 43). 23 Ramazan 989 / 21 Ekim 1581 tarihli mühimme kaydında da İstanbul'da Çelebioğlu Mahallesi mescidinin cemaatinin gayrimüslimler yüzünden azalmasına dair endişe dile getirilmektedir. Müslümanlarca meskun olan mescit civarındaki vakıf evlere, yaşanan yangından sonra Yahudilerin yerleşmesinin cemaatin azalmasına sebep olduğu görüldüğünden bunların evlerden çıkarılması istenmektedir ( MD-46: nr.316).

Şikayet ve tahliye istemi sebebiyle olsa da cami yakınındaki evlerde Hristiyanların oturduğunu tedlil etmesi bakımından dikkate değer bir başka belge 8 Rebi'ül-evvel 973 / 3 Ekim 1565 tarihini taşımaktadır. Buna göre Galata'da cami-i kebir'in şimalinde, camiye muttasıl olan Ayasofya evkafından bazı evlerde mirî kafirlerin sakindir. Bunların çıkartılması, evlerin bazılarının satılıp bazılarının mukataaya verilesi emredilmektedir (A. Refik, 1988: 14).

Yine İstanbul'da kale içindeki yedi mescide yakın evlere "akça kudretiyle" sahip olan ve mescitlerin cemaatsiz kalmasına yol açan Yahudilerin evlerinin satın alınması ve kiracı olanların çıkarılması suretiyle gayrimüslimlerden arındırılması talimatı verilmiştir. Yönetim, gayrimüslimlerin evlerini alıp Müslümanlara satarak ve buraya Müslümanları yerleştirerek eski yerleşim düzenini tekrar oluşturmaya çalışmıştır. Burada özellikle evlerin değeriyle alınmasına dikkat edildiği anlaşılıyor çünkü bunun aksi durumun yaşanmaması ve gayrimüslimlerin mağdur edilmemesi konusunun belgelerde vurgulandığını görüyoruz<sup>1</sup> (MD-51: nr.25).

İstanbul (Haslar) kadısına gönderilen bir hükümde de Eyüb Sultan Türbesi civarında ekmekçi, börekçi, yoğurtçu ya da ırgat hiçbir Hristiyanın oturtulmaması, kalabalık olmaları ve alenen eğlence yapmaları dolayısıyla emredilmiştir. Burada emrin defaatle gönderilmiş olması, yasağa uyulmadığının ya da gerekli tedbirlerin alınmasında gevşeklik gösterildiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir (A. Refik, 1988: 53-54).

Gayrimüslimlerin cami etrafında yaşamalarının tümünden yasaklanmadığını İstanbul'da Üsküdar Valide Sultan Cami etrafında oturan Hristiyan, Çingene ve Yahudiler örneğinde görmek mümkündür. Burada oturan ve bundan sonra oturmaya geleceklerin cizyelerini vakıf mütevellisi dışında kimsenin tahsil etmemesine dair emir çıkarılması ise bu halkın cizyelerinin vakıf geliri olarak kaydedildiğine işaret etmektedir<sup>2</sup> (MD-35: nr.634).

"Bazı kentlerde gayrimüslim evlerinin Müslümanlarınkinden daha alçak yapılmasını öngören kurallar da vardı. Gayrimüslimler evlerini ancak belli renklere boyayabiliyorlardı. Ama uygulamada bu tür kurallar sık sık göz ardı edilmiştir." (Faroqhi, 2005: 68) ifadesinde yer alan biçimsel kısıtlamalar ise incelediğimiz dönemde ve bölgede uygulanmış gözükmemektedir. Üstelik bu kısıtlamaların İslâm hukukunda yeri olduğuna dair kesin bir delil de bulunmamaktadır. Bu cümleden olarak İslâm hukukuna göre gayrimüslimlerin Müslümanlarınkinden daha büyük ve yüksek ev yapamayacakları kabulü doğru değildir<sup>3</sup> (Kenanoğlu, 2004: 327). Bazı âlimler Müslümanlar yanlışlıkla kendilerine istiğfar etmesin diye

<sup>1</sup> (7 Şevval 991 / 24 Ekim 1583)

<sup>2</sup> (19 Receb 986 / 1 Eylül 1578)

<sup>3</sup> Ercan, 1990: 122'ye reddiye olarak.



zimmilerin evlerinin üzerinde alamet bulundurmamak zorunda olduklarını söyleselerde (Soykan, 2000: 180), bu klasik İslâm tatbikatı değildir. Müslim-gayrimüslim ilişkilerini ele alan bölümde ele alınan mülk satışıyla ilgili sicil kayıtları esasen evlerin Müslüman ve gayrimüslimler arasında el değiştirdiğini gösterdiğinden aralarında fark olmadığı çıkarımı yapılabilir. Bunun yanında evlerin tarifini de içeren sicil kayıtlarında bu tür bir farkı gösterecek bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak 1580 tarihli bir belgeye göre kale duvarlarını yıkarak üzerinde Müslümanların evlerinden daha yüksek binalar yapan zimmilere engel olunması istenmiştir (A. Refik, 1988: 14).

Sonraki döneme ait bazı fermanlarda zimmî evlerinin 9 zira (6,75 ile 8,10 metre arası) ve Müslümanlarınkinin 12 zira (9 ile 10,80 metre arası) olarak tespit edilmesi gayrimüslim evlerine dair genel bir kısıt algısına sebep olmuş olmalıdır. Burada eğer gerçekten böyle bir uygulama vaki ise “evlerin küçük ölçüsünün tabiatı, toplum inancının sembolü olan camiileri, şehrin önemli yapıtlarını, ufku, dağları ve insanı yücelttiği” anlayışıyla ilgili olmalıdır ki bu hem gayrimüslimleri hem de Müslümanları kapsayan bir anlayıştır. Ayrıca mahremiyet kaygısı ve emniyet ihtiyacı da bu istekte rol oynamış olabilir. Gayrimüslim evleri de Müslüman evleri de genelde tek ya da 2 katlıdır. Evin büyüklüğü daha ziyade gelir seviyesi ile ilgilidir (Kankal, 2000). Ankara’da Molla Veli bin Durmuş’un Abraham veled-i Aman hakkında açtığı Evâhir-i Safer 998 / Ocak 1590 tarihli dava kaydı klasik bir Yahudi evi hakkında bilgi edinmemizi sağlayacak niteliktedir. İki katlı, bir mutfak, bir sofa ve bir odadan oluşan bu evin değeri ise 17 bin akça olarak ödenmiştir (AŞS: nr.168/a6.). Yine aynı Yahudi mahallesinde Zilhicce 997 / Ekim-Kasım 1589 tarihinde satılan bir başka evin ederi ise 8 bin 80 akça olarak kaydedilmiştir. (AŞS: 63/b4) Tereke kayıtları ise kullanılan bazı ev eşyalarının çeşidi hakkında bilgi sahibi olmamızı mümkün kılmaktadır. Ankara’da Cemâziye’l-evvel 998 tarihli bir Yahudi muhallefat kaydında 8 bıçak, 3 alaca kuşak, 2 çapak?, 1 kapaklı tas, 1 tepsi, 1 ayna, 1 köhne bez gök kuşak, 1 köhne kilim, 2 kilim, 1 Osmanî kilim vs. dikkat çekmektedir. Ayrıca burada 2 merkebin varlığına tesadüf ediyoruz (AŞS: 352/b3).

Ortaçağ Anadolu şehirlerinde hâkim olan insanların kendi sosyal sınıflarına uygun evlerde yaşamaları, sultan ve meliklerin evlerinin, devlet ricalinin evlerinin, yönetilen halkın temsilcilerinin evlerinin ve zanaat erbabının evlerinin başkentte

birbirinden farklı ihtişam derecesine sahip olmaları durumu (Akdağ, 1999: 15), Osmanlı şehirlerinde de az ya da çok mevcut addedilebilir ancak belirtilmelidir ki farklı statüden ve dinden insanların evleri için mekânsal olarak ayrışma söz konusu değildir. Mahalle yerleşimi konusunda da ilgisine binaen değinildiği üzere gayrimüslimlerin Müslüman komşuları ile yan yana yaşadıkları, mahkemeye intikal eden davalardan anlaşılmaktadır. Evasıt-ı Cemâziye'l-âhir 998/Nisan ortaları 1589 tarihinde Ankara'nın Hacendi Mahallesinden Menteş veled-i Solomon adlı Yahudi, komşusu el-Hac Ahmed'in taarruzundan dolayı mahkemeye başvurmuştur. Menteş kendi evinin duvarı üzerine bir oda daha inşa edince Hacı Ahmed ile aralarında anlaşmazlık çıkmıştır. Müslümanlar huzurunda yapılan keşifte evinin önünün kapandığını iddia eden Hacı Ahmed'in doğru söylemediği, aralarından yol geçtiği ve Menteşe müdahale edemeyeceği kayd altına alınmıştır (AŞS:223/ b1). Bu belge, evlerin yakınlık nispetini göstermesi yanında, gayrimüslimlerin evlerinde değişiklik yapmasına başkasına zararı dokunmadıkça karıştırılmadığını göstermesi bakımından da önemlidir. Anlaşıldığı kadarıyla kendi meskenleri bahis konusu olduğunda gayrimüslimlerin ayrıca bir izne ihtiyaçları olmamaktadır.

Çankırı'dan bir örnek de 17. yüzyıla ait olmakla birlikte, genel için kabul edilebilir görülmektedir. Buna göre, Alacamescid Mahallesi'nden Seyyid Halil, Papaz Sürmeli ile avlularının bitişik olduğunu, papazın duvarı üzerine saçak ihdas ettiğini ve kendisine zararı dokunduğunu bildirerek şikâyette bulunmuştur. Saçağın yıkılması kararı ile sonuca bağlanan bu mesele, meskenlerin yerleri ve durumları hakkında bilgi vermektedir. Çünkü bir gayrimüslim din görevlisinin evi ile Müslümanın evinin bitişik olabildiğini göstermektedir (Kankal, 2000).

Evâhir-i Safer 998 / 29 Aralık 1589-7 Ocak 1590 tarihli bir belgede Ankara'da Hüseyin Çelebi Vakfı'ndan 17 bin akça borç alan Abraham veled-i Aman? borcunu ödeyemediğinden, Yahudi mahallesindeki evini kaybetmiştir. Vakıf mütevellisi Molla Veli bin Durmuş'un dava gerekçesi, borcu yüzünden kaybettiği evinde kiracı durumuna düşen Abraham'ın 23 bin akçayı bulan kirasını ödememesidir. İki katlı bir oda bir sofa ve bir tabhaneden oluşan bu evin vakıf mülkü haline gelmesi Müslümanların Yahudi mahallesinde mülk sahibi olabildiklerini göstermesi bakımından önemlidir (AŞS: 168 /a6).

Ev tipi konusunda karşımıza çıkan bir örnek Yahudilerin birarada oturdukları Yehudhane veya Yahudihane adı verilen binalardır (Pakalın, 1983: 601). Bunlar bazı kaynaklarda “Çıfit hanı” olarak geçen fakir Yahudilerin kaldığı binalar olmalıdır (Benbassa, Rodrigue, 1993: 126). İstanbul askerî kassamına ait tereke kayıtlarında iki Müslümanın sahip olduğu gayrimenkuller arasında Yehudhanelerin bulunması, ilginçtir. Mustafa Efendi bin Mahmud’a ait olan Yehudhanenin değeri 70 bin akça iken, Süleyman Ağa bin Selim’e ait olanın değeri 250 bin akça olarak tespit edilmiştir (Öztürk, 1995: 167-168). Bursa’daki Yahudilerin bir kısmı da vakıf odaları olan Yahudhanelerde barınmaktadır. 986 / 1578-1579 tarihli sicil defterine göre, Karaçelebizade Müftü Abdülaziz Vakfı’nın kale dibinde, güneyi kale duvarına bitişik 8 odadan müteşekkil Yehudhanesi bulunmaktadır. Bunun 1500 akça mukataalı zemini ise Şeyh İlahi Vakfı’na aittir (Başol, 2008: 68). Bu kayıtlardan anlaşılmaktadır ki, özellikle Yahudiler arasında kiracı olarak yaşayan ve muhtemelen refah seviyesi iyi olmayanlar da bulunmaktadır. Bu tür evlerin varlığı, özellikle İstanbul ve Bursa için çalışmaya gelen bekârları işaret etmekte ve aynı zamanda nüfusun hareketli olduğunu da göstermektedir. Ayrıca gayrimüslim varlığının bazı Müslümanlar için bir gelir kapısı addedildiği, Yahudhane kiralamak yoluyla para kazanmanın Müslümanlar için hiç de abes görülmediği değerlendirilebilir.<sup>1</sup>

Bazen Müslümanları rahatsız ettikleri takdirde gayrimüslimlerin evlerinden çıkarılmalarına dair -nüfusun hareketliliği bahsinde de anlatıldığı üzere- birçok örnek bulunmaktadır. Gayrimüslimlerin evlerini boşaltarak başka yere nakledilmeleri, herhangi bir rahatsızlığın sonucu da olmayabilirdi. Örneğin yapılması planlanan bir cami ve imaret olduğunda, gerekliyse bölgedeki yapılar ortadan kaldırılıp yer açılması gerekirdi. Böyle bir duruma Tarih-i Selanikî’de rastlıyoruz. Buna göre valide sultanın Emin İskelesinde yaptıracığı cami, imaret, ribat ve hayrat için gereken miktarda Yahudi evlerinin alınarak yıkılması ve yerlerinin boşaltılması söz konusu olmuştur (Selanikî, 1999: 723).

---

<sup>1</sup> Özer Ergenç, şehirde kiracılara, bir başka yerden gelenlere ilişkin kayıtlara rastlanmasını, Osmanlı toplumunda yer değiştirmeye müsaade olduğunun göstergesi olarak kabul etmektedir. İstenilen koşullara uyulması ve yükümlülüklerin yerine getirilmesi ise genel şarttır (Ergenç,1980).

Evlerin içine hamam yapılmasına izin verilmeyişinin ise mahallenin fazla su sarfiyatını önlemekle alakası olduğu gibi, hamamlara gelenlerden gelir elde edilmesi isteğiyle de bağlantısı düşünülebilir. Çünkü çeşitli faydalar gözetilerek yapılan işlerde, avantajlı olanın daima Müslümanlar olmasına dikkat edilmektedir. Aynı şekilde bir zarar söz konusu olduğunda da en az zararı Müslümanların görmesine çabalayan ve öncelikli olarak gayrimüslimleri hedef alan uygulamalara tesadüf edilmektedir (Ortaylı, 1974).

Diğer taraftan ihtiyaç sahiplerine yardım konusunda Müslim-gayrimüslim denmeden gerekenin yapıldığı da görülmektedir. "...sâhibü'l-hayrât ve'l-hasenât sultan hazretlerinin fermân-ı şerîfleriyle tevzi' olan yerlerden...ile mahd'ud olan arz-ı hâlîye tû'lu 25 zirâ, arzı 20 zirâ olmak üzere iş bu hâmil'u'l-hâzel kitâb alton binti ? zimiyyeye ev binâ eylemek için sâhib'ül-hayrât ve'l-hasenât cânib-i şerîfelerinden izn-i emr virülüb kibel-i şer'den harc-ı temessük taleb eylemeğin elinde olan tezkire mûcebince hükm olunub..." şeklinde verilen 990 / 1582 tarihli İstanbul (Üsküdar) sicil kaydı, ihtiyaç sahibi bir zımî kadına ev yapılması için III. Murad'ın emri ile ödenek ayrılmasına dairdir (Kaynak, 2010: 147).

#### **5.4. Sağlık ve Beslenme**

Yukarıda ilgisine binaen anlatıldığı üzere Osmanlı Devlet'inde gayrimüslim evlerinde hamam bulunmasına izin verilmemiş ve gayrimüslimlerin temizlik ihtiyaçlarını umumi hamamlardan gidermesi uygun görülmüştür. Bu durumda Müslümanlarla aynı hamamı kullandıkları ve/veya hususi hamamlara sahip oldukları bilinmektedir. Evliya Çelebi, İstanbul'daki hamamların vaziyetini anlatırken, her grubun ayrı hamamı olduğunu söylemektedir. Bu meyanda mülhidlere Çukur Hammam, Ermeniler'e Samatya Hammamı, Uruhlara Fenerkapusu Hammamı, Yahudilere Çıfudkapusu Hammamı tahsis edildiğini söylemektedir (E.Çelebi, 1996: 136-137). Bu şekilde hususi hamamların kurulmuş olması, Osmanlı şehirlerinin hepsinde görülen bir özellik değildir. İstanbul'da gayrimüslim nüfusun fazla olması veya başkent olması dolayısıyla kamu hizmetleri konusunda daha iyi imkanların bulunması bu uygulamaya imkan vermiş olabilir. Diğer şehirlerde ise, muhtemelen nüfus potansiyeliyle ilgili olarak hamamların ancak belirli zamanlarda gayrimüslimlere tahsis edilmesi daha yaygın bir uygulamadır. 16. yüzyıldan sonraki bir tarihe ait olmakla birlikte, genel Osmanlı

klasik düzenine örnek olarak verilebilecek bir sicil kaydından, kefere kadınlarının Adapazarı hamamına Cumartesi günleri gittiği, Müslüman kadınlarının o gün hamama gitmedikleri ifade edilmiştir. Bu kayıta, hamamcıların esvabı (peştemali) pak etmesi, Müslüman esvabını kefereye vermemesi, Müslüman ile kefere esvabının birbirinden ayrı tutulması tenbihlerinin yer aldığı görülmektedir. İhtisab kanunnamelerinde de gayrimüslimlere verilen fotanın (peştemalin) Müslümanlara verilmemesi ve gayrimüslimlerin fotasının ayrıca alameti bulunması konusunda tembihler olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda ele alınacak bir konu da gayrimüslimlerin Müslümanlarla aynı berberlere gitmesidir. İhtisab kanunnamelerinde berberlerin, gayrimüslimlerin ve uyuz kimselerin başını traş ettikleri ustura ile Müslümanların başını traş etmemeleri gerektiği vurgulanmıştır (Kankal, 2004: 179).

Osmanlı Devrinde gayrimüslimlerin hastahanelerden ücretsiz sağlık hizmeti aldığı görülmektedir. Daha 14. Yy'ın sonlarında Bursa'ya uğrayan Johannes Schiltberger, şehrin 8 hastanesi olduğunu ve burada Müslüman, Hristiyan ve Yahudi olduğuna bakılmaksızın bütün fakir insanlara bakıldığını belirtmiştir (Kayhan, 2010).

II. Mehmed'in İstanbul'u imar faaliyetlerinin içerisinde, evine doktor çağırılmayan ve ilaç satın alamayanlar için yaptırdığı hastaneye ek olarak biri kadınlar diğeri gayrimüslimler için hastane yaptırmış olması konumuz açısından önem taşımaktadır. Bu hastanelerin masrafları vakıf tarafından karşılanmaktadır. Ayrıca doktorlar haftada bir kez hastaları evlerinde muayene ederek ilaç dağıtmaktadır (İnalçık, 2003: 150).

Osmanlı'nın diğer bütün unsurları gibi gayrimüslimler de zaman zaman salgın hastalıklar sebebiyle hükümlere konu olmuşlardır. Bunlarda dikkat çekici noktalardan biri yaptıkları işlerin aksaması veya aksama ihtimali sebebiyle devletin duruma el koyması ve yerlerini değiştirmeleri hususunda müdahil olmasıdır.<sup>1</sup> Devletin ekonomik olarak zarar uğramaması çok önemli bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer nokta yine aynı gerekçe ile vergi veren nüfusun

<sup>1</sup>MD-36: nr.738 (27 Rebi'ü'l-ahir 987 / 23 Haziran 1579) ve ilkinde uyulmadığı için tekraren yazılan hüküm: MD-36: nr.554 (16 Ramazan 988 /25 Ekim 1580): Selanik'te çuha işleyen Yahudilerin taun gerekçesiyle dağılması üzerine yine işlerini yapmaları şartıyla izin verilmesine dair belge örnek verilebilir.

yönetimce takibi ve sayıları azalmışsa yeni bir tahrir ve vergilendirme düzeni yapılmasıdır. Devletin salgın hastalık durumlarında aldığı önlemler de, yine gayrimüslimleri kapsayacak şekilde belgelerde yerini almıştır. Yerel yöneticilere, hastalık sebebiyle ölmüş olanların ihracı için emir verilmesi buna örnek olarak gösterilebilir<sup>1</sup> (MD-43: nr.548).

Yeme içme bağlamında gayrimüslimlerin tercihlerini belirleyen en önemli sebep dindir. Kendi dini kurallarının emrettiği veya yasakladığı yiyecek ve içecekleri tüketmelerindeki tercihleri, kendi dinlerine olan bağlılıklarını gösterme yanında, cezai işlemlerden de sakınma bakımından önem taşımaktadır.

Bunun yanı sıra örf ve adetler ile yaşam tarzı bu tercihlerde etkili olmaktadır. Ayrıca, maddi durumlarının da gayrimüslimlerin yiyecek ve içecek tercihlerini etkilediğini düşünmek yanlış olmaz.

Yeme-içme alışkanlıklarının yerleşimi etkilediğini gösteren bir örneği Mantran'ın eserinde görmekteyiz. Mantran, gayrimüslimlerin kendi damak tatlarına uygun yiyecek buldukları yerlere yerleştiklerinden bahsetmiştir. Buna da Rumların karides sevmesini örnek göstermiştir. Tabi ki bu yerleşim, karidesin sadece tadı değil, daha da fazla olarak parasal getirisiyle ilgili olmalıdır. Çünkü karides avcılığının iltizamda olduğunu, Osmanlı yönetiminin bunu vergilendirdiğini görüyoruz. Sonuçta bu ticaretin karidesin yemek olarak sevilip tüketilmesinin getirisi olması, yeme-içme kültürünün ekonomik değerine işaret sayılabilir (Mantran, 1990: 67). Gayrimüslimlerin şarap tüketimi de bu konuda ele alınabilir. Osmanlı Devleti'nde içki emininin bulunması gayrimüslimlerin dini ve kültürel özelliklerine saygı duyulduğunun göstergesi olarak alınabileceği gibi ekonomik çıkarlar bahis konusu olduğunda üretim ve ticarete konu olan malın dinî sakıncasına bakılmadığının delili olarak da alınabilir. Aslında vurgulanması gereken nokta, adalet anlayışıyla alakalı olarak Osmanlı Devleti'nin tebasının ihtiyaçlarının teminini sağlayan himayeci tutumunun Müslim-gayrimüslim ayırmadan tüm halkı kapsamasıdır.

Matran'ın söylediğine göre, Rumların ve Yahudiler, kendilerine uygun iş imkanlarının olduğu yerlerde yerleşmekte ve hemen ardından meyhaneler

---

<sup>1</sup> (16 Ramazan 988 / 25 Ekim 1580)

açılmaktadır. Meyhanenin açılması ise daha fazla nüfus celbine sebep olmaktadır(Mantran, 1990: 67). Bu bilgiyi meyhanelerin yıkılması ve kapatılması kararının gerekçelerinden saymak mümkündür. Çünkü daha önce de çeşitli vesilelerle bahsedildiği üzere şehirlerin iaşesi ve altyapı meselesi yönetimin gözünde önemli bir endişe sebebidir (Ortaylı, 1974).

Hristiyanların Müslümanlardan farklı olarak, tükettikleri en dikkati çekici yiyecek, domuz etidir. Domuz eti tedariki konusunda özellikle İstanbul ve Galata Rumları'na başvurulduğunu, seyyahlar anlatmaktadır (Çetin, 2010). Osmanlı Devleti'nde Hristiyan nüfusun yoğunluğu dikkate alınırca, domuz tüketiminin fazlalığı da ortaya çıkar. Bu durumda Osmanlı yönetimi, domuz üzerinden de vergi almıştır. "Bojik" veya "bujik" domuz salhanesi anlamına gelmektedir. Bojikte kesilen her domuzdan, 2 akça resim alınmaktadır. Bundan başka ormanlarda ve ovalarda otlatılan ehil domuzlardan da "resm-i henazir" veya "resm-i canavar" adıyla vergi alınmaktadır (Çağatay, 1947: 493).

Rumların tükettikleri besinlerin içinde deniz mahsulleri de önemli yer tutmaktadır. 1700'de Bursa'da bulunmuş bir seyyahın verdiği bilgiler, Rumların balıkçılıklarına dair fikir vermektedir. Yazar, şehrin yerlisi olan bir Rumla birlikte Uludağ'da balık tuttuğundan bahsetmektedir. Ayrıca yine seyyahların notlarından anlaşıldığına göre, Bursa'da yenebilecek yemeklerden biri zeytinyağlı havyardır ve bunu ancak Rumlar sevmektedir (Lowry, 2004: 35, 52). Batı Anadolu'da da havyarın besin maddeleri arasında yer aldığı bilinmektedir. 16. yüzyılda bu bölgeyi ziyaret eden seyyahlar, çok gelişmiş bir havyar ticareti yapıldığını ve bu işte Rumların çalıştığını görmüşlerdir. Efes-Kuşadası yolunun yarısında bulunan çayda, Rum kayıkçıların avladıkları mersin balığının havyarlarını alan Rumlar, bunlarla bir tür sucuk yapmaktadırlar. Çok ince bağırsaklara doldurarak ve ardından duman üstüne tutup tütsüleyerek yaptıkları bu sucukları yemek istedikleri zaman, parça parça kestiklerini de öğreniyoruz. Rumların bu balığı ve adına "seche" dedikleri bir başka balığı çok katı tuttıkları oruç zamanında yedikleri de seyyahların notlarından anlaşılmaktadır (Pınar, 2001).

Yahudilerise, kaşer yani helal yiyecekleri yeme gereksinimi yüzünden hem Müslümanlardan, hem de Hristiyanlardan sakınmaktadırlar. Evliya Çelebi'nin, Müslümanların say yağı yemelerinin aksine, Yahudilerin asla bunu yemeyip "şîr-i

revgan”, yağı yani zeytinyağı tükettiklerini belirtmesinden de anlaşılacağı üzere, Yahudiler dinen kendilerine yasak olan yağı yememektedirler. Yedikleri yemeklerine katılan malzemenin, dinlerine göre helalliğinden emin olmak için, bazı dükkan ve imalathanelerde gözcü bulundurmaktadırlar (E.Çelebi, 1996: 231, 253).

Evliya Çelebi, İstanbul’da esnaf alayında, Yahudi meyhanecilerin ayrı bir grup olarak temsil edilmesinin sebebini açıklarken, Yahudilerin içki içme pratiklerini de anlatmıştır. Seyyah, gıda ürünlerinde olduğu gibi, şarabı da her yerden ve herkesten alıp tüketmeyen Yahudilerin, kendi meyhanelerinin olmasını esas bu sebebe bağlamaktadır. Ona göre, Yahudi meyhanecileri de diğerleri gibi çok kazanmaktadır (E.Çelebi, 1996: 316).

Müslümanlar açısından, gayrimüslimlerin meyhaneleri çoğunlukla huzursuzluk kaynağıdır. Yahudi meyhanelerinin ref edilmesine dair 1572 tarihli bir hüküm, Bursa’da vakıf odalarında kalan Yahudilerin mahalle içinde açılan meyhanelerde fıska u fücür ettiklerini ve mahalle halkını rahatsız ettiklerini göstermektedir. Yahudilerin bu halleri, meyhanelerin kapatılmasına ve bundan sonra mahalle arasında meyhane açılmasına izin verilmemesine dair kararı ortaya çıkarmıştır<sup>1</sup> (MD-18, hüküm 231).

## **5.5. Bazı Kısıtlamalar ve Cezaî Konular**

### **5.5.1. Silah taşıma ve ata binmeleri**

Gayrimüslimlerin zimmet hukuku çerçevesinde kısıtlandığı alanlardan biri, binek kullanmalarına dairdir. Hz. Ömer’e atfedilen anlaşma maddeleri içerisinde giyim yanında, bineklerle ilgili maddelerin de yer alması, daha sonraki uygulamalara meşruiyet kazandıracak bir durumdur. Ancak Osmanlı uygulamasında yalnız dinî gerekçelerle değil, ağırlıklı olarak pratik gerekçelerle kısıtlamaya gidildiği unutulmamalıdır. Hz. Ömer zamanında konduğu iddia edilen bu kurallar, gayrimüslimlerin atlarının önündeki tümseğın tahtadan yapılması ve kadınlarının cins develere binmemeleri hakkındadır (Fayda, 1989: 173).

---

<sup>1</sup> (17 Şaban 979 / 4 Ocak 1572).



Silah taşıma konusunda da gayrimüslimler için kısıtlamalar getirilmiştir. Fakat silah taşıma sınırlamasının tek muhatabı gayrimüslimler değildir. Aslında Hristiyan veya Müslüman ayrımı yapılmaksızın, reaya için her hangi bir surette silah taşımak yasaklanmıştır (İnalçık, 1989). Ancak çeşitli şekillerde askerî sınıfa dahil olanların, örneğin Ankara'daki zenberekciyân taifesinin veya diğer kale muhafızlarının silahlanması doğaldır.

Hüdavendigâr Sancakbeyi'ne gönderilen, 8 Zi'l-ka'de 975 / 5 Mayıs 1568 tarihli bir hükümde, reaya taifesinin elinde bulunan tüfeklerin İstanbul'a gönderilmesi için çıkarılmış önceki emre binaen, Hüdavendigâr Sancağı'ndan toplanan 36 vezne tüfeğin gönderildiği kaydedilmiştir. Bundan sonra da reaya elinde "simden girü"sünün men edilmesi ve emre muhalefet edenlerin İstanbul'a gönderilmesi buyrulmaktadır (MD-7: nr.1272). Burada bahsedilen yasaklar, ateşli silahlara dair olup bunun dışındakilerin kullanılabileceği anlaşılmaktadır.

10 Rebi'ü'l-'ahir 986 / 16 Haziran 1578 tarihinde Bursa kadısına gönderilen bir fermanda, bir Yahudi'nin, bir Müslüman çocuğun ölümüne sebep olmasından bahsedilmektedir. Kadı'nın mektubuna göre, Bursa Yahudilerinden olan Şalamun adlı "mel'un", sipahi tarzı Arap üzengisi ve Çerkes mahmuzuyla ata binip çığneyerek, annesinin kucağında giden 3 yaşındaki oğlan çocuğunu öldürmüştür. İddaiaya göre, bu kişinin ayrıca, bir karısını da öldürüp evinde gömdüğü, öğrenmeden verdiği ifade ile sabittir. Müslüman halkın da, Şalamun denilen bu adamın bu tür bazı fesad işlerini duyduklarını ifade ettikleri bildirilmiştir. Divanda verilen karar, eğer bu anlatılan suçların üzerinden 15 yıl geçmemişse teftiş edilmesi ve bu kişinin şer'le lazım gelen şekilde cezalandırılması yönünde olmuştur (MD-34: nr.462). Bu belgeye göre, Yahudilerin ata binebildikleri, insanlara zarar verebilecek techizat kullandıkları ve yolda Müslümanlardan çekinmeden, hem de at üzerinde gidebildikleri görülmektedir. Bunun münferit bir olay olduğu düşünülse bile, bu tür bir olaya yol açabilecek imânın, bu Yahudi tarafından elde edilmesi ilginçtir. Zaten aynı defterin aynı tarihli bir sonraki hükmü göstermektedir ki, genel olarak Yahudi taifesi içinde, "tarz-ı sipahi Arap üzengisi ve Çerkes mahmuzu ile yarar atlara binip gezme" yaygındır. Bunların bu esbâb ile fitne ve fesat işledikleri şehir halkınca haber verilmiştir. Sonuçta bunların ata binmemesi ve atla şehirde dolaşmaması emredilmiştir.

### 5.5.2. Köle edinmeleri

Gayrimüslimlerin kökenleri ne olursa olsun köle edinemeyeceklerine dair kural, Memlûk devrine kadar gitmektedir. Bunun sebebi, kölelerin odalık olarak tasarruf edilmeleri halinde doğacak çocuklarının İslâmiyet'ten başka dine geçebileceklerine dair duyulan endişedir. En önemlisi, köle edinmek bir statü sembolüdür ve zımmilerin köle sahibi olamamaları, lüks kumaş giymelerinin yasak oluşundaki mantıkla aynı olarak, "mahkûm millet" oldukları ve asla hâkim millet olan Müslümanlar gibi davranamayacakları vurgusu için önemlidir (Ben-Neah, 2005).

İhtida konusunda da ele almayı uygun gördüğümüz mühimme kayıtlarının çok oluşu, aynı yere mükerreren gönderilmiş olması, uygulamanın yaygınlığına işaret sayılabileceği gibi, kanuna uyulması konusundaki gevşekliğe de delil gösterilebilir. Kanuna riayet edilmemesine biçilen cezanın ağırlığı da gayrimüslimleri köle edinmekten alıkoyamamıştır. İstanbul kadısına gönderilen bir fermanda Yahudi ve Hristiyanlara, yeni Müslüman olmuş ya da mühtedi olabilecekken satılmış esirlerin, kölenin efendisinin dinini benimsemesi kuvvetle muhtemel olduğundan, gayrimüslimlere verimemesi, buyrulmuştur. Bunun aksine davranan esir tüccarlarının, küreğe mahkum edileceği de bildirilmiştir. (A.Refik, 1988: 50). Köle tüccarlarının arasında, çok sayıda Yahudi bulunduğu, bu ticaretin oldukça fazla kazandırdığı iddia edilmektedir (Mantran, 1991: 113). Ancak, bu konuda değerlendirme yapabilmek için, daha fazla belgenin incelenmesi gerektiği açıktır.

Gayrimüslimlerin maruz kaldıkları yasakların, ne sebeple, hangi şartlarda konulduğu önem taşımaktadır. Genel bir yargıyla gayrimüslimlerin birşeyi yapmalarının yasak olduğunu söylemek doğru değildir, zira bunun birçok istisnaları bulunmaktadır. Örneğin tüccarlar ve devlet kademesindeki üst düzey gayrimüslimler, oldukça rahat davranabilmiş, zımmi hukukunu delerek Müslümanlar gibi davranmalarına müsaade edilmiştir. Bu cümleden olarak, en azından bazı gayrimüslimlerin, zımmi tebaya yasak olan sakal bırakmak, hizmetkar ve köle tutmak, ata binmek, gibi müsaadeleri aldıkları görülmektedir (Orhonlu, 1989).

### 5.5.3. Cezaî konular

Hristiyan ve Yahudilerin dinî liderlerinin ceza verme konusunda çok kısıtlı yetkileri bulunmaktadır. Hristiyan patrikler ve metropolitler kendi dinî kurallarına göre suçluları tutuklayabilmekteydiler. Bunun dışında kilise hizmetlerinden ihraç etme, cenaze definlerini reddetme gibi belli cezalara da çarptırabilmekteydiler. Kilise vergilerini vermeyenlere ise cemaat liderlerince saç kesme cezası verilebildiği bilinmektedir. Ancak bu kararların şer'î mahkemece bozulması sıradan halkın lehine olmak üzere cemaat liderlerinin yetkilerinin kendilerine verilenden de az tutulduğunu göstermektedir (Heyd, 1973: 222).

Yahudiler için de bu durumun geçerli olduğu, hatta Hristiyanlar gibi bir teşkilatlanmaya sahip olmadıklarından bunun etkisinin daha da az olduğu iddia edilebilir. Yönetimin, cezaî meselelerde üstünlüğüne işaret eden bir örnek Yahudiler için verilebilir. Dini kuralları çiğnediklerinde Yahudilere liderlerinin isteği üzerine Osmanlı yetkililerince dayak cezası verilebilmektedir. Gayrimüslimlerle ilgili bazı davaların ise sıradan mahkemelerde değil, doğrudan divanda görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Yahudilerin kan iftirası suçu ile suçlanmalarına dair davaların özel bir yeri vardı. Ayrıca, İslâm'a sövme, ihtidadan cayma gibi konularda çok hassas davranılmakta ve bu konular divanda özel olarak görüşülmekteydi (Heyd, 1973: 251).

Mahkemelerde yeminin çok önemli bir yeri olduğu malumdur. Müslümanların Kur'an üzerine, Hristiyanların İncil ve Yahudilerin Tevrat üzerine yeminleri esastır. 17. yüzyıl seyyahlarının birinin anlatımına göre, yemin işleminden önce ellerin yıkanmasına dikkat ediliyor, sol el kitabın altında kalacak şekilde, üstüne sağ elin basılması ile yemin edilmektedir. 15. yüzyılın sonları ile 16. Yüzyılda, mahkemelerde, yeminden dönme ve yemin etmekten vazgeçme (yeminden nükul) olaylarına sık sık rastlanmaktadır. Bunun sebebinin, yalan beyanda bulunmanın cazasının olması ve kuvvetli şahitlerin varlığı sebebiyle muhtemelen yalanın ortaya çıkacak olduğunun düşünülmesidir (Heyd, 1973: 252).

Gayrimüslimlerin çok yüksek para cezalarıyla cezalandırılması nadir görülmektedir. Özellikle yıkık kiliselerin tamir edilmesiyle ilgili olarak yüksek para cezaları gündeme gelmektedir. Örneğin yıkık mabetlerin tamir edilmesi sırasında

orijinal yapıya sadık kalınmaz, tek bir taş bile eklenecek olursa sorumlular 10bin akça para cezasına çarptırılıyorlardı. Yapıyı 1 veya 2 karış genişletme görülmesi halinde ise 40bin akçalık bir para cezası uygulanmaktaydı (Heyd, 1973: 284).

Cezanın boyutu konusunda Osmanlı devletinin her yerinde geçerli tek tip bir uygulama bulunmamaktadır. Bazı bölgelerde aynı suç için para cezasının Müslümanlarınkinin yarısı kadar verilmesi, tazir cezasında ise Müslümanlara uygulananın yarısı kadar değnek vurulması uygulamasına rastlanmaktadır. Bazı eyaletlerde ise gayrimüslimler ve Müslümanlar arasında böyle bir oranın bulunmadığı ya da kanunnamelerde belirtilmediği görülmektedir. Bu durum kalabalık nüfus veya refah düzeyinin yüksekliği ile ilgisi olabilir. Ayrıca yer yer para cezası uygulanırken suçluların ekonomik durumlarının da gözetildiği belirtilmektedir. Örneğin II. Bayezid kanunlarında, cezalarda böyle bir indirimle gidilmesi “ta ki haraç-güzarlar zayi olmaya” şeklinde gerekçelendirilmiştir. Para cezasının miktarının belirlenmesinde, cezanın uygulanacağı bölgenin has ya da vakıf olmasının da etkili olmuş olabileceği görüşü ileri sürülmüştür. Bunun, para cezasının yüksek tutulmasının cizyenin verilememesi ihtimalini doğurması endişesiyle alakalandırıldığı görülmektedir (Heyd, 1973: 287-289).

Osmanlı kültüründe ve hukukunda iftira önemli suçlardan biridir. Bu bağlamda iftiraya uğrayanı korumak, iftira edeni cezalandırmak devletin hükümlerinden izleyebildiğimiz uygulamalardır. Bazı kasaplara iftira ettiği sabit olan bir zimmiyenin sürgün edilmesi dikkat çekicidir<sup>1</sup> (MD-36: nr.487).

Toplum içinde şiddet uygulanmasından kadınların muzdarip olduğu durumlar gayrimüslimler arasında da vuku bulmaktadır. Bu durumda kadınların şikayet haklarını kullanmalarının önü açıktır. Ankara’da Zilhicce 997/Ekim-Kasım1589 tarihinde Yahudi bir kadının şikayeti ile bu tür bir dava görülmüştür. Kıymet binti Şarbek? adlı zimmiye, Safir veled-i Yakob’tan beni dövdü diye şikayette bulunmuş ancak delil gösteremediğinden dava düşmüştür. Bunların karı koca olup olmadıkları ise belgeden anlaşılamamaktadır (AŞS: 60 /a2).

---

<sup>1</sup> (15 Safer 987).

#### 5.5.4. Sosyal ilişkileri

##### 5.5.4.1.Cemaat içi ilişkiler

Daha önce de çeşitli vesilelerle ifade edildiği üzere Osmanlı Devleti dine göre gruplaşmayı teşvik etmiştir. Cemaatler de hep birbiriyle dirsek teması sağlayacak biçimde gruplaşmıştır. Bu cemaat aidiyeti ruhu, insanların hep birlikte mahalle değiştirmelerinde de açıkça görülmektedir. Cemaat içinde birlik duygusunun diğerlerinden ayrı mahallelerde oturma isteğini ortaya çıkardığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Gerçekten de Rumların Ermenilerin ve Yahudilerin ayrı ayrı mahalleler teşkil edecek şekilde yerleşmiş olması belgelerin tanıklığıyla ortaya çıkmaktadır.

Cemaatlerin aynı din grubu içerisinde alt gruplara ayrılmaları bir Rum ve Ermeni'yi aynı paydada düşünmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak diğer dinden olanlarla bir problem yaşandığında Hristiyanlık çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutulabilirler. Cemaat üyelerinin hemen her konuda dayanışma içerisinde oldukları görülmektedir. Birbirine yakın kişilerin kefilliği, mülk alıp satmaları, aralarında borç alıp verme ilişkisinin bulunması gayet doğaldır. Bunun yanısıra evlilik ilişkileri de çoğunlukla aynı cemaate mensup bireyler arasında gerçekleşmektedir. Osmanlı yönetimine karşı sorumlulukların yerine getirilmesi noktasında ise yine cemaat bilinci ile hareket edilmekte ve cemaat lideri ve etrafındaki kadrosunun sevk ve idaresinde işler halledilmektedir. Bu cümleden olarak, mahalle kethüdasına sahip olmak, temsil edilme ve işlerin halli hususunda önem arz etmektedir. İstanbul (Üsküdar)'da Maltepe Karyesi sâkinlerinin mahkemeye başvurarak "...kethüdamız olmamakla mütevellî, câbî ve sâir kimesne geldiklerinde mîriye müte'allik ve sâir angarya vârid oldukda gayet ıstırab çekerüz Hâlen târih-i kitâbdan bir yıla değîn her ev başına 10'ar akça (haraç) ta'yin eyleyüb Yani veled-i Dimitri'yi kethüdâ nasb olunmasın taleb iderüz..." diyerek başlarına ta'yin edilecek kethüda ile özellikle vergi tahsilatı sırasındaki sıkıntılarını kurtulmayı istemişlerdir (Kaynak, 2010: 122). Osmanlı yönetiminin cemaat içi düzene dahil bu kadar değildir. Dinî liderin halledemediği veya bireylerin zararına yaptığı işlerde ise daima üst merci olarak Osmanlı yöneticilerine başvurulmakta olduğundan bireyi cemaate karşı koruyan rolüyle Osmanlı yönetimi devreye girmektedir. Özetle gayrimüslimler, aynı Müslümanlar gibi kendi mahalle teşkilatı içinde aidiyet duygusuyla yaşamakta,

birlikteliğin gerektirdiği şekilde ortak sorumlulukları yerine getirmektedir. Ancak sosyal ve ekonomik hayatta diğer cemaatlerle kurulan ilişkilere bakılırsa tamamen kendi içine kapalı bir toplum örneği de teşkil etmemektedirler.

Cemaat içi ilişkiler bağlamında uyum sorunu yaşayan en büyük topluluk olması sebebiyle Yahudileri biraz daha ayrıntılı ele almak gerekmektedir. Farklı bölgelerde yaşayıp o bölgelerin kültürünü taşımış Yahudi toplulukları Osmanlı ülkesine geldiğinde yine kendi bölgesinin insanlarıyla yaşamayı tercih etmiştir. Bu cümleden olarak Bizans döneminden beri varlığını koruyan Romanyotlar, Kuzey Avrupa'dan gelen Eşkenazlar, İspanya ve Portekiz'den gelen Sefaradlar hep birarada yerleşmişlerdir. Bunların din yorumları kadar yaşam tarzları da birbirinden farklıdır ve her topluluk kendisini diğerlerinden üstün görme eğilimindedir. Aralarındaki ilişkiler ise diğeri üzerinde hâkimiyet kurma amacını taşımaktadır. Grupların birbirine alışması için uzun yılların geçmesi ve güçlü olanın diğerlerini baskılaması gerekecektir. Yine de Yahudilerin bir bütün olarak yeni gelenlerle güçlendikleri söylenebilir.<sup>1</sup>

Bu arada değinilmesi gereken bir nokta iletişim ağı üzerinedir. Yahudiler arasında diğer cemaatlerde görülmeyen bir iletişim ağı bulunmaktadır. Hem dil bilmeleri, hem farklı yerlerden gelmeleri sebebiyle o yerlerdeki dindaş ve soydaşlarıyla bağlarını koparmamaları sayesinde Osmanlı Yahudilerinin ülke dışındaki Yahudilerle sürekli temasta oldukları bilinmektedir. Osmanlı toplumunda çok rahat olduklarını belirterek, Avrupa'da baskı altında yaşayan yakınlarını kendi yanlarına davet eden Yahudilerin mektupları bu bağlamda zikredilmeye değer<sup>2</sup> (Mantran, 1990: 58).

Aynı iletişim ağının ülke içinde de var olduğu bilinmektedir. Örneğin İstanbul'daki Yahudilerin kalp ve yaramaz akçaları topladıkları ve bu akçaları Ankara'daki Yahudilere göndererek piyasaya sürdüklerini Ankara kadısına gönderilen 1564 tarihli bir hükümden öğreniyoruz (Erdoğan, 2004: 38)

---

<sup>1</sup> Grupların farklı özelliklerine dair ayrıntılar için bkz. Shaw, 2008: 70-75.

<sup>2</sup> B.Lewis'ten naklen Groepler, 1999.

#### 5.5.4.2. Diğer cemaatlerle ilişkiler

Osmanlı ülkesinde yaşayan gayrimüslimlerin en önemli üç grubu olan Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler arasındaki ilişkiler için, belirleyici faktörün din ayrılığı olduğu neredeyse yerleşmiş bir kanaattir. Buna göre Osmanlı Devleti'nde eskiden beri, Rumlar Yahudiler'den, Yahudiler Rumlar'dan, Ermeniler Rumlar'dan ve Rumlar Ermeniler'den nefret etmektedir. Aynı şekilde, Ermeniler ile Yahudiler de birbirini sevmemektedirler. Bu sebeple ayrı mahallelerde oturmaya ve birbirlerine karışmamaya dikkat etmektedirler. Zaman zaman birbirlerine saldırmalarına da rastlanmaktadır (Ortaylı, 2011: 77).

Bu kabulün doğru olmadığı, son zamanlarda dile getirilmeye başlanmıştır (Quataert, 2013: 253). Buna göre, cemaatlerin birbirinden kesin çizgilerle ayrıldıkları, ilişki kurmadıkları ve birbirlerinden nefret ettikleri doğru değildir. Zira bütün cemaat mensuplarının aynı duygular ve tavırlar içinde olduğu söylenemez. Ayrıca bu iddiayı bütün Osmanlı tarihine genellemek mümkün değildir. En azından 16 ve 17. yüzyıllarda sosyal ve ekonomik hayatta farklı cemaat üyelerinin birbirleriyle ilişki kurduklarına dair pek çok belge bulunmaktadır.

Hristiyanlar ve Yahudiler arasında kökleri yüzyıllar öncesine uzanan bazı dinî anlaşmazlıkların olduğu ve bunları ileri sürerek, birbirleriyle zaman zaman çatıştıkları malumdur. Özellikle Batı Avrupa için, Hristiyanların Yahudilere karşı beslediği düşmanlığın dini, ekonomik, sınıfsal ve psikolojik bazı sebepleri vardır (Erbaş, 2003). Fakat bunların Osmanlı gayrimüslimlerini de aynı şekilde etkilediğini söylemek mümkün değildir.

İncil'de bazı ifadeler, Yahudilerin fesat ve nifak çıkarıcı oldukları, din adamlarının bile dünyaya düşkün olduğu, anlayışsız ve yalancı oldukları, riyakar oldukları ve kendi şeriatlarına dahi uymadıkları, kendilerini üstün ırk ve seçilmiş millet olarak gördükleri hakkındadır. Yahudilerin iftira, zulüm ve öldürme tutkuları ile peygamberleri öldüren, Hz. İsa'yı deli ve cinlenmiş olmakla itham eden, onun mucizelerine inanmayan ve Hz. İsa ve ilk Hristiyanlara çok zulmetmiş olan bir millet olduklarına ve bu sebeple Hristiyanlarca sevilmemelerine de vurgu yapılmaktadır (Erbaş, 2003). Ancak bu ifadelerin Osmanlı Hristiyanları üzerinde Yahudilerle kurulan ilişkiler bağlamında ne kadar etkili olduğu bilinmemektedir.

Osmanlı Devleti'nde Hristiyanlar ve Yahudiler arasında çıkan bazı anlaşmazlıklarda Yahudilerin ayinlerine dair birtakım suçlamalar dile getirilmektedir. Bunlar, Yahudilerin, Hristiyan çocuklarını kaçırıp öldürdüklerine ve Hamursuz Bayramı (Pesah-fısıh bayramı) boyunca, yedikleri hamursuz-matza (matzoh) ekmeğinin içine bu kanı karıştırdıklarına dair "kan iftirası" ve "ayin cinayetleri" olarak adlandırılan iddialara dayanmaktadır. Ayrıca Yahudilerin, Hristiyanların Aşai Rabbani (Eucharist) törenlerinde kutsadıkları mayasız ekmeğe, onu kesip parçalamak ve yakmak suretiyle hakaret ettikleri ve kutsiyetini bozdukları da ileri sürülmektedir (Shaw, 2008: 5-6).

İlber Ortaylı, bu iddialarla Hristiyanların Yahudilere saldırdıklarını ve mahkemelere şikayette bulduklarını ifade etmektedir. Osmanlı Devleti ise bu durum karşısında, "abes dava dinlenmemesi" için fermanlar çıkarmaktadır (Ortaylı, 2011: 77). Stanford Shaw da, özellikle paskalyadan önceki hafta dini duyguları kabarmış olarak Yahudilere saldırdıkları, taşlama, saç ve sakal yolma, dövme ve öldürme şeklinde gerçekleşen olaylara karşı, Osmanlı Devleti'nin Yahudileri korumaya çalıştığını söylemektedir. Ona göre, Yahudiler Hristiyanları haksız yere kendilerine zulmetmekle suçlamakta, zeka ve becerilerini kullanarak önemli mevkilerde bulunmalarını hazmedemediklerini ileri sürmektedirler. Yahudilerin Osmanlı ülkesine gelmelerinden itibaren Hristiyanların gözden düşmesi ve Yahudilerin kendilerine tercih edilmesi kıskançlıklarına sebep olmuştur. Aslında Yahudiler ile Müslüman Türklerin dostluğu, düşmanlarının ortak oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu durumda Türkler Yahudileri himaye edip onlara uygun ortam hazırlamışlar, Yahudiler de sadakatle çalışıp ülkeyi kalkındırmışlardır. Kısıtlama ve yasakların Yahudiler için işletilmemesi(!) de aralarındaki dostluğun işareti sayılmıştır (Shaw, 2008: 5-6). Eva Groepler ise, bazen yönetimin, malum suçlamalarla Yahudi mahallesine saldıran Hristiyanların Yahudilerce öldürülmelerine ses çıkarmadığını iddia etmektedir (Groepler, 1999: 32).

Bize göre, Hristiyanlarla Yahudiler arasında bazı dinî anlaşmazlıklar olsa bile, birbirlerine karşı amansız bir düşmanlık besledikleri söylenemez. Ancak, gündelik hayatta yaşanan ve sebebi muhtelif bazı anlaşmazlıklarda, üstünlük kurmak için bu tür hakaret ve suçlamalara baş vurulmuş olabilir. 27 Şaban 967 / 23 Mayıs 1560 tarihli bir mühimme kaydında, Fransa kralının adamı olan bir Yahudi'nin şikayeti üzerine Tarhanyat'ta (Menemen'de), Yahudilere atfedilen malum suçların,



Müslümanlarca dile getirildiği görülmektedir. Mezkur Yahudi'nin anlatımına göre, Foça kalesi Yahudileri, her ne suç işlense sorumlu tutulmakta ve Müslümanlar "Bed-naminuzda Müslüman ve kâfir kanından ekmeğünüze halt eylemek âyin-i bâtilanızdur, siz katl eylediniz" diyerek aleyhlerinde dava açmakta, şahitlik yapmaktadırlar. Hükmün devamından bu gibi davranışlara izin verilmemesi, cemaati rahatsız edenlerin de buldurulması emredilmektedir (MD-3: nr.1169).

Cemaat mensupları arasında vuku bulan anlaşmazlıklar, bütünüyle cemaatlerin birbirinden kopuk olduğuna tabir edilemez. Olması muhtemel bazı önyargılar ise, sosyal ve ekonomik hayatta birbiriyle ilişki kurmalarına engel değildir. Örneğin 7 Şevval 997 / 19 Ağustos 1589 tarihli Ankara sicilinden, Serkis veled-i Tori adlı Ermeninin Hızır veled-i Abraham adlı Yahudiye borç verdiği öğrenilmektedir (AŞS: nr.28/a6). Seyahatnamelerde ise bazı dar gelirli Yahudilerin, Hristiyan düğünlerinde tef çalıp raks ettikleri ifade edilmiştir (Aybet 2003: 208).

Rum ve Ermeniler arasında ise, aynı dinden olmalarına rağmen mezhep ayrılığı bulunmaktadır. Rumlar Ortodoks iken, Ermeniler Gregoryendir. Bizans devrinde Ermeniler'in heretik oldukları gerekçesiyle takibata uğramaları bu cemaatler arasında onarılamaz uçurumların açıldığı, Osmanlı devrinde de bu ayrılığın devam ettiği yorumlarını doğurmuştur. Polonyalı Seyyah Simeon, Osmanlı öncesinde Anadolulu Rumların Ermeni Krallığı'nı yok etmelerine, patriklerini de yönetime şikayet ederek Pontus Denizi'ne döktürmek suretiyle öldürtmelerine bağlı olarak Rumlar ve Ermeniler arasındaki husumet olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Bizans devrinde Ermeniler, bezirgan olarak dahi İstanbul'a giremezlerdi (P.Simeon, 2007: 105).

Ermeniler ve Rumlar arasında yaşanmış bu tarihî anlaşmazlıkların, Osmanlı devrinde ne kadar etkili olduğunu bilmiyoruz. Fakat ekonomik hayatta birbirleriyle ilişkilerinin olduğuna dair pek çok belge bulunmaktadır.

#### **5.5.4.3. Müslümanlarla ilişkiler**

Gayrimüslimlerin Müslümanlarla olan ilişkilerinde riayet etmesi gereken en önemli husus İslâm'ın ve Müslümanların üstünlüğüne delalet eden sınırları aşmaması ve onları rencide edecek tavırlar içine girmemesidir. Bu hususun sosyal ilişkiler bağlamında her alanda sembolik bazı davranışları gerektirdiği bilinmektedir. Bir

başka deyişle gayrimüslimler, kamusal alanda İslâm'ın emir ve yasaklarına uymak, İslâmî yaşayışa saygı göstermek zorundadır. Müslümanların ise hâkim millet olduklarını daima kabul etmek ve bu kabulü göstermek mecburiyetindedirler (Eryılmaz, 1992: 13, 17).

Selamlaşma, hediyeleşme, yardımlaşma, dini kutlamalarına katılma, kestiklerini yeme ve hatta evlenme, Osmanlı gayrimüslimleri ve Müslümanları arasında sıradanlaşmış ilişki türleridir. Bunların yanısıra özellikle ekonomik hayatta alış-veriş yapma, birlikte çalışma, borç alıp verme gibi ilişkiler kurulduğu görülmektedir.

Şevval 997 / Ağustos-Eylül 1589 tarihli sicil kaydından, Ankara'da, Ferruh bin Abdullah'ın İskender veled-i Kostandi adlı gayrimüslime meyveli ve meyvesiz ağaçların olduğu araziyi 10 bin akçaya sattığı öğrenilmektedir (AŞS: s.29/ b3). Bu kayıta gayrimüslimlerin Müslümanlardan satın alma yoluyla arazi tasarruf ettikleri görülmektedir. Ve anlaşıldığı kadarıyla Müslümanlar arazilerini satarken muhataplarının gayrimüslim olmalarına aldırış etmemektedirler. Dahası gayrimüslimlere vekâlet edecek kadar iyi ilişkiler kurabilmektedirler. Ankara'da Zilhicce 997 / Ekim-Kasım 1589 tarihli bir ev satışı kaydı bu yönüyle önemli bir örnek oluşturmaktadır. Çünkü evini kendisi gibi bir Yahudiye satan Sinmi? Binti Neftali adlı kadına vekalet eden kişi Kabil Bey bin Abdullah adında bir Müslümandır (AŞS: s.63/b4). Burada vurgulanması gereken bir husus ilişkiler bağlamında ele alınan belgelerdeki Müslüman isimlerinin "Abdullah oğlu" şeklindeki kayıdır. Bu durum tesadüf addedilebileceği gibi, ihtida etmiş eski gayrimüslimler olabileceklerini de akla getirmektedir.<sup>1</sup>

Müslümanların gayrimüslim mahallesinde mülk sahibi olmaları da Müslüman-gayrimüslim ilişkilerinin boyutu hakkında fikir edinmemizi sağlamaktadır. Bunun bir örneğini Karahisar-ı Sahib'te görmek mümkündür. 4 Rebi'ü'l-evvel 1084 / 19 Haziran 1673 tarihli bir sicil kaydında Yukarı Pazar Mahallesi'nden Mehmed Ağa'nın Nasara Mahallesi'nde bulunan bir evini Mustafa Bey oğlu Mehmed Beşe'ye sattığı görülmektedir. Evâhir-i Receb 1072 / 12-21 Mart 1662 tarihinde ise Zaviye Mahallesi'nde oturan Ahmed Ağa oğlu Mehmed Ağa, Ermeni Mahallesi'nde

---

<sup>1</sup> Bkz. dinî hayat bölümü, din değıştirmeleri bahsi.

bulunan, 2 fevkânî ve 1 tahtânî beyt ile bir ahır, bir fırın ve bir çardağın bulunduğu evini Anton oğlu Nikola'ya satmıştır (Karazeybek, 2011: 68).

Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki mülk satışına dair ilişki sadece kişiler arasındaki alışverişten ibaret değildir. Vakıf mallarının gayrimüslimlere satıldığı veya gayrimüslimlerin vakıflara mülk sattığı durumlar sicillerde kaydedilmiştir. 25 Rebi'ül-evvel 990 / 19 Nisan 1582 tarihli bir sicil kaydına göre, Manol veled-i Gavri, Bursa'da Sitti Hatun Vakfı mütevellisi Osman Çelebi'ye Gemlik Kasabası'ndaki mülkü 700 dirheme satmıştır (BŞS: 79/ nr. 550). 1 Şaban 990 / 1582 tarihli bir belge ise Minol veled-i Yorgi adlı zimmi, Bursa'da bulunan ve Medine-i Münevvere Vakfı'na ait olan iki katlı evi, vakıf câbisi Hürmüz bin Abdullah'tan 1500 dirhem karşılığında kiralamıştır (BŞS: 137/ nr. 400).

Bu ilişkilerin sonucu olarak her iki tarafın da birbirinden etkilendiği durumlar ortaya çıkabilmektedir. Diğer taraftan iki cemaatin de birbirinden şikayetçi olduğu durumlar hayli fazladır ve aslında ilişkilerin yoğunluğuna işaret etmesi bakımından da önemlidir.

Müslümanlarla ilişkiler bağlamında sicillerde en çok tesadüf edilen gruptan biri yeniçerilerdir. zimmi mahallesinden ev satın almaları ve zimmilerle alışveriş yapmaları sıkça görülmektedir. Özer Ergenç bu durumun yeniçerilerin kul asıllı olmalarından kaynaklanabileceğini ifade etmektedir. Bir başka sebep ise yeniçerilerin sanat ve ticaret ile uğraşmaları ve bu nedenle gayrimüslimlerle çok ilişki kurmalarıdır. En çok da yeniçerilerin faizle zimmilere borç vermesi sicillere yansımıştır (Ergenç, 1995: 132). Evail-i Muharrem 998 / 10-19 Kasım 1589 tarihli Ankara sicil kaydında da böyle bir durum söz konusudur. Buna göre Yeniçeri Ali bin Abdullah kendi gibi yeniçeri olan kardeşinin şark seferinde öldüğünü söylemekte ve Sefer veled-i Yakob'un merhum kardeşine olan borcunu bundan sonra kendisine ödemesini istemektedir. Adı geçen Sefer bunu kabul etmiştir (AŞS: 72/ nr.a3). Yine Evail-i Muharrem 998 / 10-19 Kasım 1589 tarihinde ise Yeniçeri Rıdvan bin Abdullah'ın Kayseri'de bulunan bağından bir bölümün 5000 akçaya Amardros veled-i Hızır'a satılması kayd altına alınmıştır (AŞS: 69/ nr.b1).

Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında mülk alış-verişine dair bir başka örnek de Evâhir-i Zi'l-hicce 1064 / 2-10 Kasım 1654 tarihine ait bir sicil kaydında yer

almaktadır. Karahisar-ı Sahib'te Zaviye Mahallesi sakinlerinden Mehmed Ağa, Ermeni Mahallesi'nde bulunan dört tahtânî beyt, bir fevkânî oda, avlu ve akarsuyu bulunan evini Cibril oğlu Kebşir isimli zimmiye satmıştır (Karazeybek, 2011: 68). 14 Safer 1095 / 1 Şubat 1684 tarihli sicil kaydına göre, Ankara'da, İmam Yusuf Mahallesi sakinlerinden Seyid Mehmed Çelebi bin Pirli Çelebi ve kardeşi Seyyid Mustafa Çelebi evlerini Kaplan veled-i Hatar adlı zimmiye 190 Esedî kuruşa satmıştır. Yine aynı mahalleden Safer bin Teberrük'ün vefatı üzerine, mirasçılarının Safer'in evini, Yazgülü binti Serkis adlı zimmiyeye 60 Esedî kuruşa satmış oldukları görülmektedir. Bu satış 26 Rebi'ü'l-evvel 1095 / 14 Mart 1684 tarihli kayda geçirilmiştir (Taş, 2014: 208).

Görüldüğü üzere, aynı yerde yaşayan, hatta birbirlerine ev satan gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında belgelere yansıyan ilişkiler vardır. Bu ilişkilerin yalnız ekonomik hayatı ilgilendirdiği düşünülemez. Ortak yaşam, sosyal ve kültürel etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Bunun dikkat çekici bir örneğine, dinî sahada tesadüf etmekteyiz. Başlangıcı Anadolu ve Rumeli'nin fethi dönemine rastlayan etkileşim, bazı yazarlara göre Aya Yorgi veya Saint Georges Kültünün İslamlaştırılması sonucunu doğurmuştur. Roma döneminde yaşadığı düşünülen ama gerçekte tarihi bir şahsiyet olup olmadığı şüpheli bir azizin kerametleri üzerine oluşturulmuş menkıbelerden kaynaklanan bu kült, zamanla değişik anlatımlarla Anadolu Müslümanları arasında da yerleşmiştir. Özellikle atlı savaşçı aziz tipolojisi, Anadolu'da faaliyet gösteren kolonizatör şeyhlerle özdeş görülmüştür. Sarı Saltık, Hacım Sultan'a dair anlatılanlar buna örnektir. Aya Yorgi bazı menkıbelere göre ise, Cercis Nebi ismi ile İslâm'ın kabul ettiği peygamberlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde türbesine rastlanılan bu azizin eski Hristiyan ziyaretgâhlarının Müslümanlarca da benimsenmesiyle İslâmî karakter kazandığı düşünülmektedir. Çoğunlukla inanılan şey, gerçekte kendi dinlerinin temsilcisi ve savunucusu olan kutsal şahsa ötekinin sonradan sahip çıktığıdır. Bazen de bu aynı kutsiyete inanma, ihtida için dayanak oluşturmaktaydı. Buna göre, eski dine mensupken öğrenilen bu azizin gerçekte Müslüman velisi olduğu sonradan anlaşılmıştır (Ocak, 1991).

Aya Yorgi adlı azizin ölüm tarihinin, Hristiyan geleneğinde 23 Nisan (6 Mayıs) 303 olarak kabul edilmesi ve kutlanmasının Hızır-İlyas Kültü ile karışmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ölüleri diriltmek, hastaları iyileştirmek, kuru odunları

yeşertip ağaç haline getirmek gibi kerametlerin ortaklığı dikkat çekicidir (Ocak, 2006). Anadolu'da, Afyonkarahisar'da bulunan Hızırlık Dağı'ndaki Makam-ı Hızır, Denizli'de Hızırlık Sultan adıyla bilinen ziyaretgâh, Kütahya'da kale yakınında bulunan Hızırlık Tepesindeki Hızırlık Tekkesi Evliya Çelebi'nin bahsettiği makamlardır. Bir de Pirî reis'in zikrettiği üç makam vardır ki bunlar İzmir'de Foça'da Hızır-İlyas Boğazı, Hızır-İlyas Adası ve bu adada harap halde bulunan ve muhtemelen eski bir kilise olan Hızır-İlyaslık adındaki binadır (Ocak, 2006). Çalışma sahamızda yer alan bu yerler, Anadolu'daki diğer Hızır ve İlyas makamları ile birlikte ele alındığında, Türk-İslâm öncesi varlığa da işaret eden örneklerle göstermektedir ki, kültürel etkileşim ile hem Hristiyan hem de Müslüman kùltleri aynı yer ve benzer menkıbelerle örtüşmüştür. Burada Hızırın tamamen Hristiyan olan Aya Yorgi'nin İslâmleştirilmesinden ibaret olduğunu ve bu şekilde Müslüman halkın inancına girdiğini söylemek doğru değildir. Hitit tanrılarında birinin esas kaynak olduğunu iddia eden görüşü de dikkate alarak denilebilir ki, esas olan kùltlerin birleştirilmesi veya birbirine karıştırılmasıdır. Benzer özellikler taşıyan kutsal kişi ve mekanların son olarak Hızır-İlyas inancında birleştirildiği ve diğerlerinin ortadan kalktığı söylenebilir (Ocak, 2006). Bütün bunların eski inançların yaşatılması ve aktarılması ile gerçekleşmesi, özellikle Müslim-gayrimüslim ilişkisi bağlamında bir ortaklıkla sonuçlanması çalışmamız açısından önemli görünmektedir.

Özellikle zùhd anlayışı ve mistisizm konusunda semavi dinler arasında benzer yönler vardır. Örneğin hem Yahudilik hem de İslamiyet veliler sayesinde dünyanın ayakta durabildiği inancını barındırmaktadır. Hurufilik, aşk yoluyla ilahi nura ulaşabilme meselesi yine hem Yahudilik hem de İslamiyet'te mevcuttur. 16. yüzyılda kutsal topraklara yerleşen İspanyol mültecilerin yazılarına bakıldığında İslamiyet'teki gibi, evliya mezarlarını ziyaret etme, velilerin etrafında gelişen manevi kardeşlik-tarikat yapıları, sufilerin ilahi sema ve ayinleri gibi ibadetler, halvete çekilme gibi ritüeller göze çarpmaktadır. Nefis terbiyesi, susma, oruç, uyku ve yemeği kısıma, tevekkül, zikir, abdest, namaz, saflar halinde cemaatle namaz, el açma, ağlayış yine ortak dini uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır (Fenton, 2004)

Diğer taraftan, Yahudiler İslamiyet'te olan ve kendilerinin yeni uygulamaya başladıkları dini ritüeller söz konusu olduğunda, İslam'ı değil kendi

peygamberlerini taklit ettiklerini söylemişlerdir. Bunu sonradan yapmaya başlamalarını ise, Yahudilikte zaten var olan, diğer dinlerin kendilerinden aldığı ama onların terk etmiş bulunduğu doğru şeylere geri dönüş olarak açıklamışlardır. Aslında dinlerin aynı kaynaktan neşet etmiş olması, bütün dinlerde az ya da çok ana kaynağın izlerinin bulunması ortak pratiklerin temel sebebi olarak gösterilebilir (Fenton, 2004).

Hız. Süleyman kıssasının 3 ilâhî dindeki benzerliğini açıklayan bir makalede bu kıssanın görsel anlatımında da benzerlik olduğu dile getirilmiştir. Buna göre, Osmanlı sanatkârı Şerefeddin Musa'nın 1500'lere ait olan Süleymannâmesi'nin stilinde Ortaçağ Yahudilerinin dua kitabı olan Mahzor'un etkisi görülmektedir. Micahael Roger's, bunun muhtemelen İstanbul'a 1492'de İspanya'dan gerçekleşen Yahudi göçü ile getirildiğini söylemektedir (Shalev-Eyni, 2006). Oktay Aslanapa'nın klasik Osmanlı minyatürlerine başlangıç kabul ettiği II. Bayezid dönemine ait, Firdevsî'nin Süleymannamesindeki başlık minyatürleri hakkında, son yıllarda bazı iddialar ileri sürülmüştür. Bu minyatürlerde, İspanya'dan gelen Sefarad Yahudilerinin, beraberlerinde getirdikleri resimli eserlerin tesiri görüldüğünü iddia edilmektedir (Kazan, 2007: 79, 172).

Müslüman, Yahudi ve Hristiyan kadınlar bazı inançları da paylaşıyorlardı. Aynı türbelere giderek kolay doğum yapma, hamile kalma, bebeklerinin korunması gibi konularda dilekte bulunuyorlardı (Lamdan, 2005). Çocuğa muska ve nazarlık takılması Türk tatlılarından baklava, tahin-pekmezin bayram sofralarına konması, gibi Yahudiler arasında uygulanan bazı adetlerinin de Türklere ait olduğu görülmektedir (Besalel, 1999: 161-163). Yemeklerin ortaklığı konusunda değinmekte yarar gördüğümüz bir örnek de Türklere'deki aşuredir. Bu yemeğe Ermeniler Anuş-Abur, Rumlar ise Koliva adıyla mutfaklarında yer vermişlerdir. Bunun neyi temsil ettiği konusunda birçok ihtimal vardır. Yapılışında da farklılıklar olmakla birlikte temelde bereket simgesi olarak hazırlanmakta ve insanın öbür dünyaya hazırlığını temsil ettiği söylenmektedir (Leroy, 1987). Bu yemeğin benimsenişini toplumlar arası etkileşimin bir sonucu olarak mı, yoksa semavî dinlerin hepsinde var olagelmış kadim bir dinî ritüelin devamı olarak mı değerlendirmek gerekir bunu ancak daha fazla araştırma gösterebilir.

Gayrimüslimlerin Müslümanlarla olan anlaşmazlıklarına gelince diğer bölümlerde de değinildiği üzere Müslümanların hassasiyetlerine dikkat edilmemesi ve rencide edilmeleri, bunun içerisinde olmak üzere şarap içilmesi ve bunun özendirilmesi, gizlice meyhaneye çevrilmiş ev ve bozahanelerin yarattığı hoşnutsuzluk, sarhoşların taşkınlıkları yüzünden ibadetlerin hakkıyla yapılamaması, gayrimüslim talepleriyle bazı eşyaların pahalılaşması sayılabilir.

Özellikle içki konusu bu yönüyle sürekli şikayetlere ve yasaklara sebep olan ihlallerle en çok karşımıza çıkan konulardan biridir. 22 Rebi'ü'l-âhir 984 / 19 Temmuz 1576 tarihinde gönderilmiş bir hükümde, İstanbul kadısına hitaben Eynebeyi Mahallesi'nde Müslümanlar içinde şarap satıp sarhoş olan ve Müslümanların ailelerine saldıran gayrimüslimlerden bahsolunmuştur. Ayrıca Ketenciler Mahallesi'nde bazı Hristiyan evlerinde ve çarşıda bozacı dükkanı ile bakkalarda şarap içildiği ve yine bunların ahaliye saldırıp rahatsızlığa sebep oldukları şikayetlerinden anlaşılmaktadır. Bu durumda merkezin tavrı, Müslümanların buldukları mahallelerde gayrimüslimlerin alenen şarap içmesine engel olunması, şikayet konusu bozacı ve bakkalların teftiş edilerek şarap bulunursa izale edilmesi ve bunlara şarap sattırılmaması yönünde olmuştur. Bu emre riayet etmeyenlerin ise kürek cezasına çarptırılmaları öngörülmüştür. Ayrıca Gümrükhane Mahallesi'nde Madyos adlı zımminin meyhaneye çevirdiği evinin geceleri fesaka taifesinin toplanma yeri olması hasebiyle şikayete konu olduğu anlaşılmakta ve burada şarap bırakılmayıp izale edilmesi emredilmektedir (MD-zeyl3: nr. 630).

İstanbul kadısına bu konuda giden şikayetlerden biri de, Edirnekapısı'nın iç yüzünde bazı Müslümanlar ile zımmîlerin evlerini meyhaneye dönüştürmelerine dairdir. 22 Şevval 977 / 30 Mart 1570 tarihli bu belgede, aynı konuda daha önce de emir verildiği ve mevcut durumun ortadan kaldırılması için tekrar karar çıkarıldığı bildirildiğine göre, yasaklara ve emirlere uyma konusunda muhatabların pek istekli olmadıkları, işlerine devam ettikleri düşünülebilir (MD-9: nr.233).

Yine dinî hassasiyetlerle ilgili olmakla birlikte esasen asayişle ilgili olan bir durum da Müslim-gayrimüslim anlaşmazlığı olarak takdim edilebilir. Ankara sicillerine 11 Muharrem 1066 / 10 Kasım 1655 tarihinde geçen bir başvuruda, Hacı Arab Mahallesi sakinlerinden bir grup Müslüman, mahalle imamının liderliğinde bazı

gayrimüslimlerden şikayetçi olmuştur. Belgeye göre, sürekli huzursuzluk çıkararak Karagöz, Mekdil, Kır Beşe, Remiz Panayıl ve Göçeri adlı zimmiler, 10 Muharrem gecesi de iki yeniçeriye tartaklamışlardır. Mahalleli bunların mahalleden ihracını talep etmektedir (Taş, 2014: 209).

Müslüman-gayrimüslim ilişkilerinin müteakabiliyet açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü, tarafların karşıdan gördükleri muamele, kendi tavırlarını da şekillendirmektedir. Buna örnek olarak Sinop'ta Rumların İskender Bey'in validesi Sultan Hatun Türbesi'ne saldırıları verilebilir. 24 Muharrem 979 / 18 Haziran 1571 tarihinde Sinop kadısına gönderilen hükümde, kadı naibinin ihbarıyla öğrenilen olay anlatılmaktadır. Buna göre, kürekçi olarak ihrac olunan azeplerin, kiliselerine girip tahribatta bulunması üzerine Rumlar misillemeye girişmişlerdir. Kireküz, Bekinde oğlu Kire, Karavasil ve Kireküz adlı kişiler, yanlarındaki diğer sekiz zimmiyle birlikte gece gelip türbeyi bozmuş, kapısını yaralamış, mezarların mermerlerini ve Müslümanlara ait diğer kırk-elli mezar taşını parçalamışlardır. Kadıya, sorumluların tamamının öğrenmesi ve hapsedip durumlarını divana bildirilmesi emredilmiştir (MD-10: hüküm 108).

27 Cemâziye'l-evvel 990 / 19 Haziran 1582 tarihli şer'iyye sicili kaydı, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında zaman zaman kavgaya varan anlaşmazlıkların olduğunu gösteren belgelerden biridir. Buna göre, Bursa sakinlerinden Hacı Ömer bin Şeyh Ahmed, kendisini dövdükleri gerekçesiyle Yahudi İsak veled-i Bayram, Musa veled-i Bayram ve İstanbullu Bayram'dan şikâyetçi olmuştur. İsimlerinden bir baba ve oğulları olduğunu tahmin ettiğimiz Yahudilerin Hacı Ömer'i neden dövdükleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ancak davanın, Müslümanların ara buluculuğuyla Hacı Ömer'in davadan vazgeçtiği ve bir daha bu konuda şikâyetçi olmayacağını tescil ettirdiği görülmektedir (BŞS: 99/ nr. 655).



## 6. EKONOMİK HAYAT

### 6.1. Faaliyet Alanları

Bir İslâm devleti olan Osmanlı Devleti'nde hükümdar, devletin varlığının temeli sayıldığından, tüm siyasi ve toplumsal teşkilat ile ekonomik faaliyetler hükümdarın kudretini desteklemek ve artırmak üzere ayarlanmıştır. Bu düzende hükümdarın otoritesini temsil eden askerî zümre, temelde Türk ve Müslüman unsurlardan teşkil edilmiştir. Üretim işiyle uğraşan ve vergi veren reaya ise başta ziraat olmak üzere esnafılık ve ticaret ile meşguldür (İnalçık, 1995: 87).

Gayrimüslimlerin meslek tercihleri veya mecburiyetleri konusunda yapılan değerlendirmelerde, genellemelere gidilmesi çok sık karşılaşılan bir durumdur. "Etnik işbölümü" olarak nitelenen ve Donald Quataert'e göre temelsiz olan bu genellemelerde, "belirli etnik veya dinî grupların belirli işleri yapmaya doğaları gereği yatkın oldukları" teması görülmektedir (Quataert, 2013: 262). Örneğin Osman Ergin bu durumu, Müslüman Türklerin ülkenin efendileri olmalarına bağlamakta ve "önceki efendiler olan" Roma ve Bizanslıların icraatını da örnek göstermektedir. Ayrıca, Müslümanların gözünde muteber olmayan mesleklerde gayrimüslimlerin faaliyet gösterdiklerini ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Osmanlı insanının gözünde, mesleklerin itibar dereceleri hakkında kesin bir yargıya varmak kolay değildir. Mesleklerin, kimin gözünden, hangi kriterlere göre yüksek veya aşağı olarak değerlendirileceği bir sorun iken, hangi dönemde, hangi şartlarda değerlendirme yapıldığı da önem arz etmektedir. Çeşitli konulardaki görüşleriyle zamanın devlet adamlarını ve toplumu etkilediği bilinen yazarların bu konuda fikirleri bulunmaktadır.<sup>2</sup> Fakat genelleme yapmak için, bu fikirlerin yeterli olduğu iddia edilemez. Tek başına, belirli yerlerde, belirli zanaatlerin belirli

<sup>1</sup> "Osmanlı Türklerinin İstanbul'a ve Türkiye'ye Türk ve İslam olmayan unsurları getirmesinde nüfus çoğaltmaktan ziyâde, hasis ve aşağı iş telakki ettikleri sanat ve ticareti onlara gördürmek fikri de vardır. Biliyoruz ki Romalılar ve Bizanslılar da sanat ve ticareti sagir ve hasis sayarlar ve bunları esirlere, kölelere gördürürlerdi. Tıpkı Romalılar gibi Türk-İslam unsur memleketin efendisi olduğu için bu unsur, memurluk, askerlik, hakimlik ve hars işlerini üzetine alarak hırfet ve sanatla uğraşmaya hiç vakit bulamıyor, hem de bu işleri küçük ve hakir görerek gayri unsurlara bırakıyorlardı." (Ergin,1936: 97).

<sup>2</sup> Kınalızâde, nizam-ı alem için tüm mesleklerin gerekli olduğunu ifade etse de hepsinin aynı değerde olmadığını vurgulamaktadır. Onun kaleminden çıkmak üzere Osmanlı zihniyeti, ulemanın ve askerlerin uğraşlarını akıl, belâgat ve cesaret gibi manevi değerlere dayandığından asil meslekler olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan tefecilik, eğlence sanatları düşük seviyeli mesleklerdir. En önemli ve gerekli ekonomik faaliyet ise ziraattır. (İnalçık, 1995: 81-82.; İnalçık, 2013: 256.)

grupların tekelinde olması da, Osmanlı ülkesi genelinde geçerli bir iş paylaşımının varlığına kanıt gösterilemez. Quataert'in deyimiyile, meslek örüntüleri etnik ve dinî bakımdan homojen değildir (Quataert, 2013: 263).

### 6.1.1. Esnaflık

Şehirde yaşayan gayrimüslimlerin faaliyet alanlarından biri esnaflıktır. Şehirde "temel üretim ve dağıtım şekli" (İnalçık, 2013: 265) olarak tebarüz eden esnaf teşkilatı içinde gayrimüslimler, çeşitli zanaat dallarında faaliyet göstermekte ve bunu iç pazarda satmaktadırlar. Bir başka ifadeyle mensubu oldukları zanaat dalıyla ilgili bir esnaf teşkilatının üyesi olarak şehrin ekonomisine katılmaktadırlar. Dolayısıyla, ekonomik olduğu kadar idarî, mâlî ve sosyal fonksiyonları bulunan bir işleyiş ağına, Müslümanlar gibi iştirak etmektedirler.<sup>1</sup>

Gayrimüslimlerin Osmanlı şehirlerinde esnaf teşkilatı içindeki faaliyetleri hakkında, yerleştikleri mahallelerin isimleri fikir vermektedir. Örneğin, Ankara'da Kebkebûr Mahallesi'nde kayıtlı gayrimüslimlerin, ayakkabı çivisi imâlatıyla ilgili faaliyet gösterdikleri düşünülebilir. Makramacıyân Mahallesi sakinleri ise pamuklu bir çeşit kumaş olan makrama üretmekte veya ticaretini yapmakta olabilirler. Kattanîn Mahallesi pamukçulukla meşgul iken, Keyyâlîn Mahallesi'nin ismi "tartıcılar" anlamıyla yine ticârî faaliyetlere işaret etmektedir.<sup>2</sup>

Fakat bu mahallelerde kayıtlı herkesin istisnasız aynı işle meşgul olduğunu iddia etmek güçtür. Örneğin 20 Zi'l-ka'de 1094 / 10 Kasım 1683 tarihli bir kayda göre, adı geçen Makramacı Mahallesi'nden Bağya adlı zımminin mirasçılarının, Mihayil veled-i İstanos'a, 550 Esedî kuruşa sattıkları evin müştemilatında, 2 tabhane, sofa, hayat, sayegâh, fırın ve kilere ek olarak 2 tezgahlı bir sof kârhanesi bulunmaktadır. Bu da belgedeki satıcı ve alıcı zımmilerin sof üretimiyle ilgili olduklarını göstermektedir (Taş, 2014: 214).

Bu örnekten anlaşıldığı üzere, belli ürünlerin üretim merkezlerinde, o ürünün imalatçısı ve satıcısı olarak çalışan esnaf içinde, Müslümanlar gibi gayrimüslimler

<sup>1</sup> Esnaf teşkilatının adı geçen özellikleri hakkında bkz. Ergenç, 1980.

<sup>2</sup> Mahalle isimleri için bkz. "nüfus ve yerleşme" bahsi.

de yerlerini almışlardır. Sof üretim merkezi olan Ankara'da, bununla ilgili esnaf kollarında faaliyet gösteren gayrimüslimlerin, mensup oldukları lonca çıkarları dolayısıyla anlaşmazlığa düştükleri de görülmektedir. 14 Rebi'ül-âhir 1030 / 8 Mart 1621 tarihli sicil kaydına göre, sof cendrecisi olan Sefer veled-i Melikşe ve Sevindik veled-i Toros, Divâne Avek, Ağazar, Dıraz Makil ve Mardic adlı ham sof cendrecileri hakkında dava açmıştır. Çünkü adı geçen ham sof cendrecileri, 400 akçalık cendere vergisini ödemek istememektedirler. İddialarına göre, kanunnamede belirtilen cendere vergisi kendilerini ilgilendirmemektedir. Zira perdahlanacak sof kumaşının üretimi ile ilgili farklı esnaf kollları gelişmiş ve bunlar birbirinden ayrılmıştır (Taş, 2014: 190).

Şehirdeki esnaf gruplarından inşaat esnafı içinde çok sayıda gayrimüslim bulunmaktadır. İnşaat esnafı üzerine tayin edilen mimarlar arasında da, gayrimüslim sanatçılara rastlanmaktadır. Zira, 16. yüzyılda bazı şehir mimarlıklarının gayrimüslimlere tevdi edildiği bilinmektedir. Yetersiz oldukları saptandığında Müslüman mimarların azledilerek, yerlerine gayrimüslim mimarların tayin edilebilmesi, liyâkatin dinî kimliğin önüne geçtiğini göstermektedir. Bu mimarların bölgenin yerlisi olanlardan veya merkezden gönderilenlerden atandığı bilinmektedir. 11 Cemâziye'l-âhir 1001 / 15 Mart 1593 tarihli bir belgede Manisa'daki imaretin etrafındaki kaldırımı yapmak için İstanbul'dan, mimarbaşı tarafından Manisa'ya bir Rum mimar gönderilmesi buna örnek gösterilebilir (MD-69: nr.144). 17. yüzyılın başında Tire ve Balıkesir mimarlıkları da, Müslümanlardan gayrimüslimlere geçmiştir (Orhonlu, 1984). Sarı Serkiz'in, mimarbaşı bulunmayan Bilecik'e tayini de bu meyanda zikredilebilir. Serkiz, tayininin ardından, bu hizmet karşılığında cizyeden muaf tutulmak için arzuhal yazmıştır. Cengiz Orhonlu onun bu girişiminden yola çıkarak, gayrimüslimlerin nazarında, makam elde etmeden çok cizye muafiyeti kazanmanın önemli olduğu çıkarımını yapmıştır. Ona göre hem esnaf grubunda hem de bunun üzerine tayin edilen mimarlar arasında gayrimüslim sanatkârların bulunması cizye muafiyetinden faydalanmak için önemli bir fırsattır (Orhonlu,1984).

İNŞAAT ESNAFI İÇİNDE GAYRİMÜSLİMLERİN DE YER ALMASINA DAİR OSMANLI KAYNAKLARINDA PEK ÇOK ÖRNEK YER ALMAKTADIR. 1553-1558 SÜLEYMANİYE CAMİ VE İMARETİ İNŞAATINDA ÇALIŞAN 3523 KİŞİNİN % 49'UNUN MÜSLÜMAN OLMASINA KARŞILIK, % 51'İNİN HRİSTİYAN

oluşu dikkat çekicidir. Anadolu'dan, İstanbul'un muhtelif semtleri ile Rumeli ve adalardan gelme bu çalışanların arasında, benna (duvarcı), haddad (demirci), lağımger Hristiyanlar ezici çoğunlukta. Sengtraş (taşçı), neccar (marangoz), nakkaş, camger (camcı), sürbger (kurşuncu) arasında da yine Hristiyanlar bulunmaktadır. Bunlara devletin verdiği ücret, yevmiye olarak ödenmekte ve ustanın kıymet ve önemine göre değişmektedir (Barkan, 1984). Evliya Çelebi, seyahatnamesinde, İstanbul'un mimarbaşı esnafı içinde, Ermeni ve Rumların ağırlığından bahsetmiş ve taşçı, lağımçı ve necisçilerin Ermeni olduğunu ifade etmiştir (Barkan, 1955).

İnşaat ile ilgili olan bir başka esnaf grubu ise su yolcularıdır. Suyolcuları teşkilatı, kökleri Roma-Bizans dönemine giden, kemer, ark gibi su sistemlerinin inşa işlerini yapan bir teşkilattir. Suyolu nazırının teklifi ile divan tarafından atanan ve vergi muafiyeti kazanan su yolcuları içinde birçok Rum bulunmaktadır<sup>1</sup> ( İnalçık, 1995 : 120)

Evâil-i Cemâziye'l-âhir 990 / 23 Haziran-11 Temmuz 1582 tarihli bir sicil kaydında, gayrimüslimlerin inşaat işleri ile ilgili esnaf teşkilatı içinde yer aldıkları ve vakıf odalarının tamiri ile görevlendirildikleri anlaşılmaktadır. Bursa'da, Vezir Sinan Paşa Evkâfı Mütevellisi Osman Çelebi bin Hacı Süleyman'ı dava eden Murad veled-i Eyil adlı zımî usta, umumiyetle Tatarların kaldığı vakıf odalarının akan damlarının kiremitlerini yenilediğini ve bu işi eskiden beri 4'er akçaya yaptığını belirtmiş, şimdi ise mütevellinin, bu rakamı çok bulduğu için parasını ödemeye yanaşmadığını ifade etmiştir. Ehl-i hibreye yani bilirkişiye danışılması sonucunda, Murad adlı zımî ustanın haklı olduğu öğrenilerek, Osman Çelebi'nin, ücreti ödemesine karar verilmiştir (BŞS: 129/ nr. 767).

Kuyumculuk da gayrimüslimlerin rağbet ettikleri meslek dallarından biridir. 17. yüzyılın ikinci yarısında Karahisar-ı sahib'te kuyumcular çarşısında bulunan 10 kuyumcu dükkanının 2'sinin gayrimüslimlere ait oluşu ve 25 Rebi'ül-evvel 1084 / 10 Temmuz 1673 ve 2 Rebi'ül-âhir 1084 / 17 Temmuz 1673 tarihlerinde Müslüman kuyumcu dükkanlarından 2'sinin daha gayrimüslimlere satılışı, bu

---

<sup>1</sup> Atama için bkz. MD-35: nr.891 (9 Ramazan 986 / 9 Kasım 1578)

şehirdeki kuyumcu gayrimüslimlerle ilgili fikir edinmemizi sağlamaktadır (Karazeybek, 2011: 216).

Bursa sicillerinde geçen bir dava ise, Yahudi bir mücevher ustası hakkındadır. Muharrem 998 / Kasım-Aralık 1589 tarihli bu kayda göre, mücevher ustası Yahudi Solomon veled-i İshak, Yahudi Abraham'dan şikayetçi olmuştur. Bunun sebebi Solomon'un Abraham'ın 42 şibr (karış) altın bukağısını işlemesi karşılığında ücretini alamamasıdır. Abraham, Solomon'un, altını, şibri 5 akçadan işlemesini çok bulmuştur. Neticede ehl-i hibreye sorulduğunda mücevher ustasının istediği ücretin makul olduğu öğrenilmiş ve Abraham parayı vermek zorunda kalmıştır (BŞS: 17/nr. 93).

Bursa'da Yenitaht Pazarı Hanı'nda kalan Hacı Ali'yi, 5 aylık kirasını vermediği için 11 Rebi'ü'l-evvel 990 / 5 Nisan 1582 tarihinde dava eden hancı, Murad veled-i Kariki isimli bir gayrimüslimdir (BŞS: 49/ nr. 322). 22 Zi'l-kade 1099 / 18 Eylül 1688 tarihli sicil kaydına göre de, Karahisar-ı sahib'te Aşağı Acem Hanı'nın hancısı, Yahudi İvaz'dır (Karazeybek, 2011: 198). Bu belgeler de hancı olarak faaliyet gösteren gayrimüslimlerin varlığına işaret etmektedir.

6 Şevval 999 / 28 Temmuz 1591 tarihli hükümde, İstanbul'da Edirnekapusu selhhanesinde kasap olan Tavukçı Yani, İstanbul kadısına başvurarak, “pîr ve zâif ve fakîr olmağla kassablık hıdmeti uhdesinden gelmeğe kâdir değilim” diyerek yardım istemiştir. Mudanya kazasındaki bazı köylerden, Silivri, Çorlu Babân Kazalarından ve Yanbolu'dan “maldâr ve her veçhile kassablık hidmeti uhdesinden gelür yarar kimselerdür” dediği ve isimlerini verdiği kasabların kendisine yamak olarak görevlendirilmesi halinde İstanbul'da et sıkıntısı çekilmeyeceğini bildirmiştir. Bu durumda, gerçekten durumun Tavukçı Yani'nin belirttiği gibi olduğu tespit edilmiş ve yamak olmasına karar verilen kasapların buldukları yerle ilişkisinin kesilmesine karar verilmiştir. Bir an önce kasapların işlemlerinin yapılarak, işlerinin başına gelmelerini bildirilen bu emirde kasapların isimlerinin çoğunun, teklifte bulunan kasap Yani gibi Rum ismi oluşu dikkat çekicidir. Bunlardan ikisinin kardeş olmaları da kasaplığın aile mesleği olduğunu göstermektedir. Ayrıca, farklı yerlerde olsalar dahi, kasaplar arasında temas olduğu veya birbirinden haberdar oldukları düşünülebilir. Yamaklığa teklif edilen Hacı İbrahim ve Mahmud Çelebi? adlı kasaplar ise anlaşıldığı kadarıyla Müslümandır. Bu durumda, ehliyet söz

konusu olunca, Müslümanların gayrimüslimlere yamak olabilecekleri de ortaya çıkmaktadır (MD-zey15: nr.339).

Fırıncı esnafı içinde de gayrimüslimlere rastlanmaktadır. 986 /1569 tarihli bir sicil kaydında, İstanbul (Üsküdar)'da, Kepçe Mahallesi yakınlarındaki Hacı Ahmed Paşa Vakfı'na bağlı olan fırını, Çenger Karyesi'nden gelme Yani ve İstavros Karyesi'nden gelme Nikola, Yani ve Yorgi adlı Rum ekmekçi ve simitçilerinin, yevmî 15'er akça ile icâre tuttuğu anlaşılmaktadır (Kaynak, 2010: 171).

Üsküdar'da 997 / 1589'da, terzi yiğitbaşısı Hacı Mustafa'nın yaşlanması sebebiyle yerine Yani veled-i Kosta adlı Rum hayyatın getirilmesi, 986 / 1579 tarihli bir belgeye göre ekmekçiler kethüdasının Mihâl veled-i Nikola adlı bir Rum oluşu, Kazancı yiğitbaşısı olarak Vasil veled-i Lazari'nin tayin edilmesi esnaf teşkilatı içinde liyâkat kriterine göre bir hiyerarşik düzen kurulduğunu ve dinî kimliğin etkili olmadığını göstermektedir (Kaynak, 2010: 171, 173).

Karahisar şehrinde, zimmî Alton'un, Evâhir-i Şaban 1079 / 1669 tarihinde tespit ve tescil edilen muhallefatına göre, yağ kapanında bir dükkanı, bedestende de bir dolabı bulunmaktadır. Bu durum yağcılar esnafının içinde gayrimüslimlerin bulunmasına örnek teşkil etmekte ve Alton'un bedestende dolap kiralayacak derecede zengin olduğunu göstermektedir. Ayrıca yine aynı şehirdeki haffaflar çarşısında İsayi veled-i Serkis adlı Ermeni'nin dükkanı bulunduğunu gösteren Evâhir-i Receb 1079 / 25 Aralık 1668-3 Ocak 1669 tarihli sicil kaydı, ayakkabı üretim veya ticaretini yapan gayrimüslim esnafın varlığına işaret etmektedir (Karazeybek, 2011: 200, 216).

19 Cemâziye'l-evvel 990 / 11 Haziran 1582 tarihli sicil kaydı ise, debbağ bir Yahudi hakkında olup gayrimüslimlerin bu alanda da faaliyet gösterdiğini kanıtlamaktadır. Belgeye göre, Bursa'da Yahudi Abraham veled-i İsak, Solomon veled-i İsak'ı dava etmiştir. Çünkü Bali Beğ Hanı'nda bir debbağ dükkanı olan Solomon, debbağat için Abraham'ın eşlemkesini? alıp bir daha vermemiştir (BŞS: 94/ nr. 619).

Selanikî'nin naklettiği, III. Mehmed döneminde bir zimminin sipahiler tarafından sadrazamın sarayı önünde öldürülmesi olayı, zimmi esnafın devlet görevlileriyle ilişkisine örnek teşkil etmektedir. Burada boyacı bir zimmi, sipahilerden birinin işini yapmış ancak parası ödenmeyerek, kendisine bunu ulufe zamanı alacağı

söylenmiştir. Ücretini tahsil için, ulufe zamanı saraya gittiğindeyse hakkını alamamış ve borcunu ödemeyen sipahinin sakalına yapışmıştır. Sipahiyle aralarında geçen arbedeye diğer sipahilerin de karışmasıyla zımmi öldürülmüştür. Burada bir sipahinin sakalına yapışabilecek, kavgayı göze alarak hakkını isteyebilecek bir zımmi portresi karşımıza çıkmaktadır ki bu, zımmilerin Osmanlı toplumu içindeki durumları hakkında önemli bir göstergedir (Selanikî, 1999: 800).

### 6.1.2. Ticaret

Ticaret, Osmanlı ekonomisinde çok önemli yeri olan faaliyetlerden biridir. İç ticaret, kırsal alan ile şehir arasındaki ilişkinin, özellikle ikincisini ikmâl etme esasına dayanan zorunlu faaliyetidir. Şehirdeki esnaf loncaları için hammadde sağlanması, paytahtın, yönetici tabakanın, ordunun ve donanmanın ihtiyaçlarının karşılanması açısından temel tedarik şekli olması sebebiyle özel bir öneme sahiptir (Pamuk, 2003: 66). Ayrıca, nakdî vergilerin ödenebilmesi için, halkın mecbûr olduğu pazar faaliyeti, iç ticaretin önemi bağlamında ele alınabilir (İnalçık, 1995: 111).

Dış ticaret, Osmanlı ülkesinde üretilmeyen pek çok malın, Batı ve Doğu ülkelerinden getirilmesini sağlayan ve yine iaşe ile ilgili fonksiyonuyla, önemli bir faaliyettir. Ayrıca dışarıya satışı yapılan mallar sayesinde pazarların canlanmasını sağlayan ticaret, önemli gelir kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Diğer taraftan gümrük vergileriyle sağlanan kazanç hiç de azımsanacak gibi değildir (Pamuk, 2003: 66).

Osmanlı gayrimüslimleri içerisinde, özellikle şehirde yaşayanlar, ticarî faaliyetlere oldukça yoğun şekilde katılmışlardır. Şer'iyye sicillerinde gayrimüslimlerle ilgili olarak, ticaret mallarının tedariki, satışı, borç alış-verişi gibi pek çok konuda belgeye rastlamak mümkündür. Özellikle Ankara, Bursa, İstanbul gibi büyük ticaret merkezlerinde siciller gayrimüslim faaliyetlerine dair çok sayıda veri sunmaktadır.

Gayrimüslimlerin ticaretî faaliyetlerini anlatan sicil kayıtlarının birçoğu, kredi imkanları için bunların birbirlerinden başka, Müslüman tüccarlara, yeniçerilere ve Müslüman vakıflarına müracaat ettiklerini göstermektedir. Örneğin Ankara'da Evail-i Ramazan 997 / Temmuz 1589 tarihli bir kayıta, Rıdvan bin Abdullah'ın, Abi veled-i Boşak adlı zımmide bulunan 1560 akçasını talep ettiği görülmektedir (AŞS: 18/nr. a1). 2 Ramazan 997 / 15 Temmuz 1589 tarihli kayıda göre ise zımmi Arslan,

Mustafa'ya verdiği borcu geri istemektedir (AŞS: 24/b2). Muharrem 998 / Kasım-Aralık 1589 tarihinde düzenlenen bir sicil kaydından, Bursa'da Yahudi Musa veled-i Kosya'nın, Ermeni Yakob veled-i Piri'den her 100 dirhemi 25 akçaya 1100 dirhem gümüş satın aldığı öğrenilmektedir. Bu alışverişte 1175 akça borçlanan Musa, borcunu inkâr etmiş, bu durumda Yakob, bu borca dair daha önce düzenlenmiş hücceti ibraz etmiştir (BŞS: 104/ nr.18).

Evasıt-ı Muharrem 998 tarihli bir sicil kaydında Ankara'nın Keyyalin Mahallesi'nde Mehmed Efendi Vakfı mütevellisi, Yorgi adlı zimminin vakıftan aldığı 1400 akçayı talep ettiği görülmektedir (AŞS: 86/nr.b6). Yine Ankara'da Hacı İshak Vakfı Mütevellisi Seyyid Mahmud'un, vakfın 575 akçasının Şirin veled-i Musa adlı zimmiye bulunduğunu Zilhicce 997 / Ekim-Kasım 1589 tarihi ile kaydettirmesi de Müslümanlar gibi gayrimüslimlerin de kredi kaynağı olarak vakıflara müracaatına örnek teşkil etmektedir (AŞS: 51/ a2).

Zimmilerin yabancı tüccarlarla ticaret yaptıkları belgelerden anlaşılmaktadır. Ankara'da Safer 998 / Aralık 1589 tarihinde kayda geçen ticaret ilişkisi, Yakob adlı zimmi ile, muhtemelen İranlı olan Şahkulu bin Cafer arasında vuku bulmuştur. Bu tüccar, Yakob'a 126'şar akçadan 50 koyun sattığını ifade etmekte ve alacağını istemektedir (AŞS: 106/a5).

Ticarete konu olan malların arasında kumaşlar çok büyük yer tutmaktadır. Gerçekten de Osmanlı Devleti'nin dış ticaret mallarının önemli bir kısmını ihraç edilen ipek ve ipekli kumaş ile sof gibi tekstil ürünleri oluşturmaktadır. Bunların karşılığında, İtalyanlardan ince yün kumaş alınmaktadır. Kumaş ticaretinin en önemli merkezi ise Bursa'dır. Batı ve Doğu kumaşlarının mübadelesine sahne olan bu uluslararası pazarda, kumaşın yanısıra Mısır yolu ile gelen Hint baharatı, şeker ve pirinç ile demir, ihraç edilen mallar arasındadır (İnalçık, 1995: 534).

İncelediğimiz sahada, kumaş ticareti yapanların arasında gayrimüslimler de hayli fazladır. Bu konuda pek çok belge bulunmaktadır. Bunlardan biri, 5 Rebi'ü'l-ewvel 990 / 30 Mart 1582 tarihli Bursa sicil kayıdır. Bu belgeye göre, tüccar taifesinden Mehmed Beşaret, Yanko veled-i Dimitri'yi dava etmiştir. Çünkü Yanko ve diğer üç zimmi ondan çuha almış ve satmış olmalarına rağmen ona vermeleri gereken



50,852 akçayı vermemişlerdir. Mahkemede Müslüman şahitler de bunu doğruluyunca ödemeleri hususunda karar verilmiştir (BŞS: 43/ nr. 297).

Bursa'da yine çuka ticaretine dair bir belge, Osmanlı Devlet'inde ticaretteki kefâlet uygulamasına dair olup muhtemelen bir iş ortaklığı hakkındadır. 10 Rebi'ül-ewvel 990 / 4 Nisan 1582 tarihini taşıyan bu belgeye göre, Hüseyin bin Abdullah, Yafi veled-i Kosta'ya 2200 akçalık sattığı çuhanın parasını alamamış ve mahkemeye başvurmuştur. Bu davada Yafi, borcunu kabul etmiş ancak asıl alıcının Nikola olduğunu, kendisinin ona sadece kefil olduğunu ifade etmiştir. Buna rağmen paranın tamamını Hüseyin'e ödediğini belirtmiş ancak Hüseyin bunu reddetmiştir (BŞS: 48/nr. 315.). Belgeden anlaşıldığına göre, Hüseyin adlı tüccar kumaş satışında Yafi ile muhatab olmuştur. Yani, Yafi'nin ifadesi de dikkate alınır, Nikola'nın pasif ortak olduğu ve Yafi'nin aracı olduğu bir ortaklık bahis konusudur.

Bu örnekte de görüldüğü üzere, Osmanlı Devleti'nde ticaret çevrelerinde, çok eski zamanlardan beri İslâmî iş ortaklık şekillerinin bilindiği ve başarıyla uygulandığı anlaşılmaktadır. Bu ortaklıklardan bazıları, "mudârebe", "mufâvaza", "inan" ve "vücûh" ortaklıklarıdır. Halil İnalçık'ın şer'iyye sicillerine dayanarak, daha 15. yüzyılda Bursa ve İstanbul'da varlığına işaret ettiği bu tür ortaklıklar, gayrimüslim tüccarlar tarafından da uygulanmıştır. Hem yerli, hem de yabancı gayrimüslimler, Hanefî Mezhebi'nin bu konudaki esaslarını bilmekte ve anlaşmazlık halinde şer'î mahkemeye başvurmaktadır (Çizakça, 1999: 68-75)

İslâmî iş ortaklıklarının en yaygın şekillerinden biri olan mudârebe, Batı'daki adıyla "commenda" türü ortaklıktır. Sermayedârın parasını veya malını, bunu işletecek ve kârı belli oranda yatırımcıya geri verecek bir aracıya (mudârib) teslim ettiği bu ortaklıkta aracı, sermayeye ilişkin her türlü yükümlülükten kurtulmuş yani risk, pasif ortağa (sermayedâra) kalmıştır. Mudârebenin çok ortaklı karmaşık yapıda olanları da bulunmakta, özellikle çok büyük sermaye gerektiren gemi işletmeciliği, iltizam gibi işlerde, uygulanmaktadır (Çizakça, 1999: 4, 137, 138).

Gayrimüslimlerin yoğun olarak boy gösterdikleri ticarî faaliyetlerden biri olan gemi işletmeciliğinde, ancak birkaç kişinin parasının toplamı ile alınabilecek gemiler bahis konusu olduğundan, bu tür iş ortaklıkları kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin İstanbul'da (Galata'da), Sinan bin Bali, ikisi Müslüman biri zimmi üç kişiden

şikayetçi olarak, emânet bıraktığını ileri sürdüğü 1700 akça ve altı oturaklı kayığını istemiştir. Davalılar ise bu kayığı, mudârebe yoluyla aldıklarını ifade etmişlerdir (Gedikli, 1996: 93).

Bu İslâmî ortaklık türleri dışında ticarete, faizin dinen cevaz verilen biçimler altında yapılması anlamına gelen tefecilik, kredi mektuplarının kullanımı, sarrafların faaliyetleri ve ilkel bir tür bankacılık olan "dolap", 16. yüzyıl itibariyle gayrimüslimlerin, içinde yer aldıkları ticarî faaliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır (İnalçık, 1995: 85).

Tüccarlar, hıfzet düzenini garanti altına alan "hisbe" yani fiyat kontrolüne tabi olmadıklarından ve bölgeler arası büyük ticarete rol oynadıklarından büyük nakit servetler elde edebilmekteydiler. Büyük servetler elde edenler ise halk tarafından hoş karşılanmamaktadır. Esasen servet biriktirilmesini halkın hoş görmemesi ile piyasadaki değerli maden özellikle gümüş darlığının yakın ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü bu sıkıntıdan vergi veren halk yanında esnaf ve tüccar da şikayetçidir. Devlet, nakit sıkıntısına çözüm olmak üzere, servet sahibi olan sıradan sarraf ve tüccarlardan, mültezim olarak faydalanmaktadır (İnalçık, 2013: 265-268)

Gayrimüslim tüccarların, büyük birikimleri ve kurdukları ortaklıkları sayesinde iltizam sistemi içinde "mültezim" olarak rol almaları, 15. yüzyıldan beri görülen bir durumdur. Örneğin Ege ve özellikle Karadeniz ticaretinde İtalyanların ağırlığının azalması ve zimmi tüccarların faaliyetlerinin artması, Osmanlı sultanlarının da desteği ile mümkün olmuştur. Bu cümleden olarak özellikle Ege ve Karadeniz tuzlalarının işletilmesi ve Karadeniz'in kuzeyine şarap ihracatı gibi işlerin tekeline elde eden Yahudiler ile Rumlar, İstanbul'da ticaret ve siyasette önemli rol oynamaya başlamışlardır. Bu meyanda, bazı ailelerin şöhret bulduğu, sarayla çok kuvvetli bağlar geliştirdikleri görülmektedir. Hatta, Yahudi Mendes ailesi gibi bazılarının, Avrupa krallarına kredi sağladıkları ve ticarî ayrıcalıklar kazandıkları bilinmektedir (İnalçık, 2013: 260-266)

16. yüzyılda, İstanbul'da Rum ve Yahudilerin büyük tüccar veya iş adamı olarak yükselişleri karşısında, Ermeniler'in henüz aktif olmadıkları görülmektedir. Ancak Acem tüccarlarının Anadolu'daki ticareten yavaş yavaş çekilmesi ile bunların yerini Ermeniler almaya başlayacaktır. Ermenilerin 17. yüzyıla doğru batıya doğru

yayıldıkları, İstanbul ve Doğu Akdeniz’de kendilerini hissettirmeye başladıkları bilinmektedir. Son olarak Avrupa ticaret kumpanyalarının ortaya çıkışı da, Ermenilerin daha büyük önem kazanmalarına sebep olacaktır (Mantran, 1987).

16. yüzyılın sonlarından itibaren kaynakların idaresi ve vergilerin toplanması işlerinde, gayrimüslim mültezimlerinin ağırlığının arttığını gösteren örneklerden biri 19 Cemâziye'l-âhir 990 / 11 Haziran 1582 tarihli sicil kaydıdır. Bu belge, Bursa’da mizan-ı harir emini yani ipek mukataası mülteziminin Nuh veled-i Solomon adlı bir Yahudi olduğunu göstermektedir. Bu mültezimin, Aslan veled-i İsak’ı dava etme gerekçesinin, boya bahası ve resimden 9200 akça aldığı borcu, aylık 200'er akça taksitle ödemesi gerekirken hiç ödememesi olduğuna bakılırsa, iltizamdan başka tüccara borç para verme işleriyle de uğraştığı anlaşılmaktadır (BŞS: 128/ nr. 692). Evail-i Safer 998/10-19 Aralık 1589 tarihli bir başka belgede ise Hayim adlı Yahudi damga emini karşımıza çıkmaktadır (BŞS: 128/ nr.692; AŞS: 146/ b4).

Mültezimlerin, diğer devlet görevlileri ile ticareti de belgelere yansıtmaktadır. 19 Rebi'ül-evvel 990 / 13 Nisan 1582 tarihli sicil kaydına göre, Bursa'da Kule Pazarı Emini olan Terek veled-i Abraham adlı zımmi, Silahdâr Ali Beğ bin Abdullah tarafından dava edilmiştir. Karşılığını iki taksit halinde ödemek kaydıyla Terek, Silahdâr Ali Beğ'den esbâb satın almış ancak borcunu ödememiştir. Bunun mahkemede kendisine sorulması üzerine zımmi 7000 akça tutarındaki borcu kabul etmiştir (BŞS: 54/ nr. 350).

Gayrimüslimlerin ticaretle bağlantılı olan iş alanlarından biri de finans danışmanlığıdır. Gelirlerin yönetilmesi ve değerlendirilmesi konusunda uzman gayrimüslimlerin istihdamı özellikle yöneticiler arasında çok yaygındır. Bunun bir örneği Ankara sicillerinde karşımıza çıkmaktadır. Vezir İbrahim Paşa'nın haslarından elde edilen gelirlerin Yahudi İber'e teslim edilmesine dair olan Evâhir-i Şaban 997 / Temmuz 1589 tarihli belgeden vezirin kendi gelirinin işletme işini bir Yahudiye verdiği anlaşılmaktadır. Osmanlı teşkilatında küçük tımarlar tercih edilmiş olduğundan, tımar sahiplerinin hâkimiyet bölgeleri ikamet yerlerinden uzakta ve dağınık halde bulunabilmektedir. Bu sebeple tımar sahipleri tarafından her bir bölge ile bizzat ilgilenmek mümkün olmadığından gelirlerin idaresinin para işlerinden anlayan uzmanlara bırakılması olağan bir durumdur. Bu belgede

karşımıza çıkan Yahudi İber'in de, paşanın parasını işletip kar ettirmek üzere tutulması ve bundan belli bir ücret alması kuvvetle muhtemeldir (AŞS: 15 /a1).

Ankara'da Yahudi Arslan'ın vekili Yakob'un hanelerden toplanacak kumaş bahası için yetkili kılınmasına dair Cemâziye'l-evvel 998 / Mart 1590 tarihli berat, mirî bir bağlantıyı akla getirmektedir. Belge, Yahudilerin saray için kumaş almak üzere görevlendirilmiş olabileceğini düşündürmektedir (AŞS: 332/ b2).

### 6.1.3. Mirî hizmetler

İslâm hukukuna göre gayrimüslimlerin devlet hizmetinde çalıştırılmaları, birçok fakihin olumsuz görüşüne rağmen, Hz. Muhammed ve Hz. Ömer döneminde örnekleri görülen bir durumdur (Fayda, 1989: 176). Zimmet akdinin kendilerine yüklediği vergileri vermeleri aslında himaye ve korunma ihtiyaçlarının bir karşılığı addedilmektedir. Dolayısıyla gayrimüslimlerin silah taşımaları esasen men edilmiştir (Shaw, 2008: 127). Ancak bunun istisnaları bulunmaktadır. Osmanlı Devleti de gayrimüslimleri çeşitli kademelerde istihdam etmekte sakınca görmemiştir.

Zimmilerin Osmanlı hizmetine girmelerinin en çarpıcı örneği kul sistemidir. Kökleri Ortadoğu İslâm Devletlerine giden gulam veya kul sisteminin Osmanlı uygulamasında savaş esirleri, rehinelere, eski asilzade Hristiyanlar ile zimmi tebaanın çocuklarından toplanan devşirmeler kul statüsü ile sultana hizmet etmişlerdir. Bu sistemin zimmilerin askerî sıfatıyla devlet hizmetine girmesine imkan vermesi, konumuz açısından açıklanmasını gerekli kılmaktadır (Kunt, 1982).

Kul sisteminin varlığı ve işleyişi, Osmanlı hâkimiyetinin yerli idareci ve askerî sınıfları, asilleri kılıçtan geçirerek veya zorla İslâmî kabul ettirerek ortadan kaldırdığı ve onların yerine Türkleri hâkim kıldığı yönündeki eski ve asılsız iddiaları izâle eden bir nitelik taşımaktadır (İnalçık, 1996). Osmanlı fetihlerinde bilinçli olarak uygulanan tedrici fetih yöntemi öncelikle komşu devletler üzerinde bir çeşit hükümdarlık kurulması, ikinci olarak da yerli hanedanın tasfiyesiyle doğrudan Osmanlı hâkimiyetinin tesis edilmesi esasına dayanmaktadır. Bu fetih biçiminde haraçgüzar yani vassal devlet haline getirilen topraklardaki birçok stratejik hisara küçük birliklerin yerleştirildiği, geri kalanların ise yıkıldığı görülmektedir. Bundan sonra tımarlı sipahilere bu bölgeden tımarlar verilmektedir. İşte bu safhada yerli

idarî ve askerî unsurların eski topraklar üzerinde tımarlı sipahi sıfatıyla tasarrufları mümkün olmuştur. Bu şekilde yerli Hristiyan unsurlar din değiştirmeye gerek olmadan Osmanlı askerî sistemine katılmışlardır. Ancak bu sınıfın yerli reayadan beslenme imkanı olmadığından zamanla eridiği, İslâmlaştığı düşünülmektedir. Ancak Gayrimüslimlerin Osmanlı teşkilatı içerisine bu şekilde katılması beylik döneminden beri rastlanılan bir durumdur. Osmanlı hâkimiyetini tanıyan tekfurlara ve kâfir sipahilere dair kaynaklarda verilen bilgiler bunu teyid etmektedir (İnalçık,1999a).

I. Bayezid devrinden itibaren ise gayrimüslimler, devşirme oğlanı denen çocukların kul sistemi içerisine alınmasıyla başka bir şekilde askerî sisteme dahil olmuşlardır. II. Murad döneminde devşirmenin daha geniş oranda uygulandığı bilinmektedir. Sistemin en geniş uygulandığı dönem ise I. Süleyman dönemi olup tüm 7-8 bin olarak ifade edilen kul sayısı içinde devşirme olanların miktarı 3 bin kadardır (İnalçık, 2013: 207). Sistemin incelediğimiz dönemde ve bölgede uygulandığını gösteren bir belge 18 Şevval 981 tarihini taşımaktadır. Bu belgede sasoncu başıya Ankara ve Kengiri Sancakları zimmilerinden acemi oğlanları toplanması talimatı verildiği görülmektedir (MD-23: nr.595).

Hristiyan ailelerinden alınan devşirme oğlanlarının vücut ve karakter itibariyle güçlü olmasına dikkat edilmektedir. İstanbul'da yapılan elemelerde ise bazen sultanın bizzat yer aldığı bilinmektedir. Saray için seçilenlerin yani içoğlanların İstanbul'da Galata ve İbrahim Paşa saraylarına, taşrada ise Edirne ve Manisa saraylarına gönderildikleri görülmektedir. Bunun haricindekiler ise çoğunlukla yeniçeri olmak üzere Anadolu'daki Türk köylülerin yanına gönderilmektedir. Yeniçeri olacak devşirmeler acemioğlanı olarak isimlendirilmektedir. Bunlardan ancak küçük bir kısmı saray bahçelerinde görevlendirilmek üzere bostancı olarak yetiştirilmektedir. Burada dikkat çekici bir nokta fethedilen yerlerde soylu ailelerin çocuklarının da seçilerek saraya alınmasıdır (İnalçık, 2013: 207-215).

İçoğlanların 2-7 yıl kadar süren disiplinli eğitim dönemlerinden sonra çıkma denilen bir eleme daha yapılmaktadır ve bu kez seçilen en iyiler padişahın ikametgahı olan Yenisaraya alınmaktadır. Saraya alımayanlar ise kapıkulu sipahi bölüklerinden alt kademe bulunan ulufeciler ve garipler bölüklerine verilmektedir. Sarayda okuma yazma, bedenî idman ve İslâmî eğitim gören oğlanların özel eğitimine

geçilmektedir. Hat, inşa, siyakat, hesap, musiki ve bilimsel dersler alan bu gençler çok katı bir disiplinle terbiye edilmişlerdir. Daha sonra da birçok eğitim elemenden geçen devşirmeler eğitimleri bitince devletin en önemli mevkilerinde görev yapmışlardır. Yeniçeri olarak ayrılanlar ise Anadolu'da Türkçe ve İslamı öğrendikten sonra İstanbul'a alınmış ve eğitimlerini tamamlayarak özel bir kuvvet olarak ordu içindeki yerlerini almışlardır. Devşirme sisteminin mükemmelen işleyişinin sonu olarak 17. yüzyılın başı gösterilmektedir. Bu dönemden itibaren ocak sisteminde bozulmalar başlamıştır (İnalçık, 2013: 207-215).

Ayrıca, voynuk, martoloz ve cerahor olarak askerlik yaptıkları bilinmektedir (Özbilgen, 2003: 278-280). Bunun yanısıra özellikle kale muhafazasında görevli olan askeri kuvvetler arasında gayrimüslimlerin görülmesi buna delalet etmektedir. Örneğin Ankara'da, kale muhafazasında görevli olan Zenberekciyân ve Nebetciyân taifesi gayrimüslimlerden oluşmakta ve yaptıkları görev karşılığında vergi muafiyeti elde etmektedirler. Ayrıca Antalya Kalesi muhafızları da gayrimüslimlerden oluşmaktadır.

Antalya tahririnde görülen bir ifade, gayrimüslimlerin devlet görevinde çalışmaktan kendi istekleriyle vazgeçebildiklerini göstermektedir. Bu kayda göre, eskiden beri kalede nöbetçilik yaparak, bunun karşılığında haraç, ispençe, avarız-ı divaniyye ve tekalif-i örfiyyeden muaf olan Hristiyanlar'dan 10'u bu görevi kabul etmeyip haraca bağlanmışlardır. Kalanlar ise eskiden olduğu şekilde görevlerine devam etmişlerdir.<sup>1</sup>

Sinop Rumları ise kale sahil kesiminde oturarak gemicilikle meşgul olmaktadır. Bunların donanma-i hümayun için marangoz vermeleri, kalede inşa işleri gerektiğinde dülger vermeleri, kalenin inşa ve temizlik hizmetlerini görmeleri, denizin kumunu çekerek limanı temizlemeleri, devletin gönderdiği memurları yedirip içirerek barındırmaları ve Karadeniz'de harab olan yerleri tamir etmeleri gibi

---

<sup>1</sup> Mezkurûn zimmîler, kadimden kal'a-yı Antalya muhafazası hıdmetin idüp mukabelesinde haracdan, ispençeden ve avarız-ı divaniyye ve tekalif-i örfiyyeden muaf ve müsellemler olalar ve mezkûr cemaate bu babda dizdârdan gayri kimesne hükm itmeye deyu defter-i atıkde mukayyed, yine kemakan mukarrer. Cemaat-i mezbûreden on nefer hane nevbetçilik taleb itmeyüb haraca rıza virüb defter-i atıkde mezkûrlar yüz yedi nefer olub hâliyâ zikr olınan on haneden maada yüz yigirmi bir nefer olub kethüdâları ve papasları biz bu mikdar ile muhafaza-i kal'a hıdmetin uhdemize alıruz didükleri ecilden zikr olınan on hane haraca kayd olunub mezkûrlar kadimden eyleyegeldikleri üzere defter-i cedide nevbetçi kayd olındılar. (MVAD-166)

18 ayrı hizmetleri olduğu ve buna karşılık senede 3000 kuruş masraflarının olduğu bilgisi 17. yüzyılın sonuna ait avarız defterlerinde yer almıştır (Ünal, 2014: 118).

Gayrimüslimlerin, mirî hizmet görmelerinin bir örneğini de orducu esnafı oluşturmaktadır. Osmanlı şehirlerinde Müslümanlarla beraber esnaf teşkilatı içerisinde faaliyet gösteren gayrimüslimler, mensubu buldukları esnaf teşkilatının tüm sorumluluklarını diğer üyelerle paylaşmaktadırlar. Bu cümleden olarak, sefer zamanı orducu çıkarmak mecburiyeti tüm esnaf üyeleri gibi gayrimüslimleri de ilgilendirmektedir. Esnafın sefer zamanı kaç orducu çıkaracağı önceden belli olup haksızlıklara ve zulme sebep olunmamasına dikkat edilmektedir (Ergenç, 2006: 199-200). Ancak 23 Muharrem 986 / 1 Nisan 1578 tarihli bir mühimme kaydından da anlaşıldığı üzere, böyle durumlar ortaya çıkabilmektedir. Çukacı Yahudilerin şikayetleri, eskiden beri bir yere sefer olacağı zaman kendilerinden yalnız 1 nefer orducu alınagelmiş iken, bu sefer iki orducu talep olunmasına dairdir. Bu şekilde zulme uğradıklarını ifade eden Yahudiler, İstanbul kadısına gönderilen bu emir ile eski usulde yine yalnız 1 nefer orducu gönderme hakkını kazanmışlardır (MD-34: nr.143).

Osmanlı yönetiminin sağladığı vergi muafiyetleri ile askerî sınıfa dahil ettiği görevliler arasında doğancı, derbendçi gayrimüslimler de bulunmaktadır. Bunların zaman zaman vergi yükümlüsü olan yakınlarının daha az vergi vermesini sağlamak için malları kendilerininmiş gibi göstermek suretiyle hileye başvurdukları görülmektedir (İnalçık, Anhegger, 1956: 45-46).

27 Safer 992 / 5 Mart 1584 tarihli mühimme kaydında bir diğer mirî hizmetle gayrimüslimler karşımıza çıkmaktadır. Buradan Bolu'da Görele nefsi zımmilerinin ulakla gelenleri sandalla karşıya geçirme hizmetini gördüklerini öğreniyoruz. Karşılığında tekâliften muaf oldukları öğrendiğimiz bu zımmilerin yanında, bazı başkalarının da emirsiz oldukları halde meccanen geçindikleri ve teaddi ettikleri de anlaşılmaktadır. Bu durumda merkezden mezkur kişilerin men edilmesi ve emre uymayanların bildirilmesi istenmiştir (MD-53: nr.287).

Yeniçeri ağaları ve maiyetlerinin ikametlerine mahsus olan ağa kapısında divanhâne ile mescitin kandillerinin yağını Rumlardan biri temin etmesi de gayrimüslimlerin saray için çalışmalarına örnek teşkil etmektedir. Buna mukabil

cizyeden başka avarız-ı divaniye, tekâlif-i örfiyye ve şakkadan muaf tutulan bu zımminin aynı zamanda bu alakası sebebiyle ocağın himayesinden istifade ettiği bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1988: 393).

Vakıf hizmetlileri arasında gayrimüslimlerin çalışması ise çok sık rastlanan bir durumdur. Bu cümleden olarak vakfın kuruluş aşamasında rol alan mimar, usta ve işçiler ile daha sonra vakfın işleyişini gerçekleştiren görevliler vakfın kurulduğu yerde yeni bir nüfus kitlesi oluşturmaktadır (Güneş, 2004: 50). Gayrimüslim nüfus da bu noktada zikredilebilir.

Örneğin Kamil Kepeci, Çelebi Mehmed'in Yeşil Camii'yi yaptırdığı sırada kış günlerinde mescide gelen Müslümanlara hizmet etmeleri için 10 hanelik bir Ermeni grubunu getirttiğini ve Yeşil İmaret'i'nden fodla (fodula ekmek) tahsis ederek, mescidin civarına iskân ettiğini belirtmektedir. Bunun, Bursa'ya gelen ilk Ermeni grubu olduğu iddia edilmektedir (Karataş, 2005). Hamid Sancağı'nın Eğirdir Kazası'nda da, cami hizmetinde çalışan zımmilerden bahsedilmektedir. Bunların hizmetleri karşılığında haraç ve diğer vergilerden muaf tutuldukları bildirilmektedir. Bu gayrimüslimlerin ölmesi ve iş göremez hale gelmesiyle, yeni görevlilere ihtiyaç duyulması üzerine, bu kez Müslümanlardan hizmete alınanlar olduğunu görüyoruz.<sup>1</sup>

Osmanlı Devleti'nin, siyasi ve ticari işlerde, 14 veya 15. yüzyıldan itibaren farklı milletler ve devletlerle olan ilişkilerinde kullanmak üzere yabancı dil bilen kişileri görevlendirdiği bilinmektedir. "Tercüman" veya "dilmaç" olarak adlandırılan bu görevlilerin daha ziyade zımmilerden seçildiği görülmektedir İlk dönemlerde, kesin olmamakla birlikte tercümanların, Türkçe bilen Rumlardan seçildiği düşünülmektedir. Bazı yazışmaların da yine Rumca yapıldığı görülmektedir 16. yüzyıldan itibaren ise bu müessese çok gelişmiştir. Hatta bu işte uzmanlaşan aileler vardır ki en ünlüsü "İskerletzadeler" denen ailedir. (Orhonlu, 1989). Bunun da içinde yer aldığı Batılıların "Fenaryot", Osmanlıların "Fener Beyleri" dedikleri kişiler, Divan-ı Hümayun tercümanlığını alarak devlet teşkilatında önemli bir

---

<sup>1</sup> "Nefs-i Eğirdür'de olan cami, kadimü'l-eyyamdan beş nefer kafirler yürüdüb vekarın görüb hıdmet alub haraç ve gayr-i rüsum ve avarız viregelmeyeler deyu defter-i köhnede mukayyed. Haliya ol kafirlerün dördü fevt olub Behram nam zımmi kalub ol müstaki zamandan? gelemeyüb hıdmetkara ihtiyaç olmağın şehir müslimanlarından iki nefer kimesne avarızdan muafiyetle hıdmete iltizam gösterdikleri ecilden üç nefer olub kemakân hıdmet itmeklerün kayd olundu." (MVAD-438, s. 296)



pozisyon almak için rekabet halindedirler. Çünkü bundan sonra, elçi ve voyvoda tayin edilme olasılıkları yüksektir.<sup>1</sup> Eyalet tercümanları ise Osmanlı fütuhatına paralel olarak, yabancı ırk ve kavimlerden meydana gelmiş topluluklarla meskun eyaletlerde, yönetimin halkla münasebetini temin etmede kullanılmıştır. Bu cümleden olarak, eyalet divânı tercümanı ve mahkeme tercümanı olarak iki kısım olan bu tercümanlar da yine zimmilerden seçilmektedir (Orhonlu, 1989).

Savaş esirleri olarak Osmanlı ülkesinde bulunan gayrimüslimler ise “kul” adı ile mirî topraklarda ziraatle uğraşmışlardır. Ellici, ortakçı veya kesimci durumunda kul statüsüne tabi çiftçiler has veya hassa çiftliklerinde ve askerî ocaklara ait topraklarda çalışmaktadırlar. Bundan başka devlete ait hayvanlara, örneğin beğlik koyunlara, baktıkları da görülmektedir. “Koyun kâfirleri”, “koyun tutan çobanlar”, “su-sığırların ve karaca sığırların zabteden kullar” gibi kayıtlarla tahrir defterlerinde yer alan bu görevlilerden başka zaviyelerde hizmetkar olan kullara da tesadüf edilmektedir. Hatta dervişlerin arasında bile kul veya azadlı kul olduğu düşünülenler bulunmaktadır. Bu gibi servaj usulüyle kulluğun 16. yüzyılın ilk yarısında görülmesine karşın incelediğimiz dönemde ortadan kalkmış olduğu anlaşılmaktadır<sup>2</sup> (Barkan, 1988).

## 6.2. Ödedikleri Vergiler

### 6.2.1. Haraç, Cizye ve İspençe

Haraç, İslâm Devleti içindeki gayrimüslimlerin ödemesi gereken şer’î vergileri ifade etmede kullanılan bir terimdir. Haraçın iki türü bulunmaktadır. Bunlardan biri, “haraç-ı ru’us” adı verilen ve “cizye” kelimesiyle de ifade edilen vergi türüdür. Bu vergi, şahsî mahiyette olup kişi başı muayyen bir miktarda alınmaktadır. Reşid, vücut ve akıl sağlığı yerinde olan erkeklerden alınan bu vergi, kişinin İslâmiyete geçmesi ile kendiliğinden düşer. “Harac-i arazi” ise haracın ikinci türü olup toprağa

<sup>1</sup> Hatta 18. yüzyıla baktığımızda, önce Boğdan, sonrada Eflak voyvodası tayin edilmiş bir kişinin aslında divan-ı hümayun tercümanı olduğu görülmektedir. Bu devirde divan-ı hümayun baş tercümanının “mahrem-i esrar-ı devlet” olarak çok önemsendiğini, maiyeti ile beraber cizye muafiyeti aldığını ve birçok konuda serbest bırakıldığını görüyoruz. (Orhonlu, 1989; Bilim, 1990).

<sup>2</sup> Ayrıca, ordunun hayvanlarına bakmaları ve yetiştirmeleri gayrimüslimlerin geri hizmetlerde yer aldıklarının göstergesidir. Heath Lowry, tahrir defterlerinde “Bursa’da olan beğlik taylara hizmet edenler bunlardır ki zikr olunur” ifadesi altında geçen ve Rum oldukları anlaşılan zimmilerin miri tayların bakımından sorumlu olduğunu seyahatlerin de bildirdiğini ifade etmektedir (Lowry, 2004)

bağlı bir vergidir, hâsılattan alınması esastır. Bu vergi, kişinin İslâmiyet'i kabulüyle sâkit olmamaktadır (Mardin, 1950).

Cizye ve haraç vergileri hem Osmanlı Devlet'inde hem de Osmanlı'dan önce İslâm devletlerinde birbiri yerine kullanılan kelimeler olmuş ve bu sebeple kavram karmaşası ortaya çıkmıştır. Bu karışıklığı önlemek için, topraktan alınan haraca cizyetü'l-arz, baş vergisi olan cizyeye de haracu'r-ru'us denildiği de vakidir. Bununla birlikte müstakil kullanıldıkları zaman, cizye ile baş vergisi, haraç ile de arazi vergisi kastedilmektedir (Ercan, 1991).

Cizye, sözlük anlamı itibarıyla, "kâfi gelmek; karşılığını vermek, ödemek" anlamına gelen *cezâ* mastarından türemiş bir isimdir. Buluğa ermiş gayrimüslim erkekten alınan bir baş vergisi olan cizyenin menşei, Corci Zeydan'a göre, Eski Yunan ve Romalılara kadar gitmektedir. Yunanlıların Anadolu halkını Fenike saldırılarından korumak, Romalıların da Fransa'da halkı koruma altına aldıkları için üzerlerine cizye vaz' ettiklerini ifade etmektedir. Cizye kelimesini "gezid" kökünden gelme Farsça bir kelime olduğunu ve Arapların cizyeyi Farslardan aldıkları da iddia edilmektedir (Erkal, 1993).

Cizyenin İslâmî bir vergi olarak alınması 630 yılında nâzil olan ve İslâm ülkesinde yaşamak istediği halde Müslümanlığı kabul etmeyen gayri müslimlere malî mükellefiyet getiren Tevbe Suresi'nin 29. âyetiyle sabit olmuştur. Bazı fakiher âyetin "Kendilerine kitap verilenlerden, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Resulü'nün haram kıldığını haram tanımayan ve hak dini (İslam'ı) din edinmeyenlerle, küçük düşürülüp cizyeyi kendi elleriyle verinceye kadar savaşın." mealindeki metninden hareketle, zımmilerin zelil olarak cizye vermeleri anlamını çıkarırken, İmam Şâfi ise âyeti, onların İslâm'ın hükmüne bağlanmaları ve boyun eğmeleri şeklinde tefsir etmiştir (Erkal, 1993).

H. Muhammed, cizye âyetinin inmesiyle aynı yıl kendi hâkimiyet alanlarında yaşayan gayri Müslimlerden bu vergiyi almaya başlamıştır. Cizye alınanlar arasında mecûsîlerin de bulunduğu, H. Ömer ile H. Ali'nin mecûsîlerden cizye almaya devam ettikleri kaynaklarda zikredilmiştir. Bunun yanında H. Osman'ın Berberîler'den de cizye aldığı bazı kaynaklarda belirtilmiştir. Bu uygulamalara binaen, Şâfi hukukçuları sadece yahudi, hıristiyan ve mecûsîlerden cizye

alınabileceği yorumunu yapmışken, Hanefî fakihler Araplar'ın dışındaki müşriklerden, Mâlikîler ise bütün müşriklerden cizye alınabileceğini, dolayısıyla bunların zimmi statüsü içinde mütalaa edilebileceğini ileri sürmüştür. Mürted olan birinden cizye alınmayacağı ve ona zimmi statüsünün verilemeyeceği konusunda ise İslâm hukukçuları arasında ittifak bulunmaktadır. Anlaşıldığı üzere, İslâm hukukuna göre cizye, zimmi olarak adlandırılan gayri müslim tebaa ile yapılan zimmet antlaşması sonucunda alınmaktadır. Hanefî fukaha bu konuda, İslâm devleti sınırları içinde bir yıldan fazla müste'men sıfatıyla ikamet eden gayri müslimlerden de bu verginin tahsil edilmesi gerektiğini öne sürmüştür (Erkal, 1993).

Osmanlı Devlet'inde 16. yüzyıla kadar cizye, "haraç" veya "baş haracı" kullanımlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra ise özellikle resmî belgelerde "cizye" kelimesi kullanılmıştır. Vergi toplayanlar ise "haraç", "haracci" veya "cizyedâr" olarak ifade edilmiştir (İnalçık, 1993e).

Cizye miktarı, her yıl Şeyhü'l-islâm tarafından verilen ve toplanmasının dinî gerekçeleri açıklanan bir fetvayla, mükelleflerin kazancı esas alınarak yapılan "âlâ", "evsat" ve "ednâ" şeklindeki sınıflamaya göre belirlenerek sultan tarafından ilân edilmektedir. Bu sınıflamada, alâ sınıfına, "gani" veya "zahîru'l-gına muksîr", evsat sınıfına "muvassıt'ü'l-hâl", "ednâ sınıfına ise "fakir-i mu'temel" veya "fakîr-i kâsib" de denilmektedir. Belirlenen kazanç kriteri ise zamana ve bölgeye göre farklılık arz etmektedir. Zengin, orta halli ve fakir gruplar için ödenen cizye tutarları, İslâm Devlet'inde saf gümüş olarak 48, 24 ve 12 dirhem veya altın olarak 4, 2 ve 1 dinar şeklinde kararlaştırılmış olduğundan, Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyılın sonlarına kadar, genel olarak, 48, 24, 12 akça miktarıyla toplanmıştır. Bazen de bu ayrıma gidilmeden mükelleflerden eşit miktarda cizye alınmıştır (Ercan, 1991).

Cizye, bazen, toprak mülkiyetine bağlı bir vergi olarak düşünülmüş ve "baştina" denilen topraklara tasarruf eden gayrimüslimlerle beraber Müslümanlardan da cizye alınmıştır. Bunun sebebi, cizye gelirlerinin korunması için cizye mükelleflerinin toprak mâliki olması şartının konulmasıdır. Aslında burada Osmanlı hâkimiyeti öncesinde de alınagelmiş olan vergilerin cizye altında birleştirilmesi esastır. Özellikle Balkanlarda "resm-i flori" olarak bilinen verginin cizye adıyla toplanması bunun göstergelerinden biridir (Çağatay, 1947).

Osmanlı Devlet'inde, cizye özel bir vergi addedilmiş ve toplanmasına ve harcanmasına itina ile bakılmıştır. Bu sebeple ayrı cizye defterleri de tutulmuştur. Merkezden görevlendirilen tahsildarlar tarafından toplanan cizyelerin büyük bir kısmının hazineye ayrıldığı bilinmekte ise de tımar veya mülk olarak görülen cizye kayıtları da bulunmaktadır (İnalçık, 1993e). Örneğin 1540-1545 sayımlarına göre, İstanbul (Galata'da) bulunan gayrimüslimlerin cizyeleri, Fatih Camii ve imaretine ayrılmış durumdadır (Tekin, 2008: 47)

İktisadi zorlukların görüldüğü dönemlerden itibaren, akçanın değerindeki düşüşler, cizyedârlara, her yıl tedavüldeki paranın resmî değer ve miktarını bildiren fermanlar yollanmasına sebep olmuştur. Buna rağmen, paranın resmî değeriyle piyasa arasındaki farklılık, vergi tahsildarları ile mükellefler arasında ihtilâflara neden olmuştur (İnalçık, 1993e).

Cizyenin toplanması sırasında halka zulmedilmemesi için yönetim tarafından pek çok ikazda bulunulmasına rağmen, sorunların çıktığı, tahsildarların yaptıkları suistimallere dair kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bunun bir örneği, vergi tahsili zamanı, cizyedârların kendilerini barındırmaları için halka zulm etmeleriyle ortaya çıkmıştır. Sinop'ta Selh-i Rebi'ü'l-evvel 973 / 26 Ekim 1565 tarihinde Hristos ve Yani adlı zimmilerin divana şikâyetlerinde bu durumdan bahsedilmektedir. İfadelerine göre konacak müstakil mîri canibinden evler varken papasları kendilerine gönderip kadın ve çocuklarını evlerinden çıkararak kendileri adamlarıyla beraber bu evlere yerleşmişlerdir. Divandan çıkan karar, durumun anlatıldığı gibi olduğu tespit edilirse haksız yere halkın rencide ettirilmemesi yönünde olmuştur. Bu kayıt cizyedarların konaklaması için devlete ait evlerin bulunduğunu göstermesi açısından da önemlidir (Ünal, 2014: 201).

Cizye konusunda halkın sıkıntı çekmesi, sadece tahsildârların keyfî uygulamalarından kaynaklanmamaktadır. 16. Yüzyılın sonlarına doğru ekonomide yaşanan genel bozulma, vergilerin yeniden düzenlenmesine ve geçmiştekinin aksine halka daha fazla yük yüklenmesine sebep olmuştur. Örneğin cizyenin tahsilinde mükelleflerin bazılarının bulunamadığı durumlarda, onların yükümlülüklerinin diğer gayrimüslimlerle beraber tımarlı sipahi tarafından karşılandığı malumdur. Bu ödeme, zararın belirtilen taraflarca yarı yarıya ödenmesini öngördüğünden fazla zorluk getirmemektedir. Oysa 16. yüzyıl

sonlarından itibaren, tımar sisteminin çökmesiyle ödenmesi gereken cizye miktarı artmış, buna ilaveten kaçak ve ölmüş olanların cizye tutarı da tümüyle kalan gayrimüslimlere yüklenmiştir. Bu değişiklikler sebebiyle halkın Osmanlı yönetimine cephe alması neticesinde, 1691'de cizye reformu yapılmıştır. Mükelleflerin sadece kendi vergisinden sorumlu olduğu açıklanmış ve kaçanları geri döndürmek için cizye vergisinde indirim yapılacağı vaad edilmiştir (İnalçık, 1993e)

Cizye vergisinin alınması, bazı kanunnâmelerde Nevruz'da, bazılarında Kasım, bazılarında ise yarısı Nevruz'da, yarısı Kasım'da olmak üzere iki taksit halinde düzenlenmiştir. Kadınlardan, ihtiyarlardan ve papazlardan vergi alınmamasına dair bazı kanunname maddeleri olsa da, din adamları bahsinde de anlatıldığı üzere bunun genel geçer bir kaide sayılamayacağı ifade edilmelidir. (Çağatay, 1947).

"Kapu resmi" olarak da anılan ispençe, Bazen cizye gibi baş vergisi olarak toplanmış olsa da Müslüman çift resmi karşılığında toplanmıştır. İспенçe, Balkanlarda cizye veren reayadan toplanan bir vergidir. Yani ispençenin önkoşulu olarak cizye ödenmesi gereği üzerinde durulmuştur. Cizye verecek derecede yani 300 akçalık menkule sahip olunması gerektiğinden bu koşulun ispençe yükümlüleri için de arandığı söylenebilir. Bazı kanunnamelerde, müzevvec ve mücerred herkesten toplanacağı belirtilen ispençenin, bazı kanunnamelere göre sadece müzevvec gayrimüslimler üzerine vaz edildiği görülmektedir. Ayrıca, baştina tasarruf eden Müslümanların da ispençe vermesine dair kanunlar bulunmaktadır. İспенçe miktarı, 10 akça ile 50 akça arasında değişebilmektedir. Bunda da bireylerin refah düzeyi ve sosyal durumu dikkate alınmıştır. Balkanlara has bir vergi olan ispençe, daha sonra Anadolu ve Kafkaslarda, Müslümanlardan toplanan çift resmi karşılığında, gayrimüslimlerden alınmaya başlanmıştır. (Çağatay, 1947).

### 6.2.3. Diğer vergiler

Gayrimüslimlerin Müslüman olanlardan ayrı olarak ödemek zorunda olduğu cizye dışında, yönetim nezdinde temsil edilmelerine karşılık olarak ödedikleri vergiler bulunmaktadır. Örneğin, Hristiyan cemaatlerin her yıl "mirî rüsum" adıyla devlete vergi ödemeleri gerekmektedir. Patrikliklerin, devlete maktu olarak ödedikleri bu vergi, Muharrem ayının girişiyile tahsil edilmektedir. Bunun halktan tahsili "tasadduk", "nüzurat", "zarar-ı kassabiyye", "ayazma" ve "panayır resmi" gibi

kalemler altında yapılmaktaydı. Patriklerin bu vergileri toplayabilmesi için ise padişahın emri gerekli idi. Hahamlar da, Hristiyan cemaat liderleri gibi, devlete maktu bir vergi ödemektedirler ve bunu "rav akçası" (hahambaşılık resmi)," gayle resmi" (millet sandığı için ödenen resim), "sadaka akçası" şeklinde halktan toplamaktadırlar. Bunun için de ellerinde beratları bulunması gerekmektedir. (Kenanoğlu, 2004: 188-190)

Manisa Yahudilerinin Rav akçası vermek yani temsil hakkı kazanmak için merkeze müracaat etmeleri örneğinde görüldüğü üzere, belli bir ekonomik güç ve teşkilatlanma neticesinde temsil edilme mümkün olabilmektedir. O halde henüz bu duruma gelmemiş olan cemaatlerin bu vergiyi vermedikleri söylenebilir. Gerçekten de bahsi geçen Manisa Yahudilerinin, 1575'e kadar, rav akçası ödediklerine ilişkin kayıt bulunmamaktadır (Emecen, 1989: 62).

Gayrimüslimler, bu vergilerin dışında, üretimde bulunmalarına, toprak tasarruflarına ve nüzurata bağlı olarak, Müslümanlar gibi vergi ödemek durumundadır (Ercan, 1991).

## 7. SONUÇ

Gayrimüslimlerin İslam dünyasında yeri ve durumu, tarihçiler ve çeşitli alanlardan alaştırmacılar için akademik olarak ilgi çekici bir konu olmasının yanında, siyasî ve dinî tartışmalara konu olmasından da anlaşılacağı üzere, meşruiyet kaygısıyla ele alınan bir konu olma özelliğini de taşımaktadır.

Osmanlı Devleti de, kendinden önceki İslâm devletlerinin zimmet politikasını devam ettirmesi ve Müslüman olmayan tebanın yönetimine dair şer'î ve örfî temelleri olan bir zihniyet geliştirerek bu konuda bir sistem kurması dolayısıyla aynı ilginin hedefi olmaktadır.

Anadolu coğrafyasında, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet kurmasından evvel de mevcudiyetlerinden haberdar olduğumuz gayrimüslim gruplar, daha Türklerin Anadolu'ya gelişlerinden itibaren oldukça rahat bir yaşama sahip olmuşlardır. Başlangıçta şüpheyile baktıkları Türkleri tanımaları ve onlarla yakın ilişkiler kurmaları neticesinde, onlar tarafından yönetilmekten memnun oldukları anlaşılmaktadır.

Osmanlı hâkimiyeti devrinde ise, bu durumun devam ettiği ve ilişkilerin artarak geliştiği görülmektedir. Bu ilişkilerde, anlayış, hoşgörü ve işbirliği göze çarpmaktadır. Gayrimüslimlerin yönetimine dair net tavırların hukukî bir zemine oturtulması, II. Mehmed'in gerçekleştirdiği, "millet sistemi" adı verilen teşkilatlanma ile mümkün olmuştur. İstanbul'un fethinin ardından, büyük bir organizasyon hamlesi yapan sultanın, kendisini Bizans imparatoru addetmesi ve payitahtı ve diğer toprakları sahiplenmesi, gayrimüslimlerin durumunda belirleyici bir rol oynamıştır. Bu sebeple, İstanbul'un fethinin Türkler kadar, gayri Türk ve gayrimüslimler açısından da dönüm noktası olduğu iddia edilebilir.

Çağdaş tarihçiler, Osmanlı gayrimüslimlerinin yönetimine dair bir teşkilatın var olup olmadığı, varsa bunun başlangıç noktasının ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bunlardan bazılarının Osmanlı ve İslam karşıtı, mesnetsiz karalamalar olduğu, bazılarının ise İslam ve Osmanlı zihniyetini anlamamaktan kaynaklanan yanlış değerlendirmeler olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle zimmet hukukunun varlığının, gayrimüslimleri ikinci sınıf bir statüye düşürdüğü veya bu

amaç için özellikle ihdas edilmiş olduğu düşüncesi, olumsuz değerlendirmelerin temel argümanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan özellikle 19. yüzyılın siyasî atmosferinde, ayrılıkçı fikirlerin etkisiyle yerleşmiş önyargılar, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim politikalarının eleştirilmesinde etkili olmaktadır. Bu cümleden olarak Osmanlı Devleti'nden ayrılarak kurulmuş olan Balkan Devletleri tarihçilerinin gayrimüslimlerin yönetimine dair olumsuz değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Türk tarihçilerinin görüşleri ise Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimleri yönetiminin bir hoşgörü örneği oluşturduğu fikri üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bizim araştırmamız sonucu edindiğimiz fikir, Osmanlı Devleti'nde, gayrimüslimlerin yönetimine dair, çok erken zamanlardan beri sistemli bir yaklaşımın olduğu ve bunun şer'î ve örfî temellerinin bulunduğudır. Osmanlı Devleti, istimâlet politikası, emân kurumu ve adalet anlayışı ile şekillendirdiği yaklaşımını, selefî olan Türk İslam devletlerinden bir adım ileri götürerek, "millet sistemi" adı verilen teşkilatlanmayı gerçekleştirmiştir.

16 ve 17. yüzyıllarda, Anadolu Eyaleti'nde yaşayan gayrimüslimlerin, sosyal ve ekonomik durumlarını incelemeyi amaçlayan bu çalışma, mühimme defterleri, tapu tahrir defterleri ve şer'iyye sicilleri esas alınarak hazırlanmıştır. Bu kaynaklardan elde edilen verilerle Anadolu Eyaleti'nde mukayyed gayrimüslim nüfus tespit edilmiş ve bunların sosyal ve ekonomik durumları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tahrir defterlerindeki veriler, Anadolu Eyaleti içindeki 14 sancakta şehir merkezlerinde, Müslümanlarla karşılaştırıldığında oldukça küçük bir nispette gayrimüslimin bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu küçük gayrimüslim varlığının, 20. yüzyıla intikal edebilmesi bile tek başına, Osmanlı Devleti'ne yöneltilen asimilasyon veya zulüm suçlamalarını yalanlayacak mahiyettedir.

Osmanlı Devleti içinde gayrimüslimler, Müslümanların hâkim unsur olduğu bir hukuka bağlı olarak yaşamışlar ancak kendi dinî meselelerinde ve özel hukukun kapsamına giren alanlarda zimmi hukukunun öngördüğü selâhiyet ve yükümlülüklerle hayatlarını devam ettirmişlerdir.

Cemaat örgütlenmelerinin Osmanlı yönetiminin bir memuru olan dini liderlerle oluşturulması, mahalle işlerinin din adamları tarafından yerine getirilmesi millet



teşkilatlanmasının ürünüdür. Bu teşkilatlanmada mabetlerin dokunulmazlığı bulunmakta ve ibadetlerin tatbik edilmişinde serbestiyet sağlanmaktadır. Müslümanlarla birarada yaşamının sonucu olarak ve cizyeden muafiyet sağlamak, daha üstün bir statüye geçerek Müslümanlara has muameleye tabi olma gibi bazı pratik sebeplerle ihtida olaylarına yaşanmaktadır. Ancak burada devletin teşviki dışında bir zorlama bahis konusu değildir. Anadolu'daki gayrimüslimlerin 16. yüzyılın başındaki nüfuslarında yaşanan azalma da ihtidadan ziyade, başka yerlere göçle açıklanmaktadır.

Çalışmamızda vurgulandığı üzere, gayrimüslimlerin şehirlerde Müslümanlardan ayrı olarak, kapalı bir hayatlarının olmadığı, aksine Müslümanlarla ve diğer cemaat mensuplarıyla komşuluk, ticaret, hatta evlilik ilişkileri kurdukları belgelerden anlaşılmaktadır. Yönetimin ve halkın nazarında, Müslümanlar'ın hâkim unsur olduğu ve gayrimüslimlerin Müslümanların altında bir seviyede yer aldığı düşünülse de, hakları ve yükümlülükleri göz önüne alındığında oldukça iyi durumda oldukları anlaşılmaktadır.

Evlenme boşanma durumları, yeme içme pratikleri, sosyal ilişkilerine dair veriler genel bir tablo çizilmesini mümkün kılmıştır. Bu tabloda dikkat çeken husus gayrimüslimlerin Osmanlı uygulamasında çok sıkı İslâmî kurallarla çevrelenmiş olmayışlarıdır. Kendilerine yönelik tavrın değişmesi ise devlette yaşanan genel olumsuzlukların ve zihniyet değişikliğinin sonucudur. Buna rağmen gayrimüslimlerin kimliklerini koruyamamalarına sebep olacak bir tavır göze çarpmamaktadır.

Gayrimüslimlerin ekonomik faaliyetleri ise oldukça çeşitlidir. Şehirlere odaklanılan bu çalışmada doğal olarak şehirselleşen meslekler olarak nitelenen faaliyet alanlarında rol aldıklarını gördüğümüz gayrimüslimlerin, etnik bir iş bölümü ile belli işleri ele geçirmiş olduklarını iddia etmek ve bunu Osmanlı tarihinin her dönemi ve Osmanlı ülkesinin her bölgesi için geçerli saymak alışlagelmiş bir yaklaşım olsa da doğru değildir. Bazı dönemlerde ve bazı bölgelerde belli bir gayrimüslim grubun ağırlığının daha fazla hissedilmiş olması genelleme yapmak için yeterli bir sebep değildir. Bu cümleden olarak, gayrimüslimlerin faaliyet gösterdikleri alanlar ticaret ve diğer finansal işlerle sınırlı değildir. Bunun yanı sıra, şehirde çeşitli esnaf loncalarında boy gösterdikleri gibi, iç ve dış ticarete de yerlerini almaktadırlar.

Ayrıca büyük sermaye birikimi olan gayrimüslimlerin, nakit sıkıntısından kurtulmak üzere devletin uygulamaya koyduğu iltizam sisteminde, mültezim olarak görev aldıkları görülmektedir. Devlet adamlarına ve muhtelif askerî sınıf mensubuna finans danışmanlığı yapmak ve bunların gelirlerini idare etmek konusunda da gayrimüslimlerin faaliyetlerinin önemli olduğu görülmektedir. Bunun dışında şehir hayatında, diğer zimmilerle ve Müslümanlarla mülk kiralama ve satışı ile borç alıp verme gibi faaliyetleri dikkat çekmektedir. İş ortaklıklarını ise şer'î kurallarla yapıp ihtilâf anlarında yine şer'î mahkemelere başvurdukları görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlere vergi muafiyetleri sağlayarak çeşitli alanlarda görevlendirmesi ve alt tabakadan olanların bile en üst derecede memuriyetlere getirilmelerini sağlayarak yönetici tabakaya girmelerini sağlaması, gayrimüslimlerin yönetimi hakkında fikir sahibi olmayı mümkün kılmaktadır. Zaten cizye dışında gayrimüslimlerin Müslümanlarla kıyaslandığında farklı muameleye tabi olduğunu gösteren önemli bir yükümlülükleri de bulunmamaktadır. Cizye ise İslâmî literatürde, gayrimüslimlerin İslâm devletinin himayesi altına alınışının, can, mal ve namuslarının garanti altına alınışının karşılığı olarak vaz' edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimleri baskıladığı ve pek çok alanda kısıtladığı iddialarının gerçek cevaplarını veren belgeleri değerlendirerek, Osmanlı gayrimüslimlerinin 16 ve 17. yüzyıllardaki durumunu ortaya koymayı hedeflediğimiz bu çalışma ile Osmanlı sosyal ve ekonomik hayatının bir parçası olarak gayrimüslimlerin önemsendiği, dinî taassuptan uzak olarak bu unsurların tecrübe ve yeteneklerinden faydalanıldığı ve kamu hayatını olumsuz etkilememeleri şartıyla özgürlüklerine dokunulmadığı neticelerine ulaşılmıştır.

## KAYNAKLAR

- Acun, F. (2005). Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslim Din Adamlarına Verilen İmtiyazlar: 16. Yüzyılda Tur-ı Sina Manastırı. *XIV. Türk Tarih Kongresi*, 2(2), 1403-1411.
- Armağan, A. (2004). XVI. Yüzyılda Antalya'da Dini-Sosyal Yapılar ve Şehrin Demografik Durumu Üzerine Bir Araştırma. *AÜ DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 23(36), 7-34.
- Ahmet Refik. (1988). *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Akdağ, M. (1964). Celâli İsyanlarında Büyük Kaçgunluk: 1603-1606. *AÜ DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2(2),1-49.
- Akdağ, M. (1999). *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi-2*. Ankara: Barış Yayınevi.
- Akkaya, M. (2010). XVII. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Üsküdar. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arıkan, Zeki. (1988). *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamid Sancağı*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Aybet, G. Ü. (2003). *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Azimli, M. (2006). Hulefa-i Raşidin Dönemi Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *İSTEM (İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi)*, 6, 1-14.
- Balta, E. (2000). Osmanlı Devleti'nde Rum Milleti ve Ekonomik Gelişmişlikleri, Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti. *İSAV (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı) Yayını*, İstanbul: Ensar Neşriyat, (Ed. A. Özcan). s.229-248.

- Barkan, Ö. L. (1942). Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. *Vakıflar Dergisi*, 2, 279-353.
- Barkan, Ö. L. (1955). Türk Yapı ve Malzemesi İçin Kaynaklar. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 17(1-4), 3-26.
- Barkan, Ö. L., Meriçli, E. (Hazırlayanlar). (1988). *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri-I*, Ankara: TTK Basımevi.
- Barkey, K. (2011). *Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*. (çev. E. Kılıç). İstanbul: Versus Kitap.
- Başar, F. (1997). *Osmanlı Eyalet Tevcihatı*. Ankara: TTK Basımevi.
- Başol, S. (2008). *Kentleşme, Ekonomi ve Sosyal Hayat Yönleriyle 17. Yüzyıl Bursa Vakıfları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Baykara, T. (1988). *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş*. Ankara.
- Bear, M. (2004). Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change Anadolu Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul. *Gender & History*, 16(2), 425-458.
- Benbassa E., Aron R. (1993). *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi: 14.-20. Yüzyıllar*. (çev. A. Atasoy). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ben-Neah, Y. (2005). Honor and Its Meaning Among Ottoman Jews, *Jewish Social Studies*, 11(2), 19-50
- Ben-Neah, Y. (2006). Blond, Tall, with Honey Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire. *Jew History*, 20, 315-332.
- Besalel, Y. (1999). *Osmanlı ve Türk Yahudileri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Bilim, C. (1990). Tercüme Odası. *OTAM*, 1, 29-43.

- Bosworth, C.E. (1982). The Concept of Dhimma in Early Islam. In B. Braude, B. Lewis (Eds.), *Christians and Jews in The Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York, London: Holmes and Meier Publishers, 1, 44-45.
- Bozkurt, G. (1988). İslâm Hukukunda Zimmilerin Hukukî Statüleri. *A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3(1-4), 115-155.
- Bozkurt, N. (1995). Eman. *DİA*. 9, 75-77.
- Braude, B. (1982). Foundation Myths of the Millet System. In B. Braude, B. Lewis (Eds.), *Christians and Jews in The Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York, London: Holmes and Meier Publishers, 1, 69-88.
- Braude, B., Lewis B. (1982) "Introduction", In B. Braude, B. Lewis (Eds.), *Christians and Jews in The Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York, London: Holmes and Meier Publishers, 1, 1-34.
- Buhl, F. (1989). "millet", *İA*. 8, 335.
- Buhl, F., C. E. Bosworth. (1997). "milla", *Eİ<sup>2</sup>*. 7, 61.
- Bulduk, O. Ü. (1993). *XVI. Asırda Karahisar-ı Sahib Sancağı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Cahen, C. (1979). *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler*. (Çev. Y.Moran). İstanbul: e-Yayımları.
- Çağatay, N. (1947). Osmanlı İmparatorluğu'nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler. *AÜ DTCF Dergisi*, 5, 483-511.
- Çetin, F. (2010). XVI. Asır Alman Seyyahlarına Göre Osmanlı Toplumunu. *Vakıflar Dergisi*, 34,19-33.
- Çetin, N. (1989). "Ümmet", *İA*. 13, 102-104.
- Çetin, O. (1991). Hacı İvaz Paşa Vakfiyesindeki muhtedî Fonu Hakkında. Uludağ Üniversitesi, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.3, C.3, s.167-175.

- Çetin, O. (1994). *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları*. Ankara: TTK Basımevi.
- Çizakça, M. (1999). *İslâm Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*. (Çev. Şehnaz Layikel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- ÇOLAK, H. (2008). Co-Existence and Conflict Between Muslims Anadolu Non-Muslims in the 16<sup>th</sup> Century Ottoman Istanbul. Master Thesis, Bilkent University, Ankara.
- Doğru, H. (1992). *XVI. yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*. İstanbul: Afa Yayınları.
- Demircan, Y. (2012). XV. - XVII. Yüzyıllar Arasında Limni Adası Manastırlarının Durumu. *Bilig*, 60, 87-110.
- Dursun, D. (1989) *Yönetim Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Düzdağ, E. (Hazırlayan). (1988). *Şeyhü'l-İslâm Ebussu'ud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Toplum Hayatı*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Ebu Davud Süleyman b. Eşas. (1419). *Kitabu's-Sünen: Sünen-i Ebu Davud*, 4, Beyrut: Daru'l-Kible.
- El-İsfahanî, R. (t.y.). Milel. *El-Mufredat fi Ğarîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Ma'arife, 471-472.
- Emecen, F. (1989). *XVI. Asırda Manisa Kazası*. Ankara: TTK Basımevi.
- Emecen, F. (2003). *İstanbul'un Fethi Olayı ve Meseleleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Emecen, Feridun. (2001). Osmanlı Toplumunda Birlikte Yaşama Mutabakatı, *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan Devlet ve Toplum*. İstanbul: Timaş Yayınları, 253-269.
- Emecen, F. (1997). *Unutulmuş Bir Cemaat: Manisa Yahudileri*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

- Emecen, F. (1992). Balat. *DİA*. 5, 4-7.
- Erbaş, Ali. (2003). İncil'de Yahudi İmajı. *EKEV Akademi Dergisi*, 17, 95-112.
- Ercan, Y. (1990). Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Giyim Mesken ve Davranış Hukuku. *OTAM*, 1(1),117-125.
- Ercan, Y. (1991). Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar. *Bellekten*, 55(213), 371-391.
- Erdoğan, E. (2004). Ankara'nın Bütüncül Tarihi Çerçevesinde Ankara Tahrir Defterlerinin Analizi. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Erdoğru, M. Akif. (2012). Kıbrıs Ermenileri Üzerine Notlar. *Ege Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, 7(1), 1-12.
- Ergenç, Ö. (1980). Osmanlı Şehirlerinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri. *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*. 103-107.
- Ergenç, Ö. (1984). Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine. *Osmanlı Araştırmaları*, 4, 69-78.
- Ergenç, Ö. (1995). *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*. Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları.
- Ergenç, Ö. (2006). *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa*. Ankara: TTK Basımevi.
- Ergin, O. (1936). *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Cumhuriyet Gazete ve Matbaası.
- Erkal, M. (1993). Cizye, *DİA*. 8, 42-45.
- Eroğru, A. H. (1997). *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler*. Ankara: Seba Yayınları.
- Eryılmaz, B. (1992) *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Evliya Çelebi b. Derviş Zillî. (1996). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi-1*. (Haz. R. Dankoff, S. A. Kahraman, Y. Dağlı). İstanbul, YKY.

- Evliya Çelebi b. Derviş Zillî. (1998). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi-2*. (Haz. Z. Kurşun, S. A. Kahraman, Y. Dağlı, İstanbul: YKY.
- Evliya Çelebi b. Derviş Zillî. (2005). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi-9*. (Haz. R.Dankoff, S.A.Kahraman, Y.Dağlı). İstanbul: YKY.
- Faroqhi, S. (2004) *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*. (Çev. N.Kalaycıoğlu,). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Faroqhi, S. (2005). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*. (Çev. E.Kılıç,). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Fayda, M. (1989). *Hız Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fenton, P. B. (2004). Yahudilik ve Tasavvuf. (Çev. S. Çift). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1), 243-256.
- Fleischer, C. H. (1999). Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi. *Osmanlı*, Yeni Tükiye Yayınları, 7, 149-161.
- Galanti, A. (1995). *Türkler ve Yahudiler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Gedikli, F. (1996). *16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Şer'iyye Sicillerinde Mudârebe Ortaklığı: Galata Örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Gibbons, H. A. (1998). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*. (Çev. B. Arı). Ankara: 21. Yüzyıl Yayınları.
- Gordlevski V. (1988). *Anadolu Selçuklu Devleti*. Ankara: Onur Yayınları.
- Gökçe, T. (1997). 1572 Yılında İç-İl Sancağı'ndan Sürülüp Kıbrıs'ta İskân Edilen Aileler. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2, 1-78.
- Gökçe, T. (2000). *XVI ve XVII. yüzyıllarda Lazikiyye (Denizli) Kazası*. Ankara: TTK Basımevi.



- Göyünç, N. (1979). Hane Deyimi Hakkında. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 32, 331-348.
- Gradeva, R. (1997). Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century. *Islamic Law and Society*, 4(1), s.37-69.
- Groepler, Eva.(1999). *İslâm ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*. (Çev. S. Kaya). İstanbul: Belge Yayınları.
- Güneş, A. (2004). 16. ve 17. Yüzyıllarda Üsküdarın Mahalleleri ve Nüfusu. *I. Üsküdar Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı Yayınları, 1, 42-56.
- Güneş, A. (2004). Osmanlı Tahrir Defterleri ve Bunların Tarih Yazıcılığı'nda Kullanımı Hakkında Düşünceler. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 150, 165-184.
- Hacker, J. R. (1982). Ottoman Policy Toward the Jews and Jewish Attitudes Toward the Ottomans During the Fifteenth Century. In B. Braude, B. Lewis (Eds.), *Christians and Jews in The Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York, London: Holmes and Meier Publishers, 1, 117-126.
- Heyd, U. (1973). *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hüseyinklioğlu, A. (2001). Mühimme Defterlerine Göre Osmalı Devleti'nde Eşkıyalık Olayları (1594-1607). Yayımlanmamış YLT. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- İnalcık, H. (1958). Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları. *AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Haziran, 13(2) s.102-126.
- İnalcık, H. (1988). "Fatih Sultan Mehmed Tarafından İstanbul'un Yeniden İnşası", *19 Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3-4, 215-225.
- İnalcık, H. (1986). Mehmed-II, *İA*. 7, 506-535.

- İnalcık, H. (1993a). "İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 15-30.
- İnalcık, H. (1993b). Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na: 15. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 67-108.
- İnalcık, H. (1993c). Greeks in the Ottoman Economy and Finances 1453-1500. In J.S. Allen (Ed.). *Ellanikon: Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, 2, New York, 307-319.
- İnalcık, H. (1993d). Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiyenin İktisadî Vaziyeti Üzerine Bir Tetkik Münasebetiyle, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 139-186.
- İnalcık, H. (1993e). Cizye. *DİA*. 8, s. 45.
- İnalcık, H. (1995). Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- İnalcık, H. (1998a). How to Read Ashık Pasha-zade's History, *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 31-50.
- İnalcık, H. (1998b). Ottoman Galata, 1453-1553, *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 275-376.
- İnalcık, H. (1999a). Osmanlı Fetih Yöntemleri. *Cogito*, 19, 115-135.
- İnalcık, H. (1999b). Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yönlü Yorumlanmış Tarihtir. *Cogito*, 19, 25-40.
- İnalcık, H. (2000a). Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayınları, 11-23.
- İnalcık, H. (2000b). Şikayet Hakkı: Arz-i Hal ve Arz-i Mahzar'lar, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayınları, 49-71.

- İnalcık, H. (2000c). *Adaletnameler. Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayınları, 75-190.
- İnalcık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. (Çev. R.Sezer). İstanbul: YKY.
- İnalcık, H. (2004). İstanbul: Bir İslâm Şehri. (Çev. İ. Kalın), *Marife Bilimsel Birikim*, 2, 309-320.
- İnalcık, H. (2013). *Devlet-i Aliyye: Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnalcık, H., Anhegger, R. (Hazırlayanlar). (1956). *Kanunname-i Sultanî Ber Muceb-i Örf-i Osmanî (II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasakname ve Kanunnameler)*. Ankara: TTK Basımevi.
- Karaca, B. (1997). XV. ve XVI. yüzyıllarda Teke Sancağı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Karataş, A. İ. (2007). Bursa'daki Uygulamalar Işığında Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Meskenleriyle İlgili Düzenlemeler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2),123-154.
- Karataş, A. İ. (2005). Fethinden XIX. yüzyılın Sonlarına Kadar Bursa'da Ermeniler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(2),81-106.
- Kankal, A. (2000). 17. ve 18. yüzyıllarda Kuzey-Batı Anadolu'da Sosyal Hayat (Şer'iyye Sicillerine Göre). *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, 15, 31-74.
- Kankal, A. (1993). Tapu Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Çankırı Sancağı. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kankal, A. (2004). *Türkmen'in Kaidesi Kastamonu (XV-XVIII. Yüzyıllar Arası Şehir Hayatı)*. Ankara: Zafer Matbaası

- Karazeybek, M. (2011). XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Afyonkarahisar Şehri: Fiziki, Sosyal ve Ekonomik Yapı İncelemesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Afyonkocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Kayhan, H. (2010) Beylikler Devrinde Tıp Bilimi ve Hekimler. *History Studies*, 2(3) 224.
- Kaynak, R. (2010). XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Üsküdar'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (Şer'iyye Sicillerine Göre). Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kazan, H. (2007). XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Sarayı'nın Sanatı Himayesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kenanoğlu, M. (2004). *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*. İstanbul, Klasik Yayınları.
- Kermeli, E. (2010). Ebu's-Su'ûd'a Göre Kilise Vakıfları: Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği. (Çev. Ö. Özcan). *Vakıflar Dergisi*, 34, 166-167.
- Yücel, Y. (Hazırlayan). (1988). Kitabu Mesalihî'l-Müslimîn ve Menâfi'î'l-Mü'minîn. *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar: Kitab-i Müstetab, Kitabu Mesalihî'l-Müslimîn ve Menâfi'î'l-Mü'minîn, Hırzû'l-Mülûk*. Ankara: TTK Basımevi, 91-129.
- Köprülü, F. (1959). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: TTK Basımevi.
- Kuban, D. (1968). Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gözlemler. *Vakıflar Dergisi*, 7, 53-73.
- Kunt, İ. M. (1982). Transformation of Zimmi into Askeri. In B. Braude, B. Lewis (Eds.), *Christians and Jews in The Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York, London: Holmes and Meier Publishers, 1, 55-67.
- Kütükoğlu, M. (2006). Mühimme Defteri. *DİA*. 31, 520-523.

- Lamdan, R. (2005). Communal Regulations as a Source for Jewish Women's Lives in the Ottoman Empire. *The Muslim World*, 95(2), 249-263.
- Leroy, M. (1987). Türk Aşuresi, Ermeni Anuş-Aburu, Rum Kolivası. *Tarih ve Toplum*, 40, 8-9.
- Levy, A.(1992). *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton: The Darwin Press Inc.
- Lewis, B. (1952). *Notes and Documents From yhe Turkish Archives: A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*. Jerusalem: The Israel Oriental Society.
- Lowry, H. (2004). *Trabzon Sehrinin İslamlaşma ve Türklesmesi: 1461-1583*. İstanbul: Bogaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Lowry, H. (2004). *Seyyahların Gözüyle Bursa 1326-1923*. (Çev. S. Alper). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Mantran, R. (1991). *16. ve 17. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Mantran, R. (1987). XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ve Asya Ticareti. (Çev. Z. Arıkan). *Bellekten*, 51(91), 1433-1443.
- Mantran, R. (1990). *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul-1*. (Çev. M.A. Kılıçbay, E. Özcan)., Ankara: TTK Basımevi, 1990.
- Mardin, E.(1950). Harac", İA. 5, 222-225.
- Mehmed Neşrî. (1995). *Kitâb-ı Cihân-Nümâ-1*. (Haz. F.R. Unat, M.A. Köymen). Ankara: TTK Basımevi, 1995.
- Mete, Z. (2004). *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Muallim Naci. (1987). *Lügat-i Naci*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ocak, A. Y., Faruki, S. (1989). Zaviye. İA. 13, 468-476.

- Ocak, A. Y. (1991). XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü. *Bellekten*, 55(43), 661-673.
- Ocak, A. Y. (1998). Hıdrellez, *DİA*. 17, 313.
- Ocak, A. Y. (1990). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*. Ankara: TTK Basımevi.
- Ocak, A. Y. (2011). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Vali Araştırma Merkezi Yayınları.
- Orhonlu, C. (1984). Şehir Mimarları. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar*. (Der. S. Özbaran). İzmir: Ege Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1-25.
- Orhonlu, C. (1989). Tercüman. *İA*.12, 176.
- Ortaylı, İ. (1974). Eski Türk Şehirlerinde Yapı İşlerinin Fonksiyonel Düzenlenişi ve Yapı Örgütü. *Mimarlık*, 7, 11-16.
- Ortaylı, İ. (1980). Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler, *Osmanlı Araştırmaları*, 1, 33-40.
- Ortaylı, İ. (1997). İstanbul'un Fethi ve Üçüncü Roma Nazariyesi. *İstanbul'un Fethi Sempozyumu (İstanbul 24-25 Mayıs 1996) Bildirileri*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, s. 185-190.
- Ortaylı, İ. (1997). *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Ortaylı, İ. (1999). Osmanlı Kimliği. *Cogito*, 19, 77-85.
- Ortaylı, İ. (2002). Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi. *Türkler*. 10, 216-220.
- Ortaylı, İ. (2011). *Osmanlı Barışı*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Oruç bin Adil. (2014). *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi: 1288-1502)*. (Haz. N. Öztürk). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- ÖZ, M. (1991). Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler. *Vakıflar Dergisi*, 22, 429-439.
- Özbilgen, E. (2003). *Bütün Yönleriyle Osmanlı: Adab-ı Osmaniyye*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özel, A. (1996). Gayri Müslim. *DİA*. 13, 418-426.
- Öztürk, S. (1995). *Askeri Kassama Ait Onyedinci Yüzyıl İstanbul Tereke Defterleri*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983) Yahudhane. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB, 601
- Pamuk, Ş. (2003). *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi: 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parker, C. H. (2006). Paying For The Privilege: The Management of Public Order Anadolu Religious Pluralism in Two Early Modern Societies. *Journal of World History*, 17(3), 267-296.
- Pınar, İ. (2001). *Hacılar, Seyyahlar, Misyonerler ve İzmir: Yabancıların Gözünden Osmanlı Döneminde İzmir 1608-1918*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Polonyalı Simeon. (2007). *Polonyalı Bir Seyyahın Gözünden 16. Yüzyıl Türkiye'si*. (Çev. H.A. Andreasyan). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Quataert, D. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu: 1700-1922*. (Çev. A. Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Reyhanlı, T. (1983). İngiliz Gezginlerine Göre 16. Yüzyılda İstanbul'da Hayat. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Savaş, S. (1992). Fetva ve Şer'iyeye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*. Ankara, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 504-547.
- Sevim, S. (1993). XVI. yüzyılda Balıkesir Şehri ve Nüfusu Hakkında Bazı Bilgiler. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 82, 69-81.
- Selanikî Mustafa Efendi. (1999). *Tarih-i Selanikî-2*. (Haz. M. İpşirli). Ankara: TTK Basımevi.
- Shalev-Eyni, S. (2006). Solomon, His Demons and Jongleure: The Meaning of Islamic, Judaic Anadolu Christian Culture. *Al-Masoq*. 18(2), 145-160.
- Shaw, S. J. (2008). *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Simon, R. (1993). Jewish Itinerant Peddlers in Ottoman Libya: Economic, Social and Cultural Aspects. In C. Farah (ed.) *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*. Missouri: The Thomas Jefferson University Press.
- Şakiroğlu, M. (1981). Fatih Sultan Mehmed'in Galatalılara Verdiği Fermanın Türkçe Metinleri. *AÜ DTCTF Tarih Araştırmaları Dergisi*. 14, 25, 211-224.
- Şeker, M. (1993). Fatih Vakfiyesine Göre 15. Yüzyıl Osmanlı Sosyal Yapısı. *Bellekten*, 57, 495-507.
- Şemseddin Sami. (1307). *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: Dersaadet.
- Şibay, H. S. (1989). Cihad. *İA*. 3, s.164-170.
- Taneri, A. (2003). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilatı*. İstanbul: MEB.
- Taş, H. (2014). XVII. Yüzyılda Ankara. Ankara: TTK Basımevi.
- Taş, K. Z. (1993). *Tapu Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Bolu Sancağı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.



- Taş, K. Z. (1996). Safranbolu İdari Yapısı ve Vakıfları. *OTAM*, 18 (29) 199-206.
- Tekeli, İ. (1990). "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskan Sorunu", *Toplum ve Bilim*, 50, 49-71.
- T.H. (1989). Manastır. *İA*. 7, 474.
- Tosunoğlu, A. (1993). *Tapu Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Kastamonu Sancağı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Turan, Şerafettin. (1963). Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları, *AÜ DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 159-202.
- TDK. (1998). Millet. *Türkçe Sözlük*. Ankara 1998, 2, 1563.
- Ursinus, M. (1998). Millet. *Eİ<sup>2</sup>*. 7, 61-64.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devlet Teşkilatından Kapıkulu Ocakları-I*, Ankara: TTK Basımevi.
- Üçel Aybet, G. (2003). *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünal, M. A. (2014). *Osmanlı Devrinde Sinop*. Ankara: TTK Basımevi.
- Varlık, M. Ç. (1991). Anadolu Eyaleti Kuruluşu ve Gelişmesi. *Osmanlı*. 4, 123-129.
- Varlık, M. Ç. (1983). XVI. Yüzyılda Kütahya Şehri, *VIII. TTK Kongresi*. Ankara: TTK Basımevi, 1481-1492.
- Varlık, M. Ç. (2002). Kütahya. *DİA*. 26, 580-584.
- Wansbrough, J. (1997). İmtiyazat. *Eİ<sup>2</sup>*. 4, 1178-1179.
- Weinstein, G. (1997). Fatih'ten Sonraki Osmanlı Millet Sistemi Üzerine Bazı Düşünceler. *I. Uluslararası İstanbul'un Fethi Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 137-142.

Wittek, P. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*. (Çev. F. Berktaş) İstanbul: Pencere Yayınları.

Yaman, A. (2013). Zimmi. *DİA*. 44, 434-438.

Yılmaz, M. F. (2012). Birlikte Yaşamın Temelleri Semavi Dinlerin Ortak Hükümleri. *Batman Üniversitesi, Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 795-806.

Zeydan, A. (1988). *Ahkamü'z-Zimmîyin ve'l-Müste'min fi Dari'l-İslam*. Beyrut.

İnternet:<http://en.wikipedia.org/wiki/Dhimmitude/query?url=http%3A%2F%2Fen.wikipedia.org%2Fwiki%2FDhimmitude&date=2015-06-01>, Son Erişim Tarihi: 01.06.2015

İnternet:<http://www.dhimmitude.org/query?url=http%3A%2F%2Fwww.dhimmitude.org&date=2015-06-01>, Son Erişim Tarihi: 01.06.2015

KK-19, KK-48, KK-51, KK-71, KK-74, KK-154, KK-575

MD-3, MD-6, MD-7, MD-10, MD-18, MD-23, MD-27, MD-34, MD-35, MD-36, MD-39, MD-43, MD-48, MD-49, MD-69, MD-52, MD-58, MD-zeyl3, MD-zeyl5

MVAD-438, MVAD-166.

TT-51, TT-71, TT-117, TT-147, TT-165

**EKLER**

EK-1. Galata zimmilerinin ahidnamesi

عظم ذمیلک عهد نامہ  
فتح ایلیکھ و بر مشدرو و جو چا نہ یلیب او زربہ طوا جملتہ

بن ادوک شہانہ داروک شہانہ سلطانہ محمد خانہ بن سلطانہ داروم سہانہ زبریم  
بن کونکا برادہ پورو کار حقیقہ و حوزن کوکر عبد القاضی و اللادم یکہ متو سلطانہ  
رو حقیقہ و یریا معنی حقیقہ و یریز بکری و وریج یکس پنیابہر لہ حقیقہ و ورم  
رو حقیقہ و بابام رو حقیقہ بنج باشم رکبہ دارو غلام باشجوہ و قوشنم حقیقہ  
شہ کمالہ عظیم کخلق و ورم زاروہ ای عتہ علیا و سنای رکبہ بابلاہ  
پرزوین و مار کز و ہ زنفو و کور خانہ ہ سقور و ز با و حور لہ قلہ  
مکونن ش متقاضی کوز رو ب بکا قولہ رو کوزہ اخاعت و ایضا کوزہ شہار  
بندی بتول ایلیک کہ کوز کوک ایلیک و لری کالیہ نہ و جملہ جارہ لوار کالیہ  
نہ لولہ اولو ب لوزہ عا و تارین و لری کالیہ ب نہ کوزہ لریہ لوزہ لریہ  
و لرو ب قلہ لریہ پیقوب لریہ لریہ پیقوب لریہ لریہ مالاریہ و زرقاریہ  
و کالیہ و مخزناریہ و باغاریہ و کالیہ و کالیہ و کالیہ و باغلیہ  
ساعلیہ و حور تارہ و لرو غلام کالیہ و قوزہ و جار یہ لریہ کوزہ لریہ

## EK-1. (devam) Galata zimmilerin zhidnamesi

لالانرو مقور اوله متغراض لوليم داوگشندريم انارونو رنجبرگين  
 رهيره رخيرين ملككناهم كين وريايوه و قور ووه سوزاي اكنه مانه و فرام  
 رعليه معاف و سلم اوله انديني روزر ليه شرعي و ليه و صبح ابريم  
 اوله ايه رخير يار كين و بندي ازنلاك لوزر ليه نظر شرعي و در نيمه روز  
 قوريم رخيرين ملككناهم كين و كلبا ايه لالانرو اوله اوتويالا اذيلار كين ايا جاه  
 و ناقوس جالميه لوكلبا ازين ائوب سجد ايعم بونارونو يار كلبا يا ايعيلار  
 و جنونيه بازركانلارين و رياوه و قور ووه رنجبرگين ابرون كلمه او كين ل  
 كه كارين عاون روزنه و اوله اناره كنه تقارين اينه و بيوروم كه يكي ملكه او غلام  
 زيلم و بر كاتين رصان اوله رين سلماه اينه لوكند راز ادرار ازين كين اختيار  
 رسر لاه معطير كونه كنه زلف ايه ل و بيوروم كه اوله طوغا نجه و قول قونيه  
 و قلعه مذكوره خلق و بازركانلارين لنگر ييره معاف و سلم اوله ائويلا بله ل  
 علامه شريفه اعتقاد ندر كهر راز في اوله و جاوني لاله

سبع حسين و ثمانية .









## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

**Soyadı, adı** : AVŞİN GÜNEŞ, Gülcan  
**Uyruğu** : T.C.  
**Doğum tarihi ve yeri** : 19/05/1981 Ürgüp  
**Medeni hali** : Evli  
**Telefon** : 0 (364) 227 70 00  
**e-posta** : gulcanavsin@hitit.edu.tr



### Eğitim Derecesi

### Okul / Program

### Mezuniyet Yılı

Doktora	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü-Yeniçağ Tarihi A.B.D.	2015
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi A.B.D.	2006
Tezsiz yüksek lisans	Bilkent Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü-Tarih Öğretmenliği A.B.D.	2006
Lisans	Gazi Üniversitesi / Fen-Edebiyat Fakültesi-Tarih Bölümü	2003
Lise	100. Yıl Anadolu Meslek Lisesi / Moda Tasarımı Bölümü	1999

### İş Deneyimi

### Çalıştığı Yer

### Görev

2008 - devam ediyor	Hitit Üniversitesi	Öğretim Görevlisi
2006 - 2008	Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür Tescil Daire Başkanlığı	VAYS (Vakıf Arşiv Yönetim Sistemi) Projesinde Osmanlıca Çevirmeni

### Yabancı Dil

İngilizce



*GAZİ GELECEKTİR..*