

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

OSMANLI DEVLETİ HUKUK SİSTEMİNİN
KLASİK DÖNEMİNDE GAYRİMÜSLİM
TEBAAYA TANINAN DİNİ GÜVENCELER
BAĞLAMINDA KİLİSELERİNİN TAMİRİ

GÖKTUĞ İDİZ
2501181329

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. CİHAN OSMANAĞAOĞLU-KARAHASANOĞLU

İSTANBUL-2022

ÖZ

OSMANLI DEVLETİ HUKUK SİSTEMİNİN KLASİK DÖNEMİNDE GAYRİMÜSLİM TEBAAYA TANINAN DİNİ GÜVENCELER BAĞLAMINDA KİLİSELERİNİN TAMİRİ

GÖKTUĞ İDİZ

Bu tezde, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaasının kiliselerinin statüsü ve bu kiliselerin tamir usulü incelenmiştir. Kiliselerin hukuki statüsü, zimmet anlaşması çerçevesinde şekillenmiştir. Bu sebeple tezde ilk önce zimmet anlaşması incelenmiştir. Zimmet anlaşmasıyla, gayrimüslim tebaaya tanınan güvenceler tespit edilmiş, bu güvencelerin hukuki nitelikleri açıklanmaya çalışılmıştır. Kiliselere yönelik ortaya konulmuş teori ve pratik, zimmilere verilen hukuki güvencelerin niteliği bağlamında değerlendirilmiştir. Daha sonrasında zimmet anlaşmasının tanıdığı güvencelerin Osmanlı hukukunda nasıl uygulandığı belirlenmiştir. Osmanlı Devleti uygulamasının, gayrimüslim tebaayı nasıl etkilediği ortaya konulduktan sonra kiliselerin tamirine dair yasaklar ve kısıtlamalar bağlamında Osmanlı Devleti'nde kiliselerin tamir usulu anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zimmet Anlaşması, Kilise, Kilise Tamiri, Güvence, Gayrimüslim Tebaa.

ABSTRACT

THE REPAIR OF CHURCHES IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS ASSURANCE GRANTED TO NON-MUSLIM PEOPLE IN THE CLASSIC PERIOD OF THE LEGAL SYSTEM OF THE OTTOMAN STATE

GÖKTUĞ İDİZ

In this thesis, the status of the churches of the non-Muslim subjects of the Ottoman Empire and the repair method of these churches were examined. The legal status of the churches has been shaped within the framework of the dhimma contract. For this reason, firstly the dhimma contract is examined in the thesis. With the dhimma contract, the guarantees given to non-Muslim citizens were determined and the legal qualities of these guarantees were tried to be explained. The theory and practice put forward for the churches were evaluated in the context of the nature of the legal guarantees given to the dhimmis. Afterwards, it was determined how the guarantees recognized by the dhimma contract were applied in Ottoman law. After revealing how the practice of the Ottoman State affected the non-Muslim subjects, the repair method of churches in the Ottoman State was tried to be explained in the context of prohibitions and restrictions on the repair of churches.

Keywords: Dhimma Contract, Church, Church Repair, Assurance, Non-muslim Subject.

ÖNSÖZ

Tez konumu belirleme sürecinde ve tez yazım sürecinde bana her türlü desteği veren danışmanım Prof. Dr. Cihan Osmanağaoğlu'na teşekkürü borç bilirim. Tez yazımı sürecinde, mensubu olduğum anabilim dalının sağladığı konfor ve yardımlaşma olmasaydı tezi bu kadar rahat yazamayabilirdim. Bu sebeple Prof. Dr. Fethi Gedikli'ye, Prof. Dr. Cihan Osmanağaoğlu-Karahasanoğlu'na, Dr. Öğretim Üyesi Ebru Kayabaş'a, Dr. Öğretim Üyesi Abdullah İslamoğlu'na, Dr. Öğretim Üyesi Ali Adem Yörük'e, Arş. Gör. Dr. Mahmud Esad Kalıpçı'ya, Arş. Gör. Esra Çetinkaya'ya, Arş. Gör. Rıdvan A. Demirtaş'a, Arş. Gör. İbrahim Enes Onat'a ve Arş. Gör. Furkan Şahan'a çok teşekkür ediyorum.

Tez yazım sürecimin özellikle son döneminde, ev işlerini tek başına üstlenen ve bana sabreden, desteğini her zaman hissettiğim kardeşim Gökberk İdiz'e de bu vasıta ile teşekkür ediyorum.

Her zaman yanımda olan kıymetli anne ve babama çok teşekkür ediyorum. İyi ki varlar.

Göktuğ İDİZ
Kurtuluş, 2022.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR LİSTESİ	VII
GİRİŞ	1
1. İSLAM HUKUKUNDA DEVLET VE GAYRİMÜSLİMLER ARASINDAKİ HUKUKİ İLİŞKİ	8
1.1. GENEL OLARAK	8
1.2. KAVRAMLAR	11
1.2.1. ÜLKE	11
1.2.2. ADALET	16
1.2.3. ZİMMET ANLAŞMASI	21
1.2.4. ZİMMİ	25
1.2.5. CİZYE	28
1.2.6. HAK	34
1.3. HUKUK SİSTEMİ BAĞLAMINDA TEORİK ESASLAR	46
1.3.1. KURAN-I KERİM'DE ZİMMİLER	47
1.3.2. PEYGAMBER UYGULAMASI	48
1.3.3. ZİMMET ANLAŞMASI KAPSAMINDA UYGULANACAK OLAN HUKUK	52
1.4. UYGULAMADA ZİMMET ANLAŞMASI	54
1.5. ZİMMET ANLAŞMASININ SONA ERMESİ	58
1.6. EMEVİ VE ABBASİ DEVLETLERİ DÖNEMİNDE ZİMMİLERE İLİŞKİN UYGULAMALAR	60
1.7. ZİMMET ANLAŞMASINA GÖRE İBADETHANELER	65
2. OSMANLI DEVLETİ VE GAYRİMÜSLİM TEBAASI ARASINDAKİ HUKUKİ İLİŞKİ	75
2.1. OSMANLI DEVLETİ'NDE GAYRİMÜSLİMLERİN YÖNETİMİ	75
2.1.1. ÖRFİ HUKUK	75

2.1.2. ÖRFİ HUKUKUN ZİMMİLERİN YÖNETİMİNE ETKİSİ.....	77
2.1.3. OSMANLI DEVLETİ'NDE ZİMMİ TEBAAYA YÖNELİK UYGULAMALAR	81
2.1.4. OSMANLI DEVLETİ UYGULAMASINDA ZİMMET ANLAŞMASIYLA TANINAN GÜVENCELERE MÜDAHALELER	87
2.2. OSMANLI DEVLETİ'NDEKİ ZİMMİ TOPLULUKLAR VE YÖNETİMLERİ	94
2.2.1. YAHUDİLER	94
2.2.1.1. CEMAAT.....	95
2.2.1.2. TOPLUM	100
2.2.1.3. GÖÇ	110
2.2.1.4. HAHAHBAŞILIK.....	116
2.2.2. RUMLAR.....	120
2.2.2.1. RUM PATRİKHANESİ	120
2.2.2.2. RUM TOPLUMU	126
2.2.3. ERMENİLER.....	132
2.2.3.1. ERMENİ PATRİKHANESİ	132
2.2.3.2. ERMENİ TOPLUMU	136
2.2.4. KATOLİKLER	138
3. OSMANLI DEVLETİ'NDE GAYRİMÜSLİM İBADETHANELERİ VE TAMİR USULÜ	141
3.1. OSMANLI DEVLETİ'NDE GAYRİMÜSLİM İBADETHANELERİNİN HUKUKİ DURUMLARI.....	141
3.1.1. SİNAGOG.....	147
3.1.2. KİLİSE	157
3.1.2.1. RUM KİLİSELERİ	157
3.1.2.2. ERMENİ KİLİSELERİ.....	164
3.1.2.3. KATOLİK KİLİSELERİ	168
3.2. KİLİSE TAMİRİ	174
3.2.1. TAMİR ŞARTLARI	174
3.2.2. TAMİR İZİN TALEBİ.....	179
3.2.2.1. TAMİR İZİN TALEBİ BAŞVURUSUNU YAPABİLECEK KİŞİLER	179
3.2.2.2. TAMİR EDİLECEK GAYRİMÜSLİM İBADETHANE BÖLÜMLERİ	180
3.2.2.3. TAMİR SEBEBİ	181
3.2.3. KEŞİF.....	182
3.2.4. FETVA.....	185
3.2.5. TAMİR İZNİ.....	186
3.2.6. İZİNSİZ TAMİR VE İNŞA	191
SONUÇ	193
KAYNAKÇA.....	197

KISALTMALAR LİSTESİ

A.DVNSMHH.d	:989 Numaralı Divan-ı Hümayun Defterleri Katalogundaki Mühimme Defterleri
A.e.	:Aynı eser
a.g.e.	:Adı geçen eser
akt.	:Aktaran
A.MKT	Sadâret Mektubî Kalemi Defterleri
AÜHFD	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
B	:Recep
bkz.	:Bakınız
BOA.	:Başkanlık Osmanlı Arşivi
bs.	:Baskı
C	:Cemaziye'l-ahir
C.	:Cilt
CA	:Cemaziye'l-evvel
Çev.	:Çeviren
DİA	:Diyanet İslam Ansiklopedisi
dn.	:dipnot
Ed.	:Editör
FTV.	Fetva
HAT.	Hatt-ı Hümayun
Haz.	:Hazırlayan

İFAV	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
İLAM	:Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi Dergisi
İSTEM	:İslâm, San‘at, Tarih, Edebiyat ve Musıkîsi
L	:Şevval
M.D.	:Mühimme Defteri
MŞH.	Meşihat
N	:Ramazan
No	: Numara
OTAM	: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi
R	Rebiü’l-ahir
RA	Rebiü’l-evvel
S	:Safer
S.	:Sayı
s.	:Sayfa
Ş	:Şaban
Vol.	:Volume
Z	Zilhicce
ZA	Zilkade

GİRİŞ

Bu tez çalışmasında, klasik dönem Osmanlı hukuk sisteminde gayrimüslim tebaaya tanınan güvenceler bağlamında kiliselerin hukuki statüleri ve tamiri incelenecektir.

Bu tez konusunu belirleme sebebim, öncelikle zimmet anlaşmasıyla tanınan güvenceler kapsamında gayrimüslimlerin inanç ve ayinlerinin nasıl düzenlendiğini anlamaktı. Daha sonrasında zimmet anlaşması kapsamında tanınmış olan inanç ve ayin güvencelerinin kiliselerin ibadet ve ayin yapılamayacak durumda olduğunda, bu güvencelerin Osmanlı Devleti tarafından nasıl yürütüldüğünü tespit etmeye çalıştım. Bu soruya cevap ararken, kiliselerin tamir meselesinin sorularıma cevap bulabileceğim bir kurum olduğunu fark ettim. Ancak bu çalışma, sadece Osmanlı Devleti'ndeki kilise tamir usulünün nasıl düzenlendiğini değil; aynı zamanda kiliselerin gayrimüslim topluluklar için önemi bağlamında, bu usulün gayrimüslimler tarafından nasıl anlaşıldığını belirlemeye çalıştım. Bu sebeple, Osmanlı Devleti'ndeki dört büyük gayrimüslim topluluk olan Rum, Ermeni, Katolik ve Yahudi toplulukların yapısı ve yönetimleri de bu çalışma kapsamında incelenmiştir.

Kilise, Hristiyan toplulukların ibadethanesi olsa da Osmanlı Devleti arşiv vesikalarında Yahudi ibadethaneleri için de kilise kavramının kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu sebeple, tez başlığından, tezin kapsamının Hristiyan ibadethaneleri olarak anlaşılsa da Yahudi sinagoglarını da kapsadığını ifade etmeliyim.

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaasının hukuki statüleri, zimmet anlaşması ile belirlenmiştir. Zimmet anlaşması, İslam hukuku kaynaklıdır. Bu sebeple, zimmet anlaşmasının temel esasları, İslam Hukuku çerçevesinde tespit edilmiş olmasına rağmen devletlerin, zamanın ve dönemin ihtiyaçları bağlamında siyaseten ortaya koyduğu uygulamalar da olmuştur. Bu kapsamda, zimmet anlaşmasının teorik esasları, ehl-i kitaba uygulanmıştır. Osmanlı Devleti'nde de bu sistem uygulanmıştır. Ancak zimmet anlaşması, zimmi statüsündeki gayrimüslimleri tek bir millet olarak değerlendirmiştir. Osmanlı Devleti'nde Rum, Ermeni ve Yahudi olmak üzere birçok zimmi topluluk bulunmaktadır. Bu toplulukların, Osmanlı Devleti tebaası olma

süreçleri arasındaki farklılık bulunmasına rağmen; aynı hükümlerin uygulanıp uygulanmadığının incelenmesi gerekmektedir. Şöyle ki, fetih öncesinde egemen topluluğun ve yönetimin Rumların oluşturduğu bir yerleşim yerinde, fetih sonrasında Rumlara uygulanacak hükümler ile fetih öncesinde Katolik egemenliği altında yaşayıp; fetih sonrasında zimmet statüsüne geçen Rumlara uygulanan hükümler aynı mıdır? Bu soru daha kapsamlı hale getirilirse, Egemen toplumken mağlup toplum olan Rumlara uygulanacak hükümler ile Avrupa'dan zulümden kaçarak Osmanlı Devleti'ne sığınan Yahudilere uygulanacak hükümler aynı mı olacaktır?

Zimmet anlaşmasının temel ayırım noktası, inanç üzerinedir. Bu sebeple, zimmilere inanç konusunda belirli güvenceler tanımıştır. Ancak inancın bir sonucu cemaatin oluşmasıdır. İnanç kapsamında oluşan cemaatin ibadet yeri ise ibadethaneler olmuştur.

Bu tez çalışmasında, zimmet anlaşmasının tanıdığı güvencelerin niteliği incelenerek, bu güvencelerin Osmanlı Devleti'nin zimmilere yönelik uygulamasının zimmi topluluklara etkileri, genel hukuki esaslar çerçevesinde belirlendikten sonra, Yahudi, Rum, Ermeni ve Katolik toplum yapıları ayrı ayrı incelenerek, ibadethanelerin hukuki statüsü ve tamire giden süreç açıklanmaya çalışılacaktır.

Tezin birinci bölümünde, öncelikle İslam hukukunda zimmilerin yönetimine hakim olan kavramlar açıklanmıştır. Zimmet anlaşması ile tanınan güvencelerden bugün ne anlaşılabileceği, hak ve özgürlükler kapsamında tartışılacaktır. Sonrasında İslamiyet'in ortaya çıkışı, gelişimi ve İslam devletlerinin kurulmasıyla beraber zimmi topluluklara yönelik uygulamaların gelişimi incelenecektir.

Tezin ikinci bölümünde, Osmanlı Devleti'nin zimmet anlaşması kapsamında zimmi tebaaya yönelik uygulamaları ve müdahaleleri incelendikten sonra Osmanlı Devleti'ndeki dört büyük gayrimüslim topluluk olan Yahudi, Rum, Ermeni ve Katolik topluluklarının yönetimi ve sosyal yapıları incelenecektir.

Tezin üçüncü bölümünde, Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim ibadethanelerine yönelik teori ve uygulamalar tespit edildikten sonra gayrimüslim ibadethanelerinin tamir usulü anlatılacaktır.

Tez çalışması sırasında Osmanlı arşiv kaynakları ve ikincil kaynaklar kullanılmıştır.

İslam hukukunda zimmi ve zimmet anlaşmasının kavramının nasıl düzenlendiği, hangi güvenceleri ve yükümlülükleri ihtiva ettiğinin tespiti için fıkıh kitapları incelenmiştir. Bu noktada ilk ifade edilmesi gereken eser Serahsi'nin *Mebсут*¹ isimli eseridir. Bu eserin, siyer bölümünde zimmet anlaşması ile ilgili teorik esaslar ortaya konulmuştur. Bu kapsamda, Ömer Nasuhi Bilmen'in *Hukuki İslamiye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*² ve Hayreddin Karaman'ın *Mukayeseli İslam Hukuku*³ isimli eserlerini de belirtmek gerekir.

Yararlanılan kaynaklardan, Bernard Lewis'in *İslam Dünyası'nda Yahudiler*⁴ isimli eserinde İslam devletlerinin, Yahudi topluluklara yönelik uygulamaları incelenmiştir. Çalışmada Yahudi toplulukları merkeze alınsa da bazı uygulamaların Yahudi topluluklarla birlikte Hristiyan toplulukları da etkilemiş olmasından dolayı Hristiyan topluluklarla ilgili uygulamalara da değinilmiştir. İslamiyet'in Yahudi topluluklarla ilk temasından başlayarak, Emevi, Abbasi ve Osmanlı Devleti gibi birçok İslam Devleti'nin Yahudilere yönelik uygulamaları tarihsel süreç içerisinde incelenmiştir.

Benjamin Braude ve Bernard Lewis'in editörlüğünde hazırlanmış olan *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*⁵ isimli çok yazarlı eserde, Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslim toplumların yönetimi ve toplumsal yapıları ile ilgili makaleler bulunmaktadır. Bu nedenle söz konusu eserden yararlanılmıştır. Cihan Osmanağaoğlu'nun *1862 Rum Patriği Nizamı Çerçevesinde*

¹ Serahsi, **Mebсут**, C. X, Ed. Mustafa Cevat Akşit, İstanbul, Gümüşev Yayıncılık, 2015.

² Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuki İslamiye ve İstilahatı Kamusu**, C. III-IV, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1976.

³ Hayreddin Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C. III, 9. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.

⁴ Bernard Lewis, **İslam Dünyasında Yahudiler**, Çev. Belgin Çınar, Ankara, Akılçelen Kitaplar, 2018.

⁵ Benjamin Braude, Bernard Lewis (Ed.), **Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, C. I The Central Lands**, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982.

*Fener Rum-Ortodoks Patrikhanesi*⁶ isimli eseri de gayrimüslim tebaanın yönetimi konusunda önemli bir eser olduğunu belirtmek gerekir.

Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslimler ile ilgili belirtilmesi gereken kaynakların başında Gülnihal Bozkurt'un *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*⁷ isimli eseri gelmektedir. Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaasının durumlarının ve gayrimüslim tebaaya yönelik uygulamaların incelendiği Yavuz Ercan'ın *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*⁸ isimli eseri de Osmanlı gayrimüslim topluluklarının genel durumlarını anlamak için başvurduğum eser olmuştur. Zikretmek istediğim diğer bir eser Macit Kenanoğlu'nun *Osmanlı Millet Sistemi-Mit ve Gerçek*⁹ eseridir. Kenanoğlu bu eserinde, Millet sistemini tartışmaya açarak bu çerçevede Osmanlı gayrimüslim tebaa ve topluluklarının durumlarını birçok farklı noktadan incelemiştir. Osmanlı zimmi tebaasının yönetimi açısından en önemli dönüm noktası İstanbul'un fethinin ardından Fatih Sultan Mehmed'in uyguladığı politikalar olmuştur. Fatih Sultan Mehmed dönemini ve uyguladığı politikaların hukukî niteliklerini anlayabilmek için Halil İncalcık'ın *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*¹⁰ isimli eserini ve Ömer Lütfi Barkan'ın *XV ve XVI'nci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları-Kanunlar*¹¹ adlı eserini de ifade etmek gerekir.

Osmanlı Devleti tebaası olan gayrimüslimlerin toplumsal durumlarını anlayabilmek için yabancı seyyahların seyahatnameleri incelenmiştir. Zikredilmesi gereken ilk seyahatname, Stephan Gerlach'ın *Türkiye Günlüğü*¹² isimli eseridir.

⁶ 1862 Rum Patriği Nizamı Çerçevesinde Fener Rum-Ortodoks Patrikhanesi, İstanbul, On İki Levha Yayınları, 2010.

⁷ Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996.

⁸ Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, Ankara, Turhan Kitabevi, 2001.

⁹ M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, 4. bs., İstanbul, Klasik, 2017.

¹⁰ Halil İncalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*, 9. bs., İstanbul, Kronik Kitap, 2019.

¹¹ Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI'nci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları-Kanunlar*, C. I, İstanbul, Burhaneddin Matbaası, 1943.

¹² Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü (1573-1576)*, C. 1, Çev. Türkis Noyan, Ed. Kemal Beydilli, 3. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017; Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü (1577-1578)*, C. II, Çev. Türkis Noyan, Ed. Kemal Beydilli, 3. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2019.

Protestan din adamı olan Gerlach, Osmanlı topraklarında beş yıl kalmıştır. Bu beş yıllık süre içinde Osmanlı Devleti'ndeki Hristiyan patrik ve ruhbanları ile temasa geçerek onlara Protestan öğretisini anlatmıştır. Gerlach'ın Protestan öğretisini anlatmak ve tartışmak için tercih ettiği Hristiyan topluluk ise Ortodokslar olmuştur. Bu tercihin sebebi muhtemelen Protestan ve Ortodoks Hristiyanlığın, Katolik Hristiyanlığa karşı olan tutumudur. Bu sebeple özellikle başta Rum Ortodoks Kilisesi olmak üzere Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslim topluluklarının dini yönetimleri ve sosyal hayatları ile beraber gayrimüslim toplulukların, Osmanlı yönetimi ile ilişkisi hususunda da oldukça ilgi çekici olayları aktarmıştır. Bir diğer değinmek istediğim seyahatname ise Polonyalı Simeon'un *Polonyalı Bir Seyyahın Gözünden 16. Asır Türkiye'si*¹³ eseridir. Simeon, Kefeli bir Ermeni'dir. Bu sebeple, seyahatnamesi boyunca Osmanlı topraklarında yaşayan Ermenilerin durumları ile ilgili yaptığı aktarımlar oldukça önemlidir.

Osmanlı Devleti'ndeki sinagog ve kiliseler ile ilgili hazırlanmış katalog ve akademik çalışmalar bulunmaktadır. Naim A. Gülerüz'ün İstanbul, Anadolu ve Trakya'daki sinagogları tarihsel süreç içinde anlattığı eseri *Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri*¹⁴ eseri oldukça önemlidir. Ortodoks Kiliseleri hakkında ise sadece İstanbul'da Tanzimat Fermanı'nın ilanının (1839) öncesinde inşa edilmiş kiliselerin yer aldığı Zafer Karaca'nın *İstanbul'da Tanzimat Öncesi Rum Ortodoks Kiliseleri*¹⁵ adlı eseridir. Karaca, bu eserde kiliseler ilgili tarihi kaynaklardan ve kiliselerin kitabelerinden yola çıkarak Ortodoks kiliselerin ne zaman inşa edildiği, ne zaman tamir geçirdiği gibi kiliselerin tarihi süreç içerisinde geçirdiği aşamaları incelemiştir. Ermeni kiliseleri açısından ise Pars Tuğlacı'nın *İstanbul Ermeni Kiliseleri*¹⁶ adı eserini zikretmek gerekir. Tuğlacı bu eserinde İstanbul'da bulunan Ermeni kiliselerini incelemiş ve o kiliselerin tarihi hakkında bilgi vermiştir. Tuğlacı'nın bu eserini diğer eserlerden ayıran en önemli özellik, ciddi bir Osmanlı

¹³ Polonyalı Simeon, **Polonyalı bir Seyyahın Gözünden 16. Asır Türkiye'si**, Çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul, Köprü Kitap, 2016.

¹⁴ Naim A. Gülerüz, **Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri**, C. I-II, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2018.

¹⁵ Zafer Karaca, **İstanbul'da Tanzimat Öncesi Rum Ortodoks Kiliseleri**, 2. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

¹⁶ Pars Tuğlacı, **İstanbul Ermeni Kiliseleri**, İstanbul, Pars Yayın, 1991.

arşiv materyali kullanmış olmasıdır. Katolik kiliseleri ve toplumu açısından ise Rinaldo Marmara'nın *Osmanlı Başkentinde Bir Levanten Semti Galata-Pera*¹⁷ adlı eseri Vatikan kütüphanesindeki ve arşivindeki kaynakların kullanılması açısından önemli bir eseridir.

A.S. Tritton'un *The Caliphs and Their Non-Muslims Subjects- A Critical Study of the Covenant of Umar*¹⁸ adlı eserinde, İslamiyet'in erken dönemindeki uygulamalar ile Emevi ve Abbasi Devletleri'ndeki kiliselere yönelik uygulamaları incelediği bölümleri oldukça önemlidir. Mehmet Akman'ın İslam ve Osmanlı hukuk sistemlerinde gayrimüslim ibadethanelerinin hukuki statülerini incelediği *Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri*¹⁹ isimli makalesini belirtmek gerekir. Tez konumla yakın ilişkisi olan ve Osmanlı Devleti'nin tebaası olan zimmilerin ibadethanelerini, din ve vicdan hürriyeti bağlamında incelendiği Nuran Koyuncu'nun *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan Hürriyetleri Bağlamında Mâbedlerin Hukuki Statüsü*²⁰ isimli eserini özellikle ifade etmek isterim. Osmanlı Devleti'nin kilise ve sinagoglara yönelik teori ve uygulamasını, Rumeli'ndeki gayrimüslim ibadethanelere yönelik uygulamalar üzerinden anlatan Rossitsa Gradeva'nın *Ottoman Policy Towards Church Buildings*²¹ ve *“On Zimmis and Church Buildings: Four Cases From Rumeli*²² isimli iki makalesi de burada dile getirilmelidir. Gradeva, iki makalede de gayrimüslim ibadethanelerine yönelik teori ve uygulama arasındaki farklılığa temas ederek, gayrimüslim ibadethanelerine yönelik Osmanlı uygulamasını açıklamaya çalışmıştır.

Tanzimat öncesinde, Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslim tebaaya yönelik uygulama ve düzenlemeleri ile ilgili en önemli tarih Fatih Sultan Mehmed dönemi

¹⁷ Rinaldo Marmara, *Osmanlı Başkentinde Bir Levanten Semti Galata-Pera*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

¹⁸ A.S. Tritton, *The Caliphs And Their Non-Muslim Subjects- A Critical Study of the Covenant of Umar*, London, Oxford University Press, 1930.

¹⁹ Mehmet Akman, “Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. II, S. 2, Temmuz-Aralık 1996, s. 133-144.

²⁰ Nuran Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan Hürriyetleri Bağlamında Mâbedlerinin Hukuki Statüsü*, Ankara, Adalet Yayınevi, 2014.

²¹ Rossitsa Gradeva, “Ottoman Policy Towards Church Buildings”, *Rumeli Under The Ottomans 15th-18th Centuries: Institutions and Communities*, İstanbul, Isis Press, 2004, s. 339-368.

²² Rossitsa Gradeva, *On Zimmis and Church Buildings: Four Cases From Rumeli*, *War and Peace In Rumeli*, İstanbul, The Isis Press, 2008, s. 179-213.

olmuştur. İstanbul'un fethedilmesi ve sonraki süreçte şehirde, Rum, Ermeni Patrikliği ile Yahudi Hahambaşılığı'na yönelik uygulamaları idari anlamda gayrimüslimlerin yönetimini etkilemiştir. Aynı zamanda fetih sonrasında şehre, Osmanlı Devleti'nin birçok bölgesinden gayrimüslim nüfus getirilerek iskan ettirilmesiyle beraber, İstanbul'da yeni gayrimüslimleri cemaatleri oluşmuştur. Bu durum Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslim toplulukların sosyal yapısını etkilemiştir. Bu sebeple, tezin zaman sınırlamasında başlangıcının 1453 tarihi olduğunu ifade etmek gerekir.

Bu tez çalışmasında, ikincil kaynaklarla beraber Osmanlı arşiv vesikaları da kullanılmıştır. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'nda yaptığım genel taramada H. 1100 (M. 1688-1689) ile H. 1114 (M. 1701-1702) tarihleri arasındaki mühimme defterlerinde kilise tamiri ile ilgili birçok arşiv kaydının olduğunu tespit ettim. Bu sebeple, 99 numaralı Mühimme Defterinden (H. 1100-1101-M. 1688-1689) 112 numaralı Mühimme Defterine (H. 1113-1114- M. 1701-1702) kadar olan mühimme defterleri taranarak, arşiv vesikaları bulunmuştur. Bulunan bu vesika kayıtları, tez çalışmasında kullanılmıştır. Aynı zamanda Devlet Arşiv Başkanlığı tarafından transkripsiyonu yapılan, 6²³ ve 85²⁴ numaralı Mühimme Defterleri ve Bosna-Hersek ile ilgili Arşiv Belgeleri (1516-1919)²⁵ de bu çalışmada kullanılmıştır.

Arşiv vesikalarındaki hicri takvimleri, miladi takvimlere çevirirken Türk Tarihi Kurumu'nun tarih çevirme kılavuzu kullanılmıştır.

²³ **6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)**, C. I-II, Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Murat Cebecioğlu vd., Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.

²⁴ **85 Numaralı Mühimme Defteri [1040-1041 (1042)/ 1630-1631(1632)] Özet-Transkripsiyon-İndeks**, Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Ali Mesut Birinci vd., Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Müdürlüğü, 2002

²⁵ **Bosna-Hersek İle İlgili Arşiv Belgeleri (1516-1919)**, Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992.

1. BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA DEVLET VE GAYRİMÜSLİMLER ARASINDAKİ HUKUKİ İLİŞKİ

İslam hukukunda, devlet ve gayrimüslim tebaa arasındaki ilişki tarihsel süreç içinde bazı temel kavram ve uygulamalar etrafında gelişmiştir. Bu bölümde, gayrimüslimlerin hukuki ilişkilerini etkileyen kavram ve uygulamalar anlatılacaktır.

1.1. GENEL OLARAK

İslamiyet, Hz. Muhammed'in aracılığı ile bütün insanlığa gönderilmiş bir din olması hasebiyle; İslamiyet'in o güne kadar insanlığı saptıran inançlardan kurtarmak ve insanları yaratan ve imtihana sokan Allah'a tekrar iman etmelerini sağlamak gibi temel bir amacı bulunmaktadır.¹ İslamiyet'in evrensel niteliğinden ötürü, İslam'ın davetini önce Arap yarımadasındaki insanlara daha sonra da komşu devletlere tebliğ etme yoluna gidildi. Amaç, İslamiyet'in öngördüğü kamu düzenini tesis etmektir.² Öngörülen düzenin oluşturulmasındaki en önemli araçlardan biri de cihaddır. Cihad, İslam'ı tebliğ etmek ve bu tebliğ sırasında bunun hoşgörüsü, iyi niyet ve barış yolu ile yapılmasıdır. Ancak Müslüman toplumunun huzurunu ve güvenliğini tehdit eden bir durum olduğu zaman cihad, savaşa dönebilecekti.³ Savaşın, dini yayma ve tebliğ gibi bir amacı bulunmamakla beraber, savaşın amacı sulhu sağlamak ve İslam Devleti'ne ve Müslümanlara yönelen tehditleri engellemek veya ortadan kaldırmaktır. Bu bakımdan savaş sonucu ele geçirilen yerlerde, İslam'ın davetine uymayıp, inançlarını devam ettirmek isteyenlere, cizye verdikleri ve İslam devlet düzenini ve Müslümanları tehdit etmedikleri sürece himaye tanınmıştır. Fakat Arap müşrikler istisna teşkil etmişlerdir. Şöyle ki onların, İslam'a ve Müslümanlara saldırısı sürekli bir şekilde devam edeceğinden hareketle onların cizye vermek gibi bir seçenekleri bulunmamaktadır.⁴ İlk dönem İslam devletleri, savaş yoluyla egemenlik kurdukları

¹ Ahmed Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*, 2. bs, İstanbul, Marifet Yayınları, 1984, s. 27.

² A.e., s. 188.

³ A.e., s. 60.

⁴ A.e., s. 55-57.

topraklarda, İslam'ın davetini zor kullanma yoluyla değil; barış ve hoşgörü yoluyla yapmayı tercih ettiler.⁵ Cizye ise, savaş sebebinin ortadan kalkması ile zimminin can ve mal güvenliğinin sağlanması karşılığında alınacak bir bedel olacaktı.⁶ Zimminin cizye vermesiyle ortaya çıkan iki güvencesi vardır. Birincisi, cizye verilmesiyle beraber savaşın bittiği ve onlarla savaşılmayacağı; ikincisi ise, zimmilerin iç ve dış herhangi bir tehdide karşı korunacağı güvencesi.⁷ Zimmet anlaşması belli yükümlülükler ve güvenceler kapsamında şekillenmişken; Lewis'in de belirttiği üzere cizye, zimmet anlaşmasının en önemli yükümlülüklerinden birini oluşturmuştur.⁸ Ayrıca zimmet anlaşması sonucunda, zimmilerin iki farklı toplum yapısı içinde yükümlülükleri bulunmaktadır. Birincisi, kendi dini inancından olan insanların oluşturduğu dini cemaat, diğeri ise gayrimüslim cemaatlerin de parçası olduğu İslam Devleti'nin oluşturduğu toplum yapısıdır. İlk toplum yapısında, zimmet anlaşması sonucunda herhangi kısıtlayıcı bir durum bulunmaz iken, ikincisinde zimmilere yönelik belirli kısıtlayıcı önlemler ve yasaklar bulunmaktadır.⁹

Hız. Muhammed'in peygamberliği ve buna bağılı olarak tebliğ ve davet faaliyetleri sonucunda, İslamiyet, önce Arap yarımadasında, daha sonra oradan da birçok bölgeye yayılmıştır. Bu yayılma faaliyeti, Hız. Muhammed'in sadece peygamberlik işlevinin sonucu değildir. Aynı zamanda devlet başkanı olan Hız. Muhammed ve dört halife dönemlerinde fethedilen yerlerde geniş bir gayrimüslim nüfusla karşılaşmıştır. Bu bakımdan İslam Devleti'nin gayrimüslimlerle olan ilişkileri, sadece Kur'an-ı Kerim ve Hız. Muhammed'in uygulamaları çerçevesinde şekillenmemiştir. Kur'an-ı Kerim ve Hız. Muhammed'in uygulamaları geniş bir çerçeve ortaya koymuştur. Gayrimüslimlere yönelik bir hukuk ve yönetim sistemi, bu çerçevenin sınırları içinde, Hız. Muhammed'den sonra gelen halifeler ile Emevi ve Abbasi Devletleri'nin gayrimüslimlere yönelik politikaları sonucunda "kümülatif"¹⁰

⁵ Muhammed Hamidullah, **İslamda Devlet İdaresi**, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1963, s. 66-67.

⁶ Serahsi, **a.g.e.**, s. 12.

⁷ Maverdi, **El-Ahkamu's-Sultaniyye**, Çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2018, s. 273.

⁸ Lewis, **a.g.e.**, s. 61.

⁹ Macid Hadduri, **İslam Hukukunda Savaş ve Barış**, Çev. Fethi Gedikli, İstanbul, Yöneliş, 1999, s. 199.

¹⁰ Mark R. Cohen, **Under Crescent and Cross the Jews in the Middle Ages**, New Jersey, Princeton University Press, 2008, s. 57. Cohen, İslam inancının gayrimüslimler konusunda ortaya koyduğu

bir şekilde gelişerek ortaya çıkmıştır. İslam Devleti ile gayrimüslimler arasında kurulan bu hukuki bağ ise *zimmet anlaşması* olarak kabul edilmiştir. İslam devlet ve hukuk teorisinin ortaya çıkarttığı zimmet anlaşması kavramı, İslam topluluklarının komşu olduğu ülke ve kültürlerden etkilenmiştir. İslamiyet'ten önce de, asırlardan beri Akdeniz, Anadolu ve Ortadoğu'da kurulan devletlerin egemenliği altındaki farklı inançtan insanlara uygulanan benzer sistemler var olmuştur. İslam Devleti, fethettiği yerlerde egemenliği altına aldığı gayrimüslim tebaa ile ilişkisini düzenlerken, bu sistemlerin belli başlı kısımlarını alıp, İslam hukuku ile beraber uygulamaya geçirmiştir¹¹. Böylece İslam devletlerinin gayrimüslimleri yönetimi, Kur'an ve sünnetle belirtilen hüküm ve esaslar ile aynı zamanda o bölgedeki eski egemen imparatorlukların -Bizans ve Pers- bazı yönetim usulleri¹² alınarak ortaya çıkmıştır.¹³ Lewis'e göre, oluşan bu sistem, barış odaklı bir sistemdir. Bu sistemin barış odaklı olmasının sebebi, egemenlik altına alınan yerlerde, Müslüman nüfusun az, gayrimüslim nüfusun çok bulunmasıdır. Nitekim bu amaç çerçevesinde yönetici sınıf ve yönetici sınıf dışında kalan diğer grupların belirli bir düzen içinde toplumsal yapı meydana gelmiştir.¹⁴

Braude ve Lewis'e göre, ortaya çıkan bu sistem, İslam hukuku temel alınarak düzenlenmiştir. İslam devletleri geniş bir coğrafyada hüküm sürmüşlerdir. Bu sebeple İslam devletlerinde gayrimüslimlerin yönetimi ile ilgili tek bir sistemden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan zaman içinde İslam Devleti'ndeki gayrimüslimlerin yönetimi ile ilgili birbirine karşıt iki görüş ortaya çıkmıştır. İlki baskıcı, katı bir yönetim iken; ikincisi ise İslam Devleti'nde Müslüman ve gayrimüslimlerin uyumlu olduklarına yöneliktir. Bu iki düşünce de doğru olmamakla

esasların İslam devletinin fetihleriyle beraber değişiklikler ve gelişmeler gösterdiği kanaatindedir. Cohen'e göre, Doğu Roma egemenliği altında olup ilk dönem İslam fütuhatları sonucunda İslam toprakları olan yerlerde, Doğu Roma'nın Yahudiler üzerine oluşturduğu politikalar ve hukuk sistemi zimmet anlaşması üzerinde etkili olmuştur. Bkz. A.e., s. 54-55.

¹¹ T. Tankut Soykan, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler**, İstanbul, Ütopya Kitabevi, 2000, s. 40-41.

¹² Lewis, zimmet anlaşmasıyla zimmilere tanınan güvencelerden olan iç işlerine karışmama ve evlenme, boşanma, miras gibi kişinin varlığına sıkı sıkıya bağlı durumlarla ilgili yargılamanın Pers ve Bizans Devletlerinden kalan uygulamalar olduğunu belirtmiştir. Bkz. Lewis, a.g.e., 170.

¹³ Milka Levy-Rubin, **Non-Muslims in the Early Islamic Empire- From Surrender to Coexistence**, New York, Cambridge University Press, 2011, s. 32.

¹⁴ Lewis, a.g.e., s. 51-52.

birlikte, İslam Devleti'nde yaşayan gayrimüslimlerin durumu görüldüğünden daha karmaşıktır.¹⁵ Bu karmaşıklığa yol açan durumlar, değişen zaman ve gelişen olaylar çerçevesinde zimmilere yönelik politikaları da şekillendirmiştir. Kiliseler ve sinagoglar da toplum yapısı içinde zimmilerin varlığına yönelik en önemli yapılar olduğu için, uygulamalardan etkilenmiştir.¹⁶

1.2. KAVRAMLAR

İslam Devleti ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde ve gayrimüslimlerin ibadethanelerinin durumlarında; ülke kavramı, ülke içinde yaşayan tebaanın yönetilmesinde adalet kavramı, egemenlik altındaki gayrimüslimler ile ilişkilerde zimmet anlaşması ve zimmi kavramı, zimmet anlaşması ile tanınan güvenceler bakımından ise “hak” kavramı dikkate çarpmaktadır. Bu bakımdan, gayrimüslimlere yönelik uygulamalara geçmeden önce aşağıdaki kavramlar incelenmelidir.

1.2.1. ÜLKE

İslam hukukunda ülke kavramı, darü'l-islam ve darü'l-harb kavramları üzerinden anlatılır. Fakat Özel'in ifade ettiği üzere, Kur'an-ı Kerim ve sünnette darü'l-harb ve darü'l-islam kavramlarına dair bilgi bulunmamaktadır. Bu kavramlar, daha sonraları İslam hukukçuları tarafından ortaya konulmuştur. Buna dayanak olarak da sünnet ve hadisler kullanılmıştır.¹⁷

Darü'l-islam ile ilgili yapılmış birçok tanım bulunmaktadır. Bilmen, darü'l-islamı “Müslümanların eli altında, hakimiyeti dairesinde bulunan yerlerdir ki, ehl-i islam oralarda emn ve eman içinde yaşarlar.”¹⁸ olarak tanımlamışken, Hadduri “İslam hukukunun Müslüman bir otoritece mer'i kılındığı veya Müslümanların, ülke

¹⁵ Benjamin Braude, Bernard Lewis, “Introduction”, **Christians And Jews In The Ottoman Empire The Functioning Of A Plural Society**, C. I, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 2-3.

¹⁶ Cohen, **a.g.e.**, s. 58.

¹⁷ Özel, **a.g.e.**, s. 72.

¹⁸ Bilmen, **a.g.e.**, C. III, s. 334.

gayrimüslim yönetim altına düşse bile, görece serbestlik ile İslam Hukukunu uygulayabildiği ülke”¹⁹, Yılmaz ise “Müslüman idarecilerinin hakimiyetinde bulunan, İslam ahkâmının yürürlükte olduğu ve Müslümanların emin bir şekilde yaşadıkları ülkedir.”²⁰ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlardan yola çıkarak İslam ülkesini, İslam hukukunun yürürlükte olduğu ve Müslümanların güven içinde yaşadığı yer olarak ifade edebiliriz.

Darü’l-harb ile ilgili de yapılmış birçok tanım bulunmaktadır. Darü’l-harb için Bilmen, “Ehl-i islam ile aralarında müvadaa ve musaleha bulunmayan gayrimüslimlerin ülkesidir.”²¹ demektedir. Özel ise Darü’l-harbin, gayrimüslim yöneticilerin egemenliği ve idaresi altında olan ülke olduğunu belirterek; bir ülkenin darü’l-islam veya darü’l-harb olduğunun temel kıstasının, ülkeyi yöneten ve egemenliği tesis eden devlet başkanının inancı olduğunu ifade etmiştir. Bu bakımdan, yöneticinin İslam inanç esaslarına göre ülkeyi yönettiği kabulünde, ülkeyi oluşturan nüfusun inancı bir önem teşkil etmemektedir.²² Karaman, ayrıca İslam devleti egemenliği altında olmayıp, darü’l-harbde olmasına rağmen özel anlaşmalarla ayrı bir statüsü olan devletlere yönelik darü’l-ahd veya darü’s-sulh denilen üçüncü bir devlet statüsünün, zamanla kabul edildiğini belirtmiştir.²³

İslam Devleti’nin egemenliği dışında kalan bölgelerin darü’l-harb olarak adlandırılması tartışmaya sebep olmuştur. Nitekim bir görüş, darü’l-islam olmayan bölgelerin, darü’l-harb olarak ifade edilmesinin, bu bölgelerin İslam Devleti egemenliği altına girene kadar savaşın devam edeceği olarak yorumlarken, Hanefilerin de katıldığı görüş olan, savaşın sürekli olma halinden daha çok, bu bölgelerin darü’l-harb olarak adlandırılmasının sebebi, darü’l-islama muhtemel bir tehdit oluşturmalarıdır. Ülkenin ve Müslümanların güvenliğini tehdit edebilme ihtimallerine karşı böyle adlandırılmıştır.²⁴

¹⁹ Hadduri, **Savaş ve Barış**, s. 171

²⁰ Hüseyin Yılmaz, **Kur’an’ın Işığında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri**, İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1997, s. 51.

²¹ Bilmen, **a.g.e.**, s. 335.

²² Özel, **a.g.e.**, s. 76-78.

²³ Hayreddin Karaman, **Anahatlarıyla İslâm Hukuku-1**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1984, s. 184.

²⁴ Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Özel, **a.g.e.**, s. 76-83

İslam devletlerinin İslam'ın emrettiği düzeni kurma adına fiil ve faaliyetleri, cihad kavramı altında ifade edilir. Kılıç ile cihad, yani darü'l-harb ile savaşmak, cihadın bir unsurunu oluşturmaktadır.²⁵ Cihad, "hak yolunda vukubulacak muharebelerde gerek nefis ile, gerek mal ve lisan ile ve gerek sair vasıtalarla çalışarak vüsu ve takati sarf etmek"²⁶ olarak tanımlanabilir. Cihad, İslam'ı barış ve hoşgörü ile tebliğ etmek iken; bir tehdit oluşması durumunda savaş durumu ortaya çıkabilecektir.²⁷ Fakat insanlığa karşı zulmün ve şiddetin varlığı ile toplumsal hayata yönelik tehditleri de savaşın meşruiyet sebepleri arasında sayabiliriz. Cihad, ancak bu tehditlerin ve zulüm ortamının ortadan kaldırılması için yapılabilecektir.²⁸ Bu bakımdan temel amaç, kötülüğü ve zulmü kaldırarak; insanlara Allah'ın dinini tebliğ edip, toplumda güven ve huzur merkezli bir düzen oluşturmaktır.²⁹ Şafi anlayışına göre, küfrü sona erdirmek için kafirlerle savaşmak genel bir emirdir. Bu görüşe göre, savaş, genel bir kuraldır.³⁰

Hanefilerde, İslam Devleti'nin diğer devletlerle olan ilişkilerinde genel kaide sulh, istisna ise savaştır. Fakat devletler arasında çıkan sorun bir anlaşma ile çözülebilecek bir şey ise savaşa girilmesi doğru olmayacaktır. Çünkü İslam Devleti'nin savaş ile amacı, diğer taraftaki devletin kendisine karşı yönelttiği tehdidi etkisiz hale getirmek ve olası bir üstünlük durumunu engellemeye çalışmaktır.³¹ Hanefilere göre, cihadın sebebi, Müslümanlara karşı savaşmaya hazır durumda olan veya savaş açmış devletin varlığı iken İmam Şafiye göre, karşı taraftaki devletin Müslüman olmaması cihat için yeterli bir gerekçe olacaktır.³²

İslam Devleti için savaşın varlığı kaçınılmaz bir noktaya geldiğinde, savaşa başlamadan önce, gayrimüslim olan taraf İslam'a davet edilir, eğer bu davet reddedilirse cizye vermeleri karşılığında teslim olmaları teklif edilir. Eğer bu teklif de reddedilirse cizye vermeyi kabul edene kadar savaşılır. Düşman devlet, cizye vermeyi kabul ettiği anda savaş sona erer. Fakat bu durumun istisnası bulunmaktadır. Bu istisna

²⁵ Özel, **a.g.e.** s. 58.

²⁶ Bilmen, **a.g.e.**, s. 334.

²⁷ Özel, **a.g.e.**, s. 60.

²⁸ Bilmen, **a.g.e.**, s. 356-357.

²⁹ **A.e.**, s. 362-363.

³⁰ Recep Şentürk, **İnsan Hakları ve İslam**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 177.

³¹ Bilmen, **a.g.e.**, s. 356-357; Özel, **a.g.e.**, s. 134.

³² Bilmen, **a.g.e.**, s. 356.

da Arap yarımadasında yaşayan müşrikler ve mürtedlerdir. Bu iki grup için cizye vermek diye bir seçenek bulunmamaktadır.³³ İslam'a daha önce davet edilmiş olan topluluklara bir daha aynı şekilde davet yapılması zorunlu değildir. Fakat yine de fikir değiştirmiş olabilecekleri ihtimaline karşı, bu toplulukların yeniden davet edilmesinde hiçbir mahzur bulunmamaktadır.³⁴ Fakat eğer bir savunma savaşı söz konusu ise davete gerek yoktur. Çünkü burada, İslam Devleti ve toplumunun güvenliği tehdit altında olduğu için, hemen karşılık verme zorunluluğu ortaya çıkacaktır.³⁵ Davet yapılmadan, savaşa başlanır ise, bu durum İslam Devleti'ni diğer devletlerden farksız yapmayacaktır. Oysaki davet, düşmanın ne ile karşı karşıya olduğunu bilmesi açısından önemlidir.³⁶ Serahsi de "can ve malların mübah olmasının koşulu, savaşmadan önce İslam'a davet etmektir. Davet edilmemeleri durumunda can ve malları mübah olmaz."³⁷ demiştir.

Darü'l-harbin, darü'l-islama katılması sonucunda, o topraklarda yaşayan gayrimüslimlerin hukuki statü ve güvenceleri, fethin nasıl yapıldığı ile yakından ilişkili olacaktır. Hz. Ömer, Hayber Yahudilerinin sürülmesi olayında şehrin fethinin nasıl olduğunu dikkate almıştır. Hayber şehrinden çıkartılan Yahudilerin, şehrin bölgelerinin anveten veya sulhen fethedilmedilerine bağlı kalınarak, malları için ödeme yapılmıştır.³⁸

Anveten fethedilen yerlerdeki toprakların durumu tartışmalıdır. Ebu Hanife, toprakların taksimi konusunda, devlet başkanının takdirinin bulunduğunu; İmam Şafii ise, bu toprakların, Müslüman savaşçılar arasında taksim edileceğini belirtmiştir.³⁹

Fethedilen yerlerde bulunan topraklarla ilgili nasıl bir uygulama yapılacağı, savaşla fethedilmiş toprakların taksimi konusunda fey ya da ganimet olarak kabul edilerek hangisinin uygulanacağı konusunda devlet başkanının bir takdir hakkı olabilir. Veyahut üçüncü bir yöntem, Hz. Muhammed'in Mekke'nin fethindeki

³³ Hamidullah, **a.g.e.**, s. 155.

³⁴ Serahsi, **a.g.e.**, C. X, s. 12.

³⁵ Bilmen, **a.g.e.**, s. 364.

³⁶ Serahsi, **a.g.e.**, s. 12.

³⁷ A.e., s. 56.

³⁸ Mustafa Fayda, **Hız. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler**, 4. bs., İstanbul, İFAV, 2019, s. 267

³⁹ Serahsi, **a.g.e.**, s. 67; Maverdi, **a.g.e.**, s. 261

uygulamasında olduğu gibi, devlet başkanı, savaş yoluyla fethedilen yerleri fey veya ganimet olarak taksim etmeyebilir. Burada da devlet başkanının bir takdiri olduğu söylenebilir. Fakat her üç yöntemin uygulanmasında da Müslümanların yararının göz önünde tutuluyor olması muhtemeldir.⁴⁰ Serahsi'ye göre, Mekke'nin fethinin ardından, Mekke topraklarının eski sahiplerinde bırakılması ama haraç alınmaması; Mekkeli Arapların, cizye alınabilecek topluluklardan olmadığı için haracın da alınması mümkün değildir. Bunun temel sebebi ise, Müslüman toplumun menfaati olacaktır.⁴¹ Devlet başkanı, zimmet anlaşması kapsamında fethedilen toprakları, gayrimüslimlerin elinde bırakırsa, bu arazilerden haraç vergisi alacaktır.⁴² Nihayetinde devlet başkanı, fethettiği yerdeki topluluğu, topraklarından çıkartabilir; bu toprakları başkalarına da verebilirdi.⁴³

Sulh yoluyla fethedilen yerlerde, toprak, haraç vergisi vermesi karşılığında gayrimüslim toplulukta kalabilir. Nitekim bu sulh anlaşması, sadece fethin gerçekleştiği dönemi değil; fetihten sonra görev yapacak devlet başkanlarını da bağlayacaktır.⁴⁴ Fakat sulh ile fethedilen yerlerde yapılan antlaşmalara, İslam'ın temel esaslarına aykırı olan hükümler konulamaz. Eğer söz konusu anlaşmaya, böyle hükümler konulmuşsa bu hükümler geçersiz olacaktır. Aykırı hükümler, İslam'ın esas ve hükümlerine uygun olarak düzenlenirse, zimmet akdi geçerlilik kazanacaktır. Anlaşmanın bazı hükümlerindeki geçersizlik, zimmet anlaşmasını yapan iradeyi etkileyeceğinden, bütün hükümler üzerinde anlaşılması gerekmektedir.⁴⁵

İslam Devletleri'nin fethettiği yerlerde yaptıkları zimmet anlaşmalarında amaçlarından biri de fethedilen yerlerdeki halk ile işbirliği içinde olmaktır. Şöyle ki, cihad bir yerin fethedilmesi ile sona ermeyip, devam edecektir; bu bakımdan yeni

⁴⁰ Fayda, **a.g.e.**, s. 36-37.

⁴¹ Serahsi, **a.g.e.**, s. 73-74.

⁴² Serahsi, **a.g.e.**, s. 67; Maverdi, **a.g.e.**, s. 261; İbn-i Abidin, **Reddül-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar**, C. VIII, Çev. Ahmed Davudoğlu, İstanbul, Şamil Yayınevi, 1983, s. 398.

⁴³ İbn-i Abidin, **a.g.e.**, s. 398.

⁴⁴ **A.e.**, s. 398.

⁴⁵ Serahsi, **a.g.e.**, s. 157-158.

fethedilen yerlerdeki halkların, devlet ile işbirliği içinde olması ve düşman ile yardımlaşmaması cihadın ilerleyişinde önemli yer tutmaktadır.⁴⁶

1.2.2. ADALET

İnsan, yaratılışı gereği, birlikte yaşamayı ve topluluk oluşturmayı kendinde bir zorunluluk hissetmiştir. Bunun sonucunda insanların oluşturdukları bu topluluklar, kurallara ihtiyaç duymuştur. Bu kurallar, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlediği gibi, aynı zamanda insanın oluşturduğu toplulukla olan ilişkilerini de düzenler. Bu kuralların bazıları, insan kaynaklı; bazıları ise ilahi kaynaklı olmuştur. İslam hukuku, ilahi kaynaklı bir hukuk sistemidir. Bu bakımdan İslam hukuku, sadece insanların kendi aralarındaki ilişkileri değil, insanların, devletle ve Allah ile olan ilişkilerini de düzenlemiştir. İnsanlar için zorunluluk olan birlikte yaşama ihtiyacı, kaynağı Allah olan İslam hukuk kurallarına göre düzenlenmiştir. Bunun sonucunda da İslam inancının ve hukukunun öngördüğü bir düzen ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Devlet başkanına, Allah'ın emirleri ve koyduğu kurallar doğrultusunda, dünyevi bir iktidar kurması için yetki tanınmıştır. İnsanoğlunun bir sınava tutulduğu bu dünya hayatında, uygun düzeni sağlamak için halk, devlet başkanına emanet olarak verilmiştir.⁴⁸

Karaman, düzeni, “Bir bütünü meydana getiren parça ve unsurların metotlu bir şekilde birbiriyle örgütlenip bağlanması, ahenkli bir şekilde hareket etmesi”⁴⁹ olarak tanımlamıştır. Ortaya çıkan bu düzenin korunması ve devamı için ise hukuk oldukça önemli bir yer tutmaktadır.⁵⁰ Hadduri'ye göre düzen, toplumun adaletle yönetildiği ve insanların barış içinde yaşadığı bir yapıdır. Bu düzeni oluşturan devlet ise, Allah'ın emrettiği toplum düzeninin oluşması için bir araçtır.⁵¹ Allah'ın emrettiği şekilde bir düzeni kuracak olan devlet başkanıdır ve devlet başkanının, devletin yönetiminde ve

⁴⁶ Cohen, **a.g.e.**, s.56-57.

⁴⁷ Abdülkerim Zeydan, **İslam Hukukuna Giriş**, 2. Bs. Çev. Ali Şafak, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1985, s. 33-35.

⁴⁸ Maverdi, **Yönetimin Esasları**, 4. Bs., Çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2019, s. 50.

⁴⁹ Karaman, **a.g.e.**, s. 21.

⁵⁰ **A.e.**, s. 22.

⁵¹ Macid Hadduri, **İslam'da Adalet Kavramı**, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Yöneliş, 1991, s. 220-221.

düzenin devamlılığında, adaletle hareket etmesi gerekmektedir.⁵² Bu sebeple İslam devlet başkanının, adaleti tesis etmesi, Allah'a ve halkına karşı bir sorumluluk olarak ortaya çıkmıştır.⁵³

Adalet kelimesi, ölçülü olmak, hakkaniyeti sağlamak ve insanlar arasında eşitliği sağlamak gibi anlamları ile tarif edilebilir. Adalet kelimesinin karşıtı olarak *zulüm* kelimesi öne çıkmaktadır.⁵⁴

Adalet anlayışı, temelde bazı ortak noktalar bulunmakla birlikte, birçok toplumda farklı algılanmıştır. Toplumlarda ortaya çıkan farklı adalet anlayışları, toplumu oluşturan unsurların bir düzen oluşturulabilmesi için birbirleriyle anlaşmaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Adalet ve toplumsal düzen, kişinin ve toplumun menfaatlerini korumaya yöneliktir.⁵⁵ *Adalet dairesi* kavramı da devletin varlığını devam ettirme, düzeni sağlama ve toplumu refaha erdirmeye noktasında İslam siyaset felsefesi için önemli bir kavram olmuştur.⁵⁶

İslam hukuk anlayışında adaletin kaynağı, Kur'an-ı Kerim ve sünnettir. Bu iki kaynak, adalet kavramının temel unsurlarını ve sınırlarını ortaya koymuştur. İslam Devleti'nin yöneticisinden de Kuran-ı Kerim ve sünnetin çizdiği sınırlar içinde ve temel unsurlarına riayet ederek, egemenliği altında bulunan toplumların, bölgeden bölgeye ve zamandan zamana değişen ihtiyaçlarını karşılayacak bir adalet anlayışını uygulaması beklenmiştir.⁵⁷ Köksal'a göre, Kur'an ve sünnette, İslam kamu hukukuyla ilgili kaynak oldukça sınırlıdır. Bu bakımdan, İslam devletlerinin kendi yapısı ve halkla olan ilişkilerinde benimseyeceği kurallar, belirli ilkeler olarak tanınmıştır. Müslümanların geçmişlerinde ciddi bir devlet deneyimi ve tecrübesi bulunmadığı için, İslam kamu hukuku olarak bahsedilen, taraflardan birinin her zaman devlet olduğu

⁵² Karaman, a.g.e., s. 175-178.

⁵³ Özlem Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018, s. 310.

⁵⁴ Hadduri, a.g.e., s. 21-24.

⁵⁵ A.e., s. 15-16

⁵⁶ Adalet dairesi anlayışı, sadece İslam siyaset felsefesinde yer almamaktadır. Bu kavram, Mezopotamya ve Pers siyaset kültüründe de bulunmakla birlikte, İslam siyaset anlayışına Perslerden geçmiştir. Gazzali, İbn Haldun, Koçi Bey, Kınalızade tarafından farklı şekillerde tanımlanmış olan adalet dairesi, devleti varlığını sürdürmede adaletin yönetici ve toplum açısından önemini ifade eden bir döngüyü ifade etmektedir. Bağdatlı, a.g.e., s. 334-336.

⁵⁷ A.e., s. 18-19

hukuki ilişkilerin gelişmesi, İslam Devleti oldukları iddiasında bulunan devletlerin uygulamaları ve tecrübeleri ile söz konusu olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Hz. Muhammed'in vefatı ile devlet yapısı ve düzeni ile uygulamaya dair esasların tam olarak oluşamaması ve daha sonra ortaya çıkan Emevi Devleti ile halifeliğin saltanata dönüşmesidir.⁵⁸

Kamu hukukuna dair kaynaklarda eksikliğin bulunmasına rağmen adalet kavramı, idare noktasında en önemli ilkelerden biri olmuştur. Adalet kavramı ile ilgili genel bir çerçeve çizilmiş olsa da, Hadduri; “Kur’anda ve hadiste doğruluk (dürüstlük), hakkaniyet ve ölçülülük gibi dini yahut insanî akideler Allah’ın Birliği kavramından hemen sonraki yeri işgal ederler ki bunda rol oynayan faktör kısmen bu emirlerin önem ve değeri ve daha çok adalet mefhumuna hemen hiç yer vermeyen İslam öncesi sosyal düzene gösterilen reaksiyon”⁵⁹ olduğunu ifade ederek adalet kavramı ve onunla ilgili unsurların Kur’an-ı Kerim ve hadiste fazla sayıda vurgulandığını belirtmiştir. Nitekim; “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”⁶⁰ ayeti, yönetici kişinin uyması gereken esasları belirtirken; “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur.”⁶¹ ayeti kişinin düşmanlık hislerine sahip bile olsa adaletten sapmamasını emreder. Nahl suresinde ise “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza almanız diye size böyle öğüt veriyor.”⁶² İnsan için iyi ve kötü olan belirtilirken, adaletin insanın bir parçası olması gerektiği ifade edilmiştir. “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayan, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin

⁵⁸ Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye**, 3.bs., İstanbul, Klasik 2020, s. 13-16.

⁵⁹ Hadduri, **a.g.e.**, s. 27.

⁶⁰ Nisa, 58.

⁶¹ Maide, 8.

⁶² Nahl, 90.

ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.” ayeti ile koşullar ne olursa olsun, insanın adaletten sapmaması gerektiği söylenmiştir. Şura suresinde Peygamber’e, adaletle davranılması emredilmiştir.⁶³ Hucurat suresinde, aralarında uyuşmazlık ortaya çıkanların, uyuşmazlığı adaletle sonuca erdirip herkese hakkını vermeleri emredilmiştir⁶⁴.

Hz. Muhammed belli bir kavme ya da topluluğa değil; bütün bir insanlığa gönderilmiştir. Allah’ın kalamını insanlığa iletip, İslam’a davet etmek misyonunda olan Hz. Muhammed’in, insanlık ile yeni bir ahid yapma amacıyla olduğu kabul edilebilir.⁶⁵ Arslan, Hz. Muhammed’in peygamberliği ile Allah ve insanlar temelinde sözleşmeye dayalı iki taraflı bir hukuki ilişkinin oluştuğunu belirtmiştir. Bu sözleşmenin en önemli edimlerinin ise, insanın itaati sonucunda, yöneticinin adaleti tesis etme yükümlülüğü olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Kamu düzeninin korunması ve sürdürülebilirliği için temel unsur adalettir. İslamiyet’te, adaletin kaynağı Allah’tır. Allah, adaletin ortaya konulması için buna peygamberi aracı kılmıştır. Bu bakımdan, adaletin tesis edilmesi için sünnet oldukça önemlidir.⁶⁷ Hz. Muhammed’in adaletle ilgili şu hadisleri rivayet edilir: “Bana, insanların en sevgilisi ve kıyamet gününde mekan bakımından en yakın olanı adaletle hükmeden bir reistir. Kıyamet gününde bana insanların en sevimsizi ve en fazla azap göreceği olanı ise zalim idarecileridir.”⁶⁸, “Allah korkusuyla emredip adaletle hükmederse bu hareketleri sebebiyle onun için pek büyük ecirler vardır.”⁶⁹

Adaletin tesis edilmediği yerde zulüm vardır. Bu durumu Maverdi, “bir devlet küfür ile ayakta kalabilir fakat zulüm ile ayakta kalamaz.” diyerek bir devletin ancak, halkını adaletle yönetip, hüküm verdiğinde ayakta kalabileceğini belirtmiştir.⁷⁰ Bu bakımdan, Maverdi adil yönetimin dört unsuru olduğunu belirtmiştir: Sevgi, korku,

⁶³ Şura, 15.

⁶⁴ Hucurat, 9.

⁶⁵ Hadduri, a.g.e., .22.

⁶⁶ Ahmet Arslan, **İslam Felsefesi Üzerine**, 3. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 54.

⁶⁷ Hadduri, a.g.e., 32-33.

⁶⁸ Ebu Yusuf, **Kitabü'l-Haraç**, Çev. Ali Özel, İstanbul, AlBaraka Yayınları, 2019, s. 33.

⁶⁹ A.e., s. 33.

⁷⁰ Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 51-52.

adalet ve eşitlik.⁷¹ Eşitliği ise adaletle alakalı olarak “hakkı sahibine eksiksiz vermek ve bunu adil ellerle gerçekleştirmektir.”⁷² olarak tanımlamıştır. Maverdi ayrıca, eğer bir yönetici, adaletle yönetmek yerine zulmetmeyi tercih ederse, zamanla düzen bozulacağından, devletin varlığını devam ettiremeyeceğini belirtmiştir.⁷³

Zimmi topluluğu da İslam Devleti’nin tebaası olduğu için⁷⁴, söz konusu bu topluluğun, hem toplumdaki diğer grup ve insanlarla, hem de devlet ile olan ilişkisinde temel ölçü adalet olacaktır.⁷⁵ Adalet ile yönetilen zimmilere, hoşgörü ile davranılması gerekmektedir. Bu bakımdan hoşgörü, adalet kavramının bir unsuru ve Müslümanlara dinen konmuş bir yükümlülüktür.⁷⁶ Zimmet anlaşması ile himaye altına alınan gayrimüslimler, bu anlaşmadaki yükümlülüklerini yerine getirdiği sürece *canları*, *inançları* ve *malları* İslam Devleti tarafından korunacaktır.⁷⁷ Bu anlaşma ile zimmiye, inancı konusunda “dinde zorlama yoktur” ayeti⁷⁸ gereği baskı yapılamayacak ve zulmedilemeyecektir.⁷⁹ Hz.Muhammed’in de bir hadisinde, “Her kim bir zimmiye zulmeder veya taşımaktan aciz olduğu yükü yüklerse, o kimsenin hasmıyım.”⁸⁰ dediği rivayet edilmiştir.

Adalet ile yönetme noktasında, toplum düzeni ile Müslümanın menfaati çatışırsa değişik bir durum ortaya çıkacaktır. İslam hukukunda, Müslüman toplumunun menfaati önemlidir. Bu bakımdan toplumun menfaati, bir Müslümanın menfaatinin üstündedir.⁸¹ Bu sebeple Maverdi, devlet ve toplum açısından bir faydanın veya düzenin korunması ile ilgili durumlarda, devlet başkanının adaletle karar vermekten kaçınabileceğini ileri sürmüştür.⁸²

⁷¹ A.e., s. 48.

⁷² A.e., s. 53.

⁷³ A.e., s. 50-51.

⁷⁴ Serahsi, zimmilerin zimmet anlaşması ile tebaa olacağını belirtirken; İmam Şafii’ye göre, zimmet anlaşması, zimmilerin tebaa olmasını sağlamayacaktır. Serahsi, a.g.e., s. 143-144.

⁷⁵ Yılmaz, a.g.e., s. 9.

⁷⁶ Hadduri, a.g.e., s. 193-195.

⁷⁷ Yılmaz, a.g.e., s. 128.

⁷⁸ Bakara, 256.

⁷⁹ Özel, a.g.e., s. 61.

⁸⁰ Ebu Yusuf, a.g.e., s. 198

⁸¹ Hadduri, a.g.e., s. 188-189.

⁸² Maverdi, a.g.e., s. 54.

1.2.3. ZİMMET ANLAŞMASI

İslam Devleti'nin egemenliği altında, darü'l-islamda yaşamayı kabul eden gayrimüslimler ile İslam devleti arasında zimmet anlaşması oluşmuştur. Bilmen zimmet anlaşmasını, “harbî bulunan bir şahsın veya bir cemaatin islam ahd ve emanını, yani; tabiyyetini kabul etmesi” ifadesi ile tanımlamıştır⁸³. Karaman da zimmet anlaşmasını, “İslam devleti ile gayr-i müslim arasında yapılan akittir; bu akit neticesinde gayr-i müslim, İslam ülkesinde, güvenlik içinde devamlı olarak oturma ve bazı istisnalar dışında vatandaşlık haklarından faydalanma imkanına kavuşur.”⁸⁴ diyerek tarif etmiştir.

Yukarıda verilen iki tanımdan yola çıkarak, zimmet anlaşması eşitler arasında ortaya çıkmış bir sözleşme olarak görülmemektedir. Nitekim zimmet anlaşmasının tarafı olan gayrimüslimlerin, “İslamın önceliğini”⁸⁵ ve “Müslümanın üstünlüğünü”⁸⁶ kabul etmesi gerekmektedir. Cohen’e göre İslam’ın ve Müslümanların üstünlüğü temelinde, zimmileri toplumdan dışlamak yoktur. İslamiyet ve zimmet anlaşması, zimmilere toplumda bir yer öngörmüştür. Bu öngörü, uygulamaya da geçmiş ve İslam tarihi içinde zimmi topluluklar, İslam toplumunda yer edinmişlerdir. Edinilen bu yer, Müslüman topluluğun aşağısındadır. Varlıklarının devam edebilmesi için İslamiyet’in ve dolayısıyla zimmet anlaşmasında öngörülen yükümlülüklerin yerine getirilmesi ile bağlantılıdır.⁸⁷ Zimmiler, toplumda alt sınıf olduklarının kabulü ile hareket ettikleri sürece, toplumda yer almışlardır.⁸⁸ Lewis ise, “Zimmilerin sadece İslam dinine değil tek tek bütün Müslüman bireylere saygı göstermeleri gereklidir.”⁸⁹ cümlesiyle zimmilerin temel yükümlülüklerinden birisini dile getirmiştir.

İslam’a davet edilmiş olan kişi, bu tebliği kabul edip Müslüman olabilir veya reddedip kendi inancında kalmaya devam edebilir. Bu andan itibaren, kişiye dini inancı konusunda herhangi bir baskı ve zulüm yapılamaz. Çünkü insanın bu dünyaya

⁸³ Bilmen, **a.g.e.**, s. 353.

⁸⁴ Hayreddin Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, s. 221.

⁸⁵ Lewis, **a.g.e.**, s. 54.

⁸⁶ **A.e.**, s. 54.

⁸⁷ Cohen, **a.g.e.**, s. 111-112.

⁸⁸ **A.e.**, s.113.

⁸⁹ Lewis, **a.g.e.**, s. 79.

gönderilişi bir imtihandır. Bu imtihanın amacına uygun olarak kişi, kendi iradesiyle inancına karar vermelidir. Eğer İslam inancı, kişiye zorla kabul ettirilirse bu amaçtan sapılacaktır. Keza kişinin, kendi isteği haricinde İslamiyeti kabul etmesi veya etmek zorunda kalması, kabulün gönüllü yapılmadığı sonucunu da ortaya çıkarabilecektir. Bu bakımdan, İslam inancı, İslam Devleti'nin egemenliğini kabul eden bir gayrimüslimin, dini inancını ve bu inancının emrettiği ibadetleri yerine getirmesini - Müslümanları rahatsız etmemek ve topluma zarar vermemek kaydıyla- güvence altına almıştır.⁹⁰ Böylece zimmet anlaşması ile İslam Devleti'nin himayesini kabul eden gayrimüslimler devletin verdiği can, mal ve inanç güvenceleri ile yaşamlarına devam etmişlerdir. Fakat zimmet anlaşması, sadece verdiği güvenceler bakımından önemli değildir. Bu akit, Müslümanlar ile gayrimüslimlerin aynı topraklarda belli kurallar altında yaşamasını sağladığı ve bu süreç içinde gayrimüslimlerin, İslam'ı daha iyi tanımlarını sağladığı için de öneme sahiptir.⁹¹ Zimmilerin, İslam inancını kabul etmesinin sağlanması için uygun ortamın yaratılmasında, zimmet akdi temel araçlardan biridir.⁹²

Maverdi, zimmet anlaşmasındaki hükümleri *müstahak* ve *müstehab* olarak ikiye ayırmıştır⁹³. Birinci kısımdaki hükümler, zimmet anlaşmasında belirtilmese de zimmilerin yükümlülüklerini ve yasaklandıkları fiilleri gösterir. Bu hükümler, "Kur'an hakkında kötü söz söylememeleri, Resulullah (s.a.v.)'ı yalancılıkla itham etmemeleri, hakarete bulunmamaları, İslam dinini yalan din olarak göstermemeleri, tenkid etmemeleri; Müslüman kadınlarla zina yapma, evlenme hususuna yönelmemeleri, onları bu işler için zorlamamaları; Müslüman görünüp fitne çıkarmamaları, Müslümanları dinden caydırmamaları, onların mal ve dinlerine, hücumda ve tecavüzde bulunmamaları; düşman tarafına yardımda bulunmamaları, zenginlerinin destek olmaması."⁹⁴ olarak belirtmiştir. İkinci kısımdaki hükümler, zimmet anlaşmasında düzenlenmiş ise zimmiler üzerinde sorumluluk doğuracak olan fiillerdir. Bu fiiller, "1- Beyaz elbiseler giymek ve bellere bağlanan(kırmızı) zünnârı bağlamak suretiyle

⁹⁰ Özel, **a.g.e.**, s. 60-62.

⁹¹ **A.e.**, s. 186.

⁹² Hadduri, **Savaş ve Barış**, s. 55; Karaman, **a.g.e.**, s. 222-223.

⁹³ Maverdi, **El-Ahkamü's-Sultaniye**, s. 275-276.

⁹⁴ **A.e.**, s. 275.

durumlarını belli etmek. 2- Müslümanlardan daha büyük binalar yapmamak. Bir sınırlama yoksa ancak Müslümanların evlerine eşit yükseklikte ev yapabilirler. 3- Çanlarının sesini, kendi din kitaplarını okuyuşlarını, Uzeyr ve Mesih'in Allah'ın oğlu olduğuna âit sözlerini Müslümanların işitmeleri gerekir. 4- Haç ve putlarını, domuzlarını, içki içişlerini göstermemelidirler. 5- Ölülerini gizli defnetmeli, ağıtlarını gizli yapmalı, feryad etmemelidirler. 6- Koşu ve binek atlarına binmemek.”⁹⁵

Maverdi'ye göre gayrimüslimler, yukarıda sayılan hükümler, ancak anlaşmada yer alıyorsa gayrimüslimler söz konusu hükümlerle yükümlü olabilirlerdi. Bilmen de, zimmet anlaşmasının, İslamiyet'in yasakladığı ve İslam Devleti'nin sınırları içinde uygulanmasa bile İslam devlet ve toplum düzenini yakından ilgilendiren hükümlerin, zimmet anlaşması ile izin verilmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁹⁶ Müstehab ve müstehab hükümler bağlamında Maverdi, tek tip bir zimmet anlaşmasından söz edilemeyeceğini; zimmet anlaşmasında bulunan hükümler bakımından, zimmet anlaşmasının bölgeye ve toplumlara göre değişebileceğini belirtmiştir. Bunun sonucu olarak zimmet anlaşması, ancak yapıldığı toplumu bağlayabilecektir.⁹⁷

Lewis, zimmet anlaşması ile kararlaştırılan kısıtlayıcı hükümlerin, sembolik olduğunu⁹⁸, hepsinin sıkı bir şekilde uygulanmadığını⁹⁹, kısıtlamaların uygulanma durumunun devletin gücüyle yakından ilişkili olduğunu; devletin güçlü olduğu zamanlarda kısıtlayıcı hükümlerin uygulaması gevşetilirken, devletin zayıfladığı veya güçsüzleştiği dönemlerde ise kısıtlayıcı hükümlerinin uygulanmasının sıkı bir şekilde yerine getirdiğini söylemiştir.¹⁰⁰ Kısıtlamaların sıkılaştırılma gereksinimin ortaya çıktığı durumlarda, bu genelde kıyafet, ev ve ibadethane üzerine yoğunlaşmıştır.¹⁰¹ Hadduri, zimmilere yönelik uygulamalar, zaman içinde değişiklikler göstermiş ve uygulama derecesi değişmiş olsa bile zimmilerin, İslamiyet'e, Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara yönelik kötü ve aşağılayıcı davranışlarda bulunmamaları gerektiğini; aynı zamanda zimmilerin de inançlarının ve bu bağlamda inançlarının gereklerinin -

⁹⁵ A.e., s. 275.

⁹⁶ Bilmen, a.g.e., s. 423-424.

⁹⁷ Maverdi, a.g.e., s. 276.

⁹⁸ Lewis, a.g.e., s. 61.

⁹⁹ A.e., s. 89.

¹⁰⁰ A.e., s. 69.

¹⁰¹ A.e., s. 94-96.

Müslümanları rahatsız ve rencide etmemek kaydıyla- yerine getirilmesinin engellenmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰²

İslam Devleti'nin, gayrimüslimler üzerinde himayesinin ortaya çıkabilmesi için bir anlaşmanın bulunması gereklidir.¹⁰³ Zimmet anlaşmasının kabulü, sözle veya fiille olmak üzere iki şekilde olabilir.¹⁰⁴ Zimmet akdinin yazılı yapılması, anlaşmanın geçerlilik şartlarından biri değildir. Fakat peygamber zamanından beri bu anlaşmalar yazılı olarak yapılmıştır.¹⁰⁵

Zimmet anlaşması, süresizdir. Bu anlaşma bir süreyle sınırlandırılmaz.¹⁰⁶ Karaman bu durumu, “Zimmet akdi, Müslüman olmanın yerini almaktadır; nasıl Müslüman olmak geçici olamazsa onun yerini alan zimmet akdi de geçici yapılamayacaktır.”¹⁰⁷ diyerek zimmet akdinin süresiz olarak yapıldığını ifade etmiştir.

Herhangi bir sebep olmadan, zimmet anlaşmasının İslam Devleti tarafından bozulması caiz değildir.¹⁰⁸ Hz. Ömer de kendinden sonra görev yapacak olan halifelere zimmet anlaşmasıyla beraber konulan hükümlere uyulmasını, anlaşmada tanınan güvencelerin yerine getirilmesini, dış tehditten korunmalarını ve ödeyebileceklerinden fazla bir vergi ile sorumlu tutulmamalarını öğütlemiştir.¹⁰⁹ Hz. Muhammed'in bir hadisinde, “Her kim bir zimmiye zulmeder veya taşımaktan aciz olduğu yükü yüklerse, o kimsenin hasmıyım.”¹¹⁰ dediği rivayet edilmiştir.

¹⁰² Hadduri, **Savaş ve Barış**, s. 198-201.

¹⁰³ Serahsi, **a.g.e.**, s. 17.

¹⁰⁴ Bilmen, **a.g.e.**, s. 424.

¹⁰⁵ Karaman, **a.g.e.**, s. 222.

¹⁰⁶ Bilmen, **a.g.e.**, s. 424; Karaman, **a.g.e.**, s. 227.

¹⁰⁷ Karaman, **a.g.e.**, s. 227.

¹⁰⁸ Serahsi, **a.g.e.**, s. 17.

¹⁰⁹ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 73.

¹¹⁰ **A.e.**, s. 198.

1.2.4. ZİMMİ

Zimmi, “İslam zimmetini, ahd ve emanını haiz bulunan gayri müslim”¹¹¹ veya “anlaşma gereği İslam ülkesinde devamlı oturma hakkına sahip gayrimüslim”¹¹² olarak tanımlanabilir. Bu tanımlardan da anlaşıldığı üzere, zimmet anlaşmasının muhatabı olan gayrimüslimler, zimmi statüsüne sahip olacaktır. Peki, bütün gayrimüslimler, zimmet anlaşmasının tarafı olabilir mi ya da zimmet anlaşmasının tarafı olan tüm gayrimüslimlerin hukuki statüleri aynı mıdır? Yılmaz, küfrün, tek millet olduğu kabulü ile beraber, İslam Devleti içinde yaşayan gayrimüslimlerin tek bir millet olarak kabul edilse de, kendi içlerinde farklı sınıflar olarak kabul edildiğini belirtmiştir.¹¹³ Karaman da, İslam Devleti’nin gayrimüslim tebaası arasında da bir sınıflandırma bulunduğunu söylemiştir.¹¹⁴ Osmanlı Devleti örneğinde de müslim-gayrimüslim ayrımının yanı sıra; gayrimüslimler içerisinde de çeşitli ayrımlar bulunmaktadır.¹¹⁵

İslam devlet anlayışı bakımından gayrimüslim, küfür içinde olabilir. Fakat bu küfür halini, sadece bir inanç olarak devam ettirip, İslam Devleti’ne ve Müslümanlara karşı bir tehdit oluşturmadığı müddetçe cizye vermek suretiyle zimmi statüsüne geçerek hayatına devam edebilir. Çünkü, İslamiyet’le bir mücadele içinde olmayıp veya mücadele içinde olup da bu mücadeleyi bıraktıysa, insan olmasından hareketle, yaşamı ve inancı güvence altına alınacaktır.¹¹⁶

Kuran-ı Kerim de gayrimüslimlerden bahsederken, bazen onları tek bir topluluk olarak tasvir etmiş bazen de bazı gayrimüslim topluluklarını ayrı olarak öngörmüştür. Kuran-ı Kerim ehl-i kitap¹¹⁷ olarak Yahudileri, Hristiyanları ve Sabiileri kabul etmektedir. Daha önce Allah tarafından gönderilmiş bir peygambere iman etmiş

¹¹¹ Bilmen, **a.g.e.**, s. 353.

¹¹² Karaman, **a.g.e.**, s. 221.

¹¹³ Yılmaz, **a.g.e.**, s. 15-16.

¹¹⁴ Karaman, **a.g.e.**, s. 217.

¹¹⁵ İsmail Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri-2 Hürriyet Müsavat Uhuvvet**, 2. Bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2020, s. 176-177.

¹¹⁶ Özel, **a.g.e.**, s. 51-54.

¹¹⁷ Ehl-i kitap, kendilerine kutsal kitap gönderilmiş olan insanları ifade etmektedir. Bu kutsal kitaplar, Tevrat, Zebur ve İncil’dir. bkz. Mehmet Fatih Kesler, **Kur’an-ı Kerim’de Yahudiler ve Hristiyanlar**, 8. Bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 65.

ve her ne kadar kendilerine indirilmiş olan kitapları değiştirmiş olsalar da Kuran-ı Kerim’de farklı bir sınıf olarak kabul edilmişlerdir. Bu kabul bağlamında, müşrikler ile ehl-i kitap arasındaki fark ortaya konulmuştur. Kuran-ı Kerim, Sabiiler ile ilgili fazla bir bilgi vermemesine rağmen, Hz. Musa’ya gönderilen Tevrat’ı ve Hz. İsa’ya gönderilen kitabı kabul edenler ehl-i kitap olarak kabul edilmiştir. Fakat Hanefiler, kutsal kitap olmasa da daha önce peygamberlerine sahife gönderilmiş ve bunu kabul etmiş toplulukların, ehl-i kitap olarak kabul edilmesi görüşünü ileri sürmüşlerdir. Fakat çoğunluk görüş, ehl-i kitap sınıflandırması içine sadece Yahudileri ve Hristiyanları sokmaktadır.¹¹⁸

Kuran-ı Kerim, cizye mükellefi olarak Yahudi ve Hristiyanları belirtmişken; diğer gayrimüslim topluluklardan cizye alınması, Hz. Muhammed ve dört halife döneminde oluşmuş bir uygulamadır.¹¹⁹

Ebu Hanife, Sabiiler’in¹²⁰ dış görünüşlerine bakarak ve Hz. Adem’e gönderilen sahifelere inanmaları sebebiyle onları ehl-i kitap saymıştır. İmameyn, Sabiileri, ehl-i kitap saymamaktadır. Mecusiler¹²¹ ise İslam alimlerinin çoğuna göre, ehl-i kitap olarak sayılmamaktadır. Fakat Mecusiler için vergi konusunda ehl-i kitaba uygulanan sistem kabul edilmiştir.¹²² Mecusiler ile ilgili Hz. Ali’nin, “Resulullah (s.a.s) aslında kitapları olduğu için onlardan cizye aldı. Fakat kötü işlerinden ve şirklerinden dolayı kadınlarıyla evlenmeyi ve kestiklerini yemeyi menetti.” dediği rivayet bulunmaktadır.¹²³

¹¹⁸ Kesler, **a.g.e.**, s. 65-72; Yılmaz, **a.g.e.**, s. 24-26.

¹¹⁹ Hamidullah, **a.g.e.**, s.93.

¹²⁰ Sabiiler ilgili çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Sabiilik, Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. Yahya gibi isimleri peygamber olarak kabul eden ilahi menşeli bir dindir. Sabiiler, Hz. Adem’e gönderilmiş olan bir kitabı kabul ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Fakat daha sonraları Sabiiler üzerine yapılan araştırmalarda, tek bir Sabiilik anlayışının olmadığı tespit edilmiştir. Sabiilik ikiye ayrılmıştır. Birinci grup sabiiler, yıldız ve güneşe tapar, kibleleri ise kutup yıldızı iken; ikinci grup sabiiler, Hz. Yahya’yı peygamber olarak kabul eden Mandeenler’dir. (M. Fatih Kesler, **a.g.e.**, s. 46-49) Sabiiler, Kur’an-ı Kerim’e göre Allah’a inanmış ama daha sonraları güneş ve yıldız gibi gök cisimlerine de tapmaya başlayarak şirke düşmüşlerdir. bkz. Yılmaz, **a.g.e.**, s. 35-36.

¹²¹ Mecusilik, ateşe tapan ve Zerdüş’tü peygamber olarak kabul eden bir dindir. İbadet yerleri ise, ateşgedelerdir. bkz. **A.e.**, s. 37-38.

¹²² Karaman, **a.g.e.**, s. 217-218.

¹²³ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 207.

Serahsi'ye göre, Yahudiler, Hristiyanlar, Mecusiler ve Arap olmayan müşrikler¹²⁴, cizye yükümlüsü olabilir. Mürted ve Arap müşriklerden cizye alınmaz. Bu bakımdan, Arap müşrikler ve mürtedlerin ölüm ve İslamiyet'i kabul olmak üzere iki seçenekleri bulunmaktadır.¹²⁵ Arap müşrikler ve mürtedler arasında benzerlikler bulunmaktadır. Şöyle ki, Arapça olarak indirilen Kur'an-ı Kerim'e inanmamayı tercih edip, Allah'a şirk koşturmayı devam eden müşrikler, İslamiyeti reddetmişler; mürtedler ise İslamiyet'i tanıma ve insanlara sunduğu imkanları tecrübe etmişken; bunları reddederek İslamiyet'ten çıkmışlardır. Bu bakımdan, hem Arap müşrikler hem de mürtedler, inançlarında kalmaya devam ederlerse öldürüleceklerdir.¹²⁶

Arap müşrikler, hiçbir zaman zimmet anlaşmasının tarafı olamazlar. Fakat Arap olmayan müşrikler, zimmet anlaşması ile ehl-i zimmet olabilirler. Burada Darü'l-İslamda, İslam Devleti'nin egemenliği altında ve Müslümanlarla beraber yaşayarak İslamiyet'i tanıyıp bunun sonucunda kendi iradeleri ile baskı ve zorlama olmadan İslam'ın davetini kabul edip, Müslüman olabilirler. Bu sebeple, Arap olmayan müşrikler ile zimmet anlaşması yapılabilir.¹²⁷ Arap müşrikler ile Arap olmayan müşrikler arasındaki bu farklılığın sebebi olarak, Kuran-ı Kerim'in Arapça gönderilmiş olması ve İslamiyet'in kendi bölgelerinde ortaya çıkmasına rağmen İslam inancına geçmeyip ve bu inançtan birçok insana kötülük etmeleridir.¹²⁸ Ebu Yusuf da, Arap müşrikler ve mürtedler hariç, bütün gayrimüslimlerden cizye alınabileceğini belirtmiştir.¹²⁹

Sonuç olarak, Hanefilere göre, müşrik Araplar haricindeki gayrimüslimlerle zimmet anlaşması yapılabilir. Hanbelilere göre ise, zimmet anlaşması ancak Yahudi, Hristiyan ve Mecusiler ile yapılabilir.¹³⁰ Fakat Karaman, zimmet anlaşması yapılabilecek gayrimüslimlerin tespiti açısından üçüncü bir görüş de bulunduğunu

¹²⁴ "Müşrik, ortak koşmak manasına gelen şirk kelimesinden türetilmiştir. Allah'a inanmakla beraber herhangi bir şeyi; tapınma konusunda veya tanrılık vasfında Allah ile bir tutan, O'nun ortağı kabul eden kimselere denilmiştir." bkz. Karaman, **a.g.e.**, s. 218.

¹²⁵ Serahsi, **a.g.e.**, s. 14-15.

¹²⁶ **A.e.**, s. 182.

¹²⁷ Bilmen, **a.g.e.**, s. 424.

¹²⁸ **A.e.**, s. 424-425.

¹²⁹ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 205.

¹³⁰ Karaman, **a.g.e.**, s. 223.

söylemektedir. Bu görüşe göre, Arap müşrikler ile de zimmet anlaşması yapılabilecektir. Müşriklerle savaşta, müşriklerin ölüm veya İslam'ı kabul etmeleri arasındaki iki seçenektan birini tercih edeceğine ilişkin ayet, cizye ayetinden önce gelmiştir. Cizye ayeti olarak belirtilen ayette sadece Yahudi ve Hristiyanlar belirtilmiş olsa da uygulamada Yahudi ve Hristiyan olmayan gayrimüslimlerle de zimmet anlaşması yapılmıştır. Ayrıca dinde zorlama olmayacağı ilkesinden yola çıkılarak, Arap müşriklerin bu konuda istisna olmayacağı belirtilmiştir.¹³¹

1.2.5. CİZYE

“Ehl-i kitaptan Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.” ayeti ile İslam devleti ile gayrimüslimler arasındaki ilişkinin en önemli unsurlarından biri cizye olmuştur. Ebu Yusuf, zimminin canı ve malının, ödedikleri cizye karşılığında himaye altına alındığını belirtmiştir.¹³² Serahsi de cizyeyi savaş sebebinin ortadan kalkması ile zimminin can ve mal güvenliğinin sağlanması karşılığında alınacak bir bedel olarak ifade etmiştir.¹³³ Maverdi’ye göre, cizyenin, zimmilerle savaşın bittiğine ve zimmilerin iç ve dış herhangi bir tehdide karşı korunacağına ilişkin iki güvencesi bulunmaktadır.¹³⁴ Fakat cizye kelimesinin, ceza kelimesi ile ilişkisi olduğu belirtilmiştir.¹³⁵ Lewis, cizyenin gayrimüslimlerin inançlarını sürdürmelerinin bir cezası olduğunu düşünmektedir.¹³⁶ Serahsi de “Zimmiler cizyeyle, borçlanma yoluyla değil, cezalandırma yoluyla yükümlü”¹³⁷ ve cizyenin “kafirleri küçük düşürme ve onları cezalandırma anlamı”¹³⁸ olduğunu ifade etmiştir. Serahsi, cizyenin, ceza ile ilişkisini belirtmesine rağmen cizyenin asıl amacını şöyle ifade etmiştir: “Gayri müslimlerden cizye almaktaki asıl

¹³¹ A.e., s. 224.

¹³² Ebu Yusuf, a.g.e., s. 197.

¹³³ Serahsi, a.g.e., s. 145.

¹³⁴ Maverdi, a.g.e., s. 273

¹³⁵ Maverdi, a.g.e., s. 271; Bilmen, a.g.e., C. IV, s. 74; Karaman, a.g.e., s. 255.

¹³⁶ Lewis, a.g.e., s. 45-46, 67.

¹³⁷ Serahsi, a.g.e., s. 149

¹³⁸ A.e., s. 220.

amaç, mal elde etmek değildir. Aksine bu, en güzel üslubla dine davet etmektir. Çünkü zimmet akdiyle, esasen savaş terk edilir. Savaşmayan bir kimseyle de savaşılmaz.”¹³⁹

Serahsi, cizyenin maddi getirisinden daha çok İslam Devleti’nin odak noktasını, zimmet anlaşması ile savaşın sona erdirilmesi ve bunun ardından zimmilerin İslamiyet’i tanıyabilecekleri düzenin bir parçası olabilmelerinin sağlanması olarak ifade etmiştir. Fakat Serahsi’ye göre, zimmilerin her ne kadar İslam devleti tebaası olsalar bile, inançlarından ötürü İslam Devleti’ni koruma ve amaçlarını gerçekleştirme noktasında yardımcı olamayacakları düşünülmüştür. Bu bakımdan verdikleri cizye İslam Devleti’nin askeri faaliyetlerinde maddi bir kaynak olarak düşünülmüştür.¹⁴⁰ Zimmet anlaşmasının sonuçlarından biri olarak, zimmet anlaşmasını kabul eden zimmi, İslam Devleti’nin tebaası olacaktır.¹⁴¹ İmam Şafii, cizyeyi “kan dökmemenin karşılığı[nda]”¹⁴² alınan bedel olarak ifade etmiştir. Bu bakımdan zimminin, İslam ülkesinin bir tebaası olamayacağını ve İslam ülkesindeki ikametinin kira olduğunu, cizyenin de söz konusu kiranın bedeli olduğunu belirtmiştir.¹⁴³

Gayrimüslim, küfür içinde olabilir. Fakat bu küfür halini, sadece bir inanç olarak devam ettirip, İslam Devleti’ne ve Müslümanlara karşı bir tehdit oluşturmuyor ise cizye vermek suretiyle, zimmi statüsüne geçerek, hayatına devam edebilir. Çünkü, İslamiyetle bir mücadele içinde olmayıp veya mücadele içinde olup bu mücadeleyi daha sonraya bıraktıysa, insan olmasından hareketle, yaşamı ve inancı güvence altına alınacaktır.¹⁴⁴

Bilmen’e göre cizye, “Gayri müslimlerin mükellef olan erkeklerinden senede bir defa alınan şahsî bir vergidir.”¹⁴⁵ Maverdi ise, cizyenin Müslümanlardan daha aşağı seviyede olan gayrimüslimlerden, Müslümanların ve toplumun yararı için kullanılması için her yıl toplanan bir tür baş vergisi olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁶ Hanefilere

¹³⁹ A.e., s. 143.

¹⁴⁰ A.e., s. 143.

¹⁴¹ Özel, a.g.e., s. 188.

¹⁴² Serahsi, a.g.e., s. 144.

¹⁴³ A.e., s. 144.

¹⁴⁴ Özel, a.g.e., s. 51-54.

¹⁴⁵ Bilmen, a.g.e., C.4, s. 74.

¹⁴⁶ Maverdi, a.g.e., s. 270-271.

göre cizye, gayrimüslimlerin savaşa katılmamaları karşılığında ödenen bir baş vergisidir. Malikilere göre, yaşamalarına izin verildiği için ödenen bir bedel, Şafiilere göre, gayrimüslimlerin İslam ülkesinde yaşama bedeli olarak belirtmiştir.¹⁴⁷

Tevbe suresinin 29. ayetine dayanılarak İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren İslam devleti egemenliği altında bulunan ehl-i kitap gayrimüslimlerden cizye alınmıştır. Nitekim burada ehl-i kitap olarak bahsettiğimiz gayrimüslimler, Yahudiler ve Hristiyanlardır. Fakat Hz. Muhammed döneminde Mecusilerden de cizye alınması uygun görülmüştür.¹⁴⁸ Cizye ayetinde belirtilen ehl-i kitap ifadesi, sadece ehl-i kitabın cizye yükümlüsü olabileceğine dair bir sınıflandırma değildir. Ehl-i kitabın da cizye alınabilecekler arasında olduğunu ifade etmek içindir.¹⁴⁹ Dört Halife dönemi ve diğer İslam devletlerinin uygulamaları, Arabistan toprakları haricinde yaşayan ve İslam Devleti himayesini kabul eden gayrimüslimlerin hepsinden cizye alınabileceğini göstermiştir.¹⁵⁰ Cizye, Yahudi, Hristiyan, Mecusi ve Sabiilerden alınacaktır.¹⁵¹ Arap müşrikler ve mürtedler, cizye mükellefi olamazlar.¹⁵² Arap müşriklerin, cizye ödeyerek Allah'a şirk koşmaya devam etmesi, İslam Devleti tarafından kabul edilebilecek bir durum değildir.¹⁵³

Cizye, askerlik yapmamaları karşılığında erkek olan zimmilerden alınır.¹⁵⁴ Kadın ve çocuklar cizye yükümlüsü değildir.¹⁵⁵ . Maverdi, bir kadın cizye ödemek isterse ödenen tutarın cizye olarak kabul edilmemesi gerektiğini; bunun bir hibe olacağını belirtmiştir.¹⁵⁶ Kör, ihtiyar, çalışamayacak durumda olan kişilerden ve kölelerden cizye alınmayacaktır. Serahsi bu durumu, bu kişiler eğer Müslüman olsaydı, İslam Devleti'nin amaçlarını gerçekleştirme/cihad konusunda yükümlülükleri doğmayacağından, zimmi de olsalar bu kişilerden cizye talep edilemeyeceği şeklinde

¹⁴⁷ Karaman, **a.g.e.**, s. 258.

¹⁴⁸ Fayda, **a.g.e.**, s. 124-126

¹⁴⁹ Serahsi, **a.g.e.**, s. 222

¹⁵⁰ Yılmaz, **a.g.e.**, s.120-12

¹⁵¹ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 195; Maverdi, **a.g.e.**, s. 273.

¹⁵² Maverdi, **a.g.e.**, s. 273.

¹⁵³ Serahsi, **a.g.e.**, s. 220.

¹⁵⁴ Karaman, **a.g.e.**, s. 221.

¹⁵⁵ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 195;Maverdi, **a.g.e.**, s. 273.

¹⁵⁶ Maverdi, **a.g.e.**, s. 273-274.

açıklanmıştır.¹⁵⁷ Şafilere göre, fakir olmayan kör, topal ve ihtiyarlardan cizye alınabilir.¹⁵⁸ Zimmi din adamlarından cizye alınıp, alınmayacağı ise tartışmalıdır. Ebu Hanife bu konuda, çalışabilecek durumda olan gayrimüslimlerin cizye ile yükümlü olduğunu belirtirken; İmam Muhammed'e göre, dünyevi hayattan uzaklaşmış, ömrünü ibadet etmeye adanmış olan gayrimüslim din adamlarından cizye alınmamalıdır.¹⁵⁹ Cizye mükellefi olan zimmi, eğer İslam Devleti'nin yanında savaşa katılır ise cizye alınmayacaktır.¹⁶⁰ Zimmet anlaşması uyarınca cizye ödemeye mükellef olan zimmilerden devlete faydalı bir işte bulunurlarsa veya devlet lehine savaşa katılırlarsa cizye alınmaktan muaf tutulabilirler.¹⁶¹ Nitekim Lukam¹⁶² dağında oturan gayrimüslim topluluk ile yapılan zimmet anlaşmasında, İslam devleti için çalışıp, gözcülük yapmaları ve askerî alanda yardım etmeleri karşılığında cizye alınmayacağı belirtilmiştir.¹⁶³ Fakat Karaman'a göre, bu konudaki takdir hakkı devlet başkanındır.¹⁶⁴

Zimmilerden alınacak olan cizye ve haraç vergileri, zimminin ekonomik gücüyle orantılı olmalıdır.¹⁶⁵ Hz. Muhammed'in bir hadisinde, "Her kim bir zimmiye zulmeder veya taşımaktan aciz olduğu yükü yüklerse, o kimsenin hasmıyım."¹⁶⁶ dediği rivayet edilmiştir. Muaz b. Cebel'in cizye miktarı ile ilgili Ebu Ubeyde'ye "... onlar o miktarı ödemekten aciz kalırlarsa, onları öldürmeye hakkın yoktur. Bu sefer ödenmesini şart koştuğun muayyen miktarın iptalinden başka çıkar yol bulamazsın. Eğer onlar bu miktarı kolaylıkla öderlerse, o zaman da Allah'ın emri olan zillate düşer olmaksızın vergiler öderler ki bu da matlup değildir... Vergi hususunda da güçlerinin yeteceği miktarı şart koş."¹⁶⁷ dediği rivayet olunarak, cizye konusunda belirlenecek ölçünün sınırını belirten bir ifade ortaya koymuştur. Cizyenin miktarı konusunda genel

¹⁵⁷ Serahsi, **a.g.e.**, s. 146.

¹⁵⁸ Bilmen, **a.g.e.**, s. 98.

¹⁵⁹ Karaman, **a.g.e.**, s. 257.

¹⁶⁰ Yılmaz, **a.g.e.**, s. 121.

¹⁶¹ Hamidullah, **a.g.e.**, s.90.

¹⁶² Amanos Dağları'nın Antakya tarafındaki uzantısı. Anlaşma yapılan topluluk ise, el-Curcume kabilesidir. bkz.Fayda, **a.g.e.**, s. 160.

¹⁶³ Fayda, **a.g.e.**, s. 160-161.

¹⁶⁴ Karaman, **a.g.e.**, s. 261.

¹⁶⁵ Serahsi, **a.g.e.**, s. 142.

¹⁶⁶ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 198.

¹⁶⁷ **A.e.**, s. 76.

kabul gören uygulama, fakirlerden on iki dirhem, orta hallilerden yirmi dört dirhem, zenginlerden ise kırk sekiz dirhemdir.¹⁶⁸

Cizye, zimminin maddi durumlarına göre her yıl alınır. Cizye yükümlüsü, cizyeyi dirhem olarak ödemek zorunda değildir. Yükümlü olduğu cizye karşılığı hayvan ve mal olarak ödenebilir. Fakat ölü hayvan, domuz ve şarap cizye olarak kabul edilemez.¹⁶⁹ Cizye vergisinin miktarı, iki şekilde belirlenir: Birincisi, bir antlaşma yoluyla belirlenebilir. İkincisi, devlet başkanı, miktarı kendi takdir edebilir.¹⁷⁰ Cizye miktarı, Hz. Ömer döneminde, Hz. Muhammed ve Hz. Ebubekir döneminde olduğu gibi, fethedilen bölge için toptan bir miktar olarak belirlenmiştir. Fakat Irak ve çevresi fethedildikten sonra belirlenen cizye miktarı, toptan değil, yükümlü olarak belirtilen kişi başı miktarı olarak belirlenmiştir. Fetihden önce Sasani egemenliği altında olan Irak bölgesinde geçerli olan vergi sisteminden, İslam Devleti etkilenmiş olabilir. Fakat bu etkilenme, fethedilen bölgelerden sadece ve sadece Irak bölgesinde olmuştur.¹⁷¹

Cizye yükümlülüğü, zimminin Müslüman olması ve ölümü ile son bulur. Ayrıca zimminin, cizye ödeyemeyecek durumda fakir hale düşmesi veya çalışamayacak duruma gelmesi gibi önemli sebeplerin varlığında da zimmi, cizye ödemekle yükümlü olmayacaktır.¹⁷²

Ebu Yusuf'a göre, cizye borcu doğduktan sonra Müslüman olan zimmiden, cizye miktarı tahsil edilecektir. Çünkü, ödemekle yükümlü olduğu cizye, Müslümanlara ve Müslüman toplumuna kullanılacaktır. Bu durum, cizye Müslümanlardan alınmaz durumunun istisnasını teşkil edecektir. Fakat cizye borcu doğmadan, Müslüman olursa ödeme yükümlülüğü doğmayacaktır.¹⁷³ İslam'ı kabul edenlerden ve vefat edenlerden cizye alınmayacağını savunan görüşe göre ise,

¹⁶⁸ Serahsi, **a.g.e.**, s. 143.

¹⁶⁹ Ölü hayvan, domuz ve şarap satılarak elde edilen gelirle cizye ödenebilecektir. (Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 195) Cizyenin ödenmesi ile satılabilecek şeylerin arasında izin verilen en dikkat çeken örnek Mısır bölgesinde yaşayan Berka halkında görülmüştür. Berkalıların, cizyelerini ödeyebilmek için çocuklarını satabilecekleri hükme bağlanmıştır. Bu durum, himaye altına alınan zimmi gayrimüslim toplulukların çocuklarını köleleştirebileceği durumunu ortaya çıkaracaktır. Fakat Kuzey Afrika'da çocukların satılabildiği uygulaması olduğu düşünülebilir. (Fayda, **a.g.e.**, s. 180-183)

¹⁷⁰ Bilmen, **a.g.e.**, s. 97.

¹⁷¹ Fayda, **a.g.e.**, s. 148-150.

¹⁷² Karaman, **a.g.e.**, s. 260-261.

¹⁷³ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 196.

Müslümanlardan cizye alınmaz. Bu bakımdan zimmi, Müslüman olduğunda cizye yükümlülüğü de ortadan kalkacaktır. Zimmet anlaşması, zimmilere İslamiyet'i tanımaları fırsatı tanıdığından, zimmi öldükten sonra bu amaca uygun şartlar kalmayacağından zimminin cizye borcu da ortadan kalkacaktır.¹⁷⁴

Cizyesini ödemeyen zimmiye kötü davranılamaz, zulmedilemez. Cizyesini ödemeyen zimmi ancak hapsedilir. Cizye borcunu, devlet yetkilisinin affetme yetkisi bulunmamaktadır. Çünkü toplanacak olan bu vergi, toplum lehine kullanılacaktır.¹⁷⁵

Hız. Ömer, yolda cizye borcunu ödemek için kör ve yaşlı bir adamın dilendiğini gördükten sonra "gençliğinde cizyesini aldık. Sonra ihtiyarlığında böyle perişan vaziyette bırakmamız doğru olmaz." diyerek, o adam ve benzerleri üzerindeki yükümlülüğü kaldırmıştır.¹⁷⁶

İslam Devleti egemenliği altında yaşamayı ve himayesini kabul eden gayrimüslimlerin cizye ödemesinin birkaç amacı olabilir. Bu amaçlardan biri, İslam'ın davetine girmeyip kendi inançlarını devam ettirmelerine karşılık bir ceza olarak gayrimüslimlerden cizye alınmasıdır. Cizye, İslam Devleti egemenliği altında yaşamayı kabul eden gayrimüslimin ödemesi gereken bir baş vergisidir. Şartları sağlayan ve cizyesini ödeyebilecek ve istisna teşkil etmeyecek olan her zimmi, bu vergiyi bütün hayatları boyunca ödemekle yükümlüdür.¹⁷⁷

Gayrimüslim toplulukların, İslam devletine verdikleri cizye karşılığında aldıkları en önemli güvence, himaye olmuştur. Bu himaye, can, mal ve inancı kapsamıştır.¹⁷⁸ Hız. Ömer, Kudüs'ü fethettikten sonra bölgede yaşayan gayrimüslimlerle yapılan zimmet anlaşmasında, gayrimüslimlerin cizyelerini verdikleri sürece devletin himayesinin süreceği belirtilmiştir. Bu himaye kapsamında, gayrimüslimlerin ibadethanelerine dokunulmayacağı, inançlarından ötürü herhangi bir sıkıntı yaşamayacakları belirtilmiştir.¹⁷⁹ Nitekim himaye ile ilgili şu örnek de oldukça

¹⁷⁴ Bilmen, **a.g.e.**, s. 101.

¹⁷⁵ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 196-197.

¹⁷⁶ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 200.

¹⁷⁷ Karaman, **a.g.e.**, s. 255.

¹⁷⁸ Fayda, **a.g.e.**, s. 141.

¹⁷⁹ **A.e.**, s. 163-164.

ilgi çekicidir. Bizans'ın büyük bir savaş hazırlığına girişmiş olduğunu öğrenen Ebu Ubeyde, zimmilerin can, mal ve topraklarını koruyamayabileceği için alınan cizyeleri iade etmiştir.¹⁸⁰

1.2.6. HAK

İslam hukukunun uygulandığı bir devlet içinde, hak kavramını incelemek gerekir. Modern hukuk anlayışı ile insan hakları kavramının ortaya çıktığı ve geliştiği görülmüştür. Bu kavram, Batının ortaya koyduğu hukuk sistemi içinde zamanla gelişen bir kavramdır. Zaman içinde bu kavramların, İslam hukukunda da olduğunu ileri süren görüşler ortaya çıkmıştır. Zimmet anlaşması da muhtevasında yaşam, mal ve inanca yönelik birçok güvence barındırdığı için; modern anlamdaki insan hak ve özgürlükleri kavramının, İslam hukuku içinde yer alıp almadığı, tezin kapsamı dahilinde burada incelenecektir.

İnsan hakları kavramı, insanlığın tarih içindeki uzun süreli mücadelelerin bir sonucudur. Tabii ve ferdiyetçi doktrinlerin ortaya çıkışı, burjuvanın feodalite ve devlete karşı mücadelesi, Amerikan ve Fransız haklar bildirgeleri, 19. yüzyılda devletin iktidarını sınırlamak için ortaya çıkan anayasacılık hareketleri, insan hakları gelişimindeki önemli dönüm noktalarını oluşturmaktadır.¹⁸¹ Bu bakımdan insanlığın dünya üzerindeki mücadelelerinin bir kazanımı olduğu için insan hakları kavramı, dünyevidir.¹⁸² Nitekim Kapani de 17. yüzyıldan önce bir insan hakları doktrininden bahsedilemeyeceğini söylemektedir.¹⁸³ Kapani, insan hakları kavramının tabii hukuk anlayışının bir sonucu olduğunu; insanın insan olması sebebiyle devletin dokunamayacağı haklara sahip olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, Fransız ihtilalinin ardından ortaya çıkan ferdiyetçi doktrin ise, “her hakkın ve her türlü hukukun kaynağı[nın] insan”¹⁸⁴ olduğunu, bu bakımdan insanların ortaya çıkardığı devlet gibi soyut kurumların amacının insanların menfaatlerini gerçekleştirmek olduğunu;

¹⁸⁰ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 219-220.

¹⁸¹ İbrahim Ö. Kaboğlu, **Özgürlükler Hukuku**, 6. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s. 41-42.

¹⁸² Münci Kapani, **Kamu Hürriyetleri**, 6. bs., Ankara, AÜHF Yayınları, 1981, s. 30; Kemal Gözler, **İnsan Hakları Hukuku**, 2. bs., Bursa, Ekin, 2018.s. 124.

¹⁸³ Kapani, **a.g.e.**, s. 30.

¹⁸⁴ **A.e.**,s. 39.

devletin, insanların hak ve özgürlüklerini tanıması ve müdahale etmemesi gerektiğini söylemiştir.¹⁸⁵ 1776 tarihli Amerikan Bildirgesi, bütün insanların, insan olmasından kaynaklanan hak ve özgürlüklere sahip olduğunu ve insanların eşit olduğunu düzenlemiştir.¹⁸⁶ Bağımsızlık bildirgesindeki hükümlere rağmen, Amerikan iç savaşı sırasında köleliğin kaldırılmasına kadar kölelik, Amerika’da var olmuştur. 1868 yılında Amerikan Anayasası’nda yapılan değişiklik ile siyah ve beyaz insanlar eşit kabul edilmiştir.¹⁸⁷ 1789 Fransız İnsan Hakları Bildirgesi de insanın, insan olması sebebiyle dokunulmaz hak ve özgürlüklere sahip olduğunu belirtmiştir. Bildirge insanın sahip olduğu hak ve hürriyetlerin tanınması ve korunması için, siyasal iktidarın sınırlanmasını öngören hükümler içermektedir.¹⁸⁸ Fransız İnsan Hakları Bildirgesi’nde, insanların eşit olduğu düzenlenmiş olsa da aktif ve pasif yurttaş ayrımı ile oy kullanma hakkına sahip insanlar, mali güçlerine göre tespit edilmiştir.¹⁸⁹

İnsan hakları kavramını, Gözler “insanların sahip olduğu hürriyetler”¹⁹⁰, Kaboğlu, “hukukça çerçevelenmiş ve güvencelenmiş beşeri ayrıcalıklar”¹⁹¹, Uygun ise, “hukukun güvence altına aldığı haklar”¹⁹² şeklinde tanımlamışlardır.¹⁹³ İnsan hakları, insanın doğuştan ve insan olması sebebiyle sahip olduğu haklardır. İnsan hakları, evrensel bir kavram olmakla beraber, temelinde eşitliğin bulunduğu, bütün insanların hiçbir şekilde ayırım olmaksızın sahip olduğu haklardır.¹⁹⁴ Bu tanımlardan insan haklarının, *özgürlük* ve *eşitlik* olmak üzere iki unsurunun bulunduğu çıkarımını yapabiliriz. Kapani, hürriyet ve eşitlik arasında sıkı bir bağ bulunduğunu belirtmiştir. Hürriyetin herkese, eşit bir şekilde tanınması gerektiğini, hürriyetin sadece belli bir gruba tanınması durumunda; bu durumun toplum içinde, belirli grupların ayrıcalığını

¹⁸⁵ A.e., s.38-40.

¹⁸⁶ A.e., s. 44; Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 10. bs. Beta, 2005, s. 481.

¹⁸⁷ Siyah ve beyazların eşit kabul edilmiş olmasına rağmen, bu durum Amerikan toplumunda siyah ve beyazlar arasındaki ayrımcılığı ortadan kaldırmamıştır. Zaman içinde toplumda “eşit ama ayrı” anlayışı geliştirilerek, siyah ve beyazlar arasındaki ayrımcılık varlığını korumuştur. bkz. Göze, **a.g.e.**, s. 515-520.

¹⁸⁸ Kapani, **a.g.e.**, s. 46.

¹⁸⁹ Göze, **a.g.e.**, s. 553.

¹⁹⁰ Gözler, **a.g.e.**, s. 85

¹⁹¹ Kaboğlu, **a.g.e.**, s. 15

¹⁹² Oktay Uygun, **Devlet Teorisi**, 5. bs. İstanbul, On İki Levha Yayınları, 2019, s. 482.

¹⁹³ Gözler açısından temel hak ve hürriyetler kavramı ise, insan hakları kavramından farklı olarak; anayasada düzenlenmiş ve bu sebeple anayasanın korunması altında olan hak ve özgürlüklerdir. bkz. Gözler, **a.g.e.**, s. 96-97.

¹⁹⁴ Gözler, **a.g.e.**, s. 85-86; Uygun, **a.g.e.**, s. 518-519

ortaya çıkartacağını söylemiştir.¹⁹⁵ Aynı zamanda Kapani'ye göre "eşitlik, hürriyetin ön şartı ve onun tamamlayıcısı[dır]"¹⁹⁶.

İslamiyet'in evrensel bir din olduğu ve evrensel insan haklarını içerdiği ifade edilmektedir. Kapani, İslam ve İslam hukuku eserlerinde, insan hakları kavramı bulunmadığını belirtmiştir.¹⁹⁷ Şentürk ise, İslamiyet'te insanın, insan olmasından kaynaklanan dokunulmaz ve evrensel haklarının bulunduğunu; fıkıhta bu dokunulmaz hakların "ismet" kavramı ile ifade edildiğini; bu kavramın esasında insan haklarının karşılığı olduğunu söylemektedir.¹⁹⁸

Uygun, İslam hukuk sisteminde insanın haklarını koruyan hükümlerin var olmasının, söz konusu bu hukuk sisteminin insan hakları sistemine sahip olduğu anlamına gelmeyeceğini belirterek, şunları demiştir: "İnsan onuru"¹⁹⁹, her toplumun ortak ögesi olsa da, evrensel insan hakları anlayışı insan onurunu korumanın özel bir yoludur. Bu nedenle, her toplumun bir insan hakları kavrayışına sahip olduğunu iddia etmek, yanıltıcıdır."²⁰⁰ Bu nedenle Uygun, İslam hukukunun, bugünkü anlamıyla bir insan hakları sistemi öngörmediği fikrindedir.

İslamiyet'te insanın sahip olduğu haklar, Allah tarafından verilmiştir.²⁰¹ Verilen bu haklar, Batı'daki hak kavramından farklılık göstermektedir. Kapani bu durumu şöyle açıklamıştır: "İnsana maddi ve manevi varlığını geliştirmek için serbestlik sağlamaktan çok, onu çeşitli tehlikelere karşı korumak ve disiplinli toplum düzeni içinde güvenliğe kavuşturmak hedefine yönelmiştir."²⁰² Mehmed Seyyid Bey, İslam hukukunda insanların yaşamak amacıyla doğduklarını ve bu amacın yerine

¹⁹⁵ Kapani, **a.g.e.**, s. 8; Kaboğlu, **a.g.e.**, s. 20-21.

¹⁹⁶ Kapani, **a.g.e.**, s. 12.

¹⁹⁷ **A.e.**, 86.

¹⁹⁸ Şentürk, **a.g.e.**, s. 22-24.

¹⁹⁹ İnsan onuru, insanın insan olmasından kaynaklı olarak belirli bir değere sahip olmasıdır. Bir insanı diğer insanlardan ayıracak bir unsurun bulunmamasından dolayı, bütün insanlar, değer ve onur bakımından eşittir. İnsan hakları kavramı da insan onurunu koruyan bir hukuk sistemidir. bkz. Uygun, **a.g.e.**, s. 474-475.

²⁰⁰ **A.e.**, s. 518.

²⁰¹ Kapani, **a.g.e.**, s. 86; Kaboğlu, **a.g.e.**, 362; Karaman, **Anahatlarıyla İslam Hukuku.**, s. 141; Şentürk, **a.g.e.**, s. 24.

²⁰² Kapani, **a.g.e.**, s. 86.

getirilmesi için haklara sahip olduklarını ifade etmiştir.²⁰³ Uygun, İslam hukukunda insanın, haklara sahip olmasının, insan hakları anlayışının aksine, belirli yükümlülükler sonucu ortaya çıktığını belirtmiştir.²⁰⁴ Hacak'a göre, fıkıhta hak ve yükümlülük arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim Allah hakları²⁰⁵ olarak tanımlanan haklarda, hakkın ortaya çıkması için yükümlülüğün oluşması gerekmektedir. Yükümlülüğün ön planda olmasının sebebi ise, İslam hukukunun ilahi kaynaklı bir hukuk sistemi olmasından kaynaklanmaktadır.²⁰⁶

Allah ve insan arasındaki ilişkiyi, sözleşme çerçevesinde inceleyerek, bu sözleşmenin sonucunda insanın belirli hakları bulunduğunu ileri sürenler olmuştur. Bu sözleşmenin kapsamında, insan, her ne fiil ve eylemde bulunursa bulunsun, bu durumun sonucu olarak, sözleşmenin tanıdığı hakları etkilenmeyecektir.²⁰⁷ Bu sözleşme sonucu ortaya çıkan haklar ise, insanın dünya imtihanında ve Allah'a kulluğunda kullanacağı araçlar olarak ifade edilmiştir.²⁰⁸ Hatemi, yaşama, düşünce ve vicdan haklarının Allah tarafından insana bahşedildiğini, bu nedenle söz konusu hakların dünyevi bir kurum tarafından kısıtlanmasının veya ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.²⁰⁹ Mehmed Seyyid Bey, insanların hakk-ı ismet, hakk-ı hürriyet ve hakk-ı temellüke sahip olduklarını, bu üç hakkın da hakk-ı hayattan doğduğunu belirtmiştir.²¹⁰ Şentürk ise, İslam'ın evrensel olduğundan yola çıkarak, İslam'ın ortaya koyduğu insan hakları teorisinin, evrensel olduğunu ileri sürmüştür. Bu dünyanın insanlık için bir imtihan olduğunu ve bu imtihanda sınanabilmenin ancak bazı dokunulmaz haklara sahip olunmasıyla mümkün olabileceğini söylemektedir.²¹¹ Şentürk, bu hakların; *yaşam, mülkiyet, din, nesil, ifade ve onur dokunulmazlığı* olmak

²⁰³ Fethi Gedikli, "Mehmed Seyyid Bey ve Hak Kavramı Üzerinden İslâm Hukuk Felsefesi ile Avrupa Hukuk Felsefesi Arasındaki Mukâyesesi", **İÜHF**, C. LXXII, S. 1, S. 119.

²⁰⁴ Uygun, **a.g.e.**, s. 520.

²⁰⁵ Allah hakları olarak nitelendirilen haklar, toplum ve kamu menfaatleri ile ilgilidir. bkz. Hasan Hacak, İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 102. Karaman, ibadet ve inanç ilgili olan hakların, Allah hakları sınıflandırması içinde bulunduğunu söylemektedir. bkz. Karaman, **a.g.e.**, s. 141.

²⁰⁶ Hacak, **a.g.e.**, s. 85-87.

²⁰⁷ Hüseyin Hatemi, **İslam Hukuku Dersleri**, 3. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi 1999, s. 15-18.

²⁰⁸ **A.e.**, s. 19.

²⁰⁹ **A.e.**, 19-20.

²¹⁰ Gedikli, **a.g.e.**, s. 131.

²¹¹ Şentürk, **a.g.e.**, s. 45.

üzere altı tane olduğunu belirtmiştir.²¹² Hacak da insanın *yaşam, can ve özgürlük* gibi insan olmasından kaynaklı vazgeçilemez hakları olduğunu ifade etmiştir.²¹³

Şentürk, haklarla ilgili meseleye daha farklı bir noktadan bakarak, İslamiyet'te insanların dokunulmaz haklarının bulunduğuna şüphe olmadığını; ama esas tartışılması gereken hususun, bu haklara kimlerin sahip olacağı noktasında olduğunu belirtmiştir.²¹⁴ Şentürk, bu haklara kimlerin sahip olacağı konusunda şöyle demektedir: “Ebu Hanife'nin takipçileri ismet'in âdemiyyet²¹⁵ ile var olduğunu savundular. Malik, Şafii ve İbn Hanbel, sadece imana (İslam inancının dile getirilmesi) veya emana (İslam devletiyle bir güvenlik anlaşması imzalamak) sahip olanların ismete hak kazandıkları savundular.”²¹⁶ Uygun ise, insan haklarının, istisnasız bütün insanların kendilerini gerçekleştirmek için bir araç olduğunu belirtmiştir.²¹⁷ Kapani, İslamiyet'in insana tanıdığı hakların sınırlı olmasından daha çok, bu hakların zaman içinde bir gelişim göstermemesini daha önemli görmüştür. Bu durumu da, İslamiyet'in ilahi kaynaklı bir din olması ve bunun sonucu olarak da dogmatik anlayışı göstermiştir. Kapani'nin bu düşüncesinin sebebi, zamana ve döneme bağlı olarak insanların yeni hak talepleri olabilmesidir. Dünya ve toplum geliştikçe ve dönüştükçe insanın yeni hak taleplerinin ortaya çıkması evrensel insan hakları düşüncesinde gayet doğal bir durumdur.²¹⁸

Karaman'a göre, İslam hukukunda, birey ve toplumun talepleri önemli bir yer tutmaktadır. Fakat İslam hukuku, Batı hukukundan farklı olarak Allah'ın emrettiği düzeni toplumda oluşturmak ve yaymak amacındadır.²¹⁹ Uygun'a göre, İslamiyet'te insanın görev ve yükümlülüğünün, insan hakları kavramı ile çok sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Uygun, burada önemli noktanın insan değil; toplum ve düzen olduğunu belirtmiştir.²²⁰ Nitekim Kapani de, İslamiyet öncesi Arap toplumunun

²¹² A.e., s. 36, 82.

²¹³ Hacak, a.g.e., s. 88.

²¹⁴ Şentürk, a.g.e., s. 31-32.

²¹⁵ Şentürk, ademiyeti, insan olmak olarak ifade etmektedir. bkz. Şentürk, a.g.e., s. 21.

²¹⁶ A.e., s. 33.

²¹⁷ Uygun, a.g.e., s. 490.

²¹⁸ Kapani, a.g.e., s.87.

²¹⁹ Karaman, a.g.e., s. 40.

²²⁰ Uygun, a.g.e., s. 520-521.

Hobbes'un tabiat haliyle²²¹ oldukça benzer olduğunu belirterek, İslamiyet'in öncelikli amacını, insanın ve toplumun güvenliğini sağlamak şeklinde ifade etmiştir. Güvenliğin öncelikli bir mesele olduğu bir toplumda, bunun sonucu olarak, hak ve hürriyetlerin sınırlı kaldığını belirtmiştir.²²²

İslam'da temel olarak *kadın-erkek, hür-köle ve müslim-gayrimüslim* olmak üzere üç tür ayrım bulunmaktadır. Müslüman-gayrimüslim ayrımını diğer ikisinden ayıran temel unsur ise tercih²²³ unsurudur. İslam toplum yapısında, gayrimüslimin dinini değiştirmemesi bir tercih olarak görülmelidir.²²⁴ Karaman ise, insan soyunun aynı erkek ve dişi den geldiğini, bir insanın renk, dil, ırk gibi konularda başka bir insana üstün olamayacağını, bu bakımdan İslamiyet'in eşitlik tanıdığını belirtmiştir. İslam hukukunda, gayrimüslimlere tanınan bazı haklar hariç olmak üzere kanun önünde bütün tebaa eşittir.²²⁵ Bu istisnaları yaratan durumlar, dinî olarak sadece Müslümanların yapabileceği veya yükümlü olacağı konulardır.²²⁶ Karaman'ın da ifade ettiği gibi "İslam, kendine has prensiplere uygun olmak üzere sisteminde eşitliğe yer vermiştir."²²⁷ Armağan da, hak ve yükümlülük arasındaki dengenin orantılı olduktan sonra bu durumun eşitsizlik yaratmayacağını ileri sürmüştür.²²⁸ Nitekim Armağan, bir zimminin cizye vermesi sonucunda askerlikten muaf olmasını, zimmet anlaşmasının İslam devletinin yükümlülüklerinden olan, zimmiyi himaye etme ve koruma yükümlülüğü kapsamında görmüştür. Bu bakımdan zimmilerin yükümlülüğünün az olmasının, onlara tanınan hakların da az olması sonucu doğurmasının doğal olduğunu; bu durumun eşitliği bozmayacağını aksine eşitliğin farklı bir görünüşü olduğunu ileri sürmüştür.²²⁹ Kara'ya göre, İslam devlet yönetimi ve toplumsal yapısında müslim-

²²¹ Hobbes'ın devlet öncesi tabiat hali tasvirinde, insanlar arasında korku ve savaş hali hakimdir. Bu bakımdan, insanlar kendini güvende hissetmemektedir. İnsanlar, doğal hukuk anlayışına göre haklara sahip olsa bile; güven ve huzur içinde yaşayabilecekleri bir toplum ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu sebeple insanların kendi aralarında yaptıkları bir sözleşme ile devleti oluşturmuşlardır. Bkz. Oktay Uygun, **Hukuk Teorileri**, İstanbul, On İki Levha Yayınları, 2017, s. 56-57.

²²² Kapani, **a.g.e.**, s. 86.

²²³ Nitekim zimminin kendi inancında kalmasını, cizye vasıtası ile cezalandırdığını ileri sürenler olmuştur. bkz. Serahsi, **a.g.e.**, s.149; Bilmen, **a.g.e.**, C. IV, s. 74.

²²⁴ Lewis, **a.g.e.**, s. 37-38.

²²⁵ Karaman, **a.g.e.**, s. 208-209.

²²⁶ **A.e.**, s. 239.

²²⁷ **A.e.**, s. 208.

²²⁸ Servet Armağan, **İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler**, 6. Bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, s. 51

²²⁹ **A.e.**, s. 59.

gayrimüslim arasında bir eşitlik bulunmamaktadır. Fakat bu eşitliğin bulunmaması, İslam Devleti'nin adaletle yönetmesine bir engel teşkil etmemiştir.²³⁰ Kara, bir başka eserinde de, eşitlikten 19. yüzyıl öncesinde bahsetmenin mümkün olmadığını, eşitlik meselesinin 19. yüzyıl ile ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu bakımdan eşitlik kavramını, İslam hukukunun klasik metinlerinde aramak, bir sonuç ortaya çıkarmayacaktır. Çünkü eşitlik kavramının ortaya çıktığı Avrupa'da bir karşılığı varken; İslam hukukunda böyle bir karşılığı bulunmamaktadır. Fakat eşitliğin İslam hukukunda bulunduğu ve bu yönde çalışmaların olmasını politik bir hareket olarak değerlendirmiştir.²³¹

Zimmet anlaşması ile zimmilere yönelik adaletle yönetilmeleri ve zulme uğratılmamaları gibi temel ilkeler bulunurken²³²; zimmiler ile olan münasebetlerin temelinde, hoşgörü ve ayrımcılık bulunmaktadır. Hz. Muhammed ve dört halife döneminde gayrimüslimlere karşı hoşgörü bulunmaktadır. Bu hoşgörünün kaynağı, Kuran-ı Kerim'dir. Bu çerçevede gayrimüslimlerin din değiştirmeye zorlama veya dinî inançlarını yaşamaları hususunda bir yasaklama söz konusu olmamıştır. Fakat dinî inançlarıyla ve ibadethaneleriyle ilgili bazı kısıtlamalar uygulanmıştır²³³. Lewis'e göre, hoşgörüden bahsederken tam olarak kapsamı ve içeriği de belirlenmelidir. Genel bir yargı olarak, bir toplumda güçlü olan dinin, o toplumda başka inanç ve dinlerin de olduğunu kabul etmesi hoşgörü olarak kabul edilmiştir. *Hoşgörü* kavramı İslam için yeni bir kavram olmakla beraber aynı zamanda yabancı bir kavramdır. İslam'da ayrımcılığın bulunmasına rağmen bu durumu zulüm olarak adlandırmak ise mümkün görülmemektedir. Bazı dönemlerde olumsuz durumların ortaya çıkması ve İslam'ın ortaya koyduğu genel ilkelerden sapmaların meydana gelmesi, İslam'ın bir parçası olarak değerlendirilmemelidir.²³⁴ Ancak uygulanan sistemde ayrımcılığın bulunması, sistemin varlığı ve devamlılığı için gerekli bir durumdur²³⁵. Karaman da İslam hukukunda Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında ayrım bulunduğunu; bu

²³⁰ İsmail Kara, "Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik", **Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti**, Ed. Azmi Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 309-310.

²³¹ İsmail Kara, **Hürriyet-Müsavat-Uhuvvet**, s. 31-33, 181.

²³² Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 198-199.

²³³ Mehmet Özdemir, "Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'deki Uygulamaları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXXIII, S. 1, 1994, s. 207-208.

²³⁴ Lewis, **a.g.e.**, s. 31-37

²³⁵ Braude, Lewis, **a.g.e.**, s. 3-4

ayrımların bir kısmının olumlu iken; bir kısmının olumsuz olduğunu belirtmiştir²³⁶. Soykan'ın belirttiği gibi söz konusu bu ayrım, sadece teolojik bir ayrım değildir. Başlangıçta teolojik olarak görülen bu ayrım, zamanla devletin gelişimi ve dönüşümü ile birlikte, siyasi, ekonomik ve toplumsal alanlarda da ortaya çıkmıştır.²³⁷ Özel, zimmet anlaşması ile gayrimüslimlerin tebaa kabul edildiğini; toplumu ilgilendiren ve buna bağlı olarak çeşitli yükümlülüklerin oluştuğunu ve yükümlülüğün oluştuğu hususlar noktasında, Müslümanlardan farkları olmadığını belirtmiştir²³⁸. Ayrıca Özel, özellikle inanç konusunda Müslüman ve gayrimüslimlere aynı şekilde davranmanın, zimmet anlaşmasıyla gayrimüslimlere tanınan güvencelerin ihlali durumunu oluşturacağını söylemiştir.²³⁹ Mesela, bir Müslüman, İslam inancını terk ettiğinde bunun cezası ölüm iken; bir Yahudi'nin inancını terk edip Hristiyanlığı kabul etmesi durumunda bir cezai yaptırım öngörülmemiştir.

İslam hukukunun yürürlükte olduğu bir devlet içinde, gayrimüslimlere zimmi hukuku uygulanacaktır. Adalet ilkesi ve zimmi hukuku çerçevesinde, gayrimüslimler İslam Devleti içinde yaşamlarını devam ettireceklerdir. Fakat günümüz anlamıyla eşitlik ilkesinin, zimmi hukukunun uygulandığı bir hukuk sistemiyle beraber uygulanması durumunda, ortaya eşit bir toplum değil; imtiyazlı gayrimüslim topluluklar çıkacaktır. Çünkü İslam hukukunun öngördüğü sistem, bir dinî hukuk sistemi olmakla beraber; hukuk sisteminin çerçevesi ve uygulaması devletlerin tecrübeleri ile gelişmiş ve temel ilke “adalet” prensibi olmuştur. Uygulanan bu sisteme, eşitlik kavramının getirilmesi; eşit bir toplum ortaya çıkarmayacağı gibi, imtiyazlı bir grup ortaya çıkaracaktır ki bu durum, İslam'ı ve İslam hukukunun öngörmediği ve kabul edemediği bir duruma sebebiyet verecektir.²⁴⁰

İslam hukukunda *hürriyet* kavramı, kölelik kavramının karşıtı ve irade hürriyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımından Batı hukuk sistemlerinde tarih içinde gelişen hürriyet kavramından farklılık arz etmektedir.²⁴¹ Uygun, İslam

²³⁶ Karaman, **a.g.e.**, s. 264-265.

²³⁷ Soykan, **a.g.e.**, s. 26.

²³⁸ Özel, **a.g.e.**, s. 188

²³⁹ **A.e.**, s. 190.

²⁴⁰ Kara, **Hürriyet Müsavat Uhuvvet**, s. 173-175

²⁴¹ Kapani, **a.g.e.**, s. 85.

hukukundaki “özgürlük” kavramını, “haksız yere köleleştirmeme görevi”²⁴² olarak açıklamıştır. Bilmen ise, hürriyeti, “esaretden beri insani hukuka tamamen malik olmak hali.”²⁴³ olarak, hür kavramını ise, “başkasının mülkü olmaktan azade, insani haklara tamamen sahip olan kimseye denir.”²⁴⁴ ifadesiyle tanımlanmıştır. Hadduri de hürriyeti; iki farklı şekilde tanımlamıştır. Birincisi hür irade, ikincisi kişinin hürlüğüdür.²⁴⁵ Fıkıhta hürriyet, insanın hür olup olmadığı ile alakalıdır. Kişinin hür olup olmaması nihayetinde ehliyetini etkileyecek bir durumu oluşturacaktır.²⁴⁶ Nitekim İslam hukukunda köle, eksik ehliyetlidir.²⁴⁷ Nihayetinde, kölelik kurumunu kabul eden bir hukuk sisteminde, modern anlamda hürriyet ve eşitlikten bahsetmek mümkün görünmemektedir.

İslam hukukundaki köleliğin, Roma hukukundaki kölelikten farklı olmakla beraber, kölelerin sadece bazı “haklara” sahip olmasından dolayı insan hakları anlayışı ile çelişmektedir.²⁴⁸ Armağan, hür-köle ayrımının bulunmasına rağmen; İslamiyet’in köleliğin kaynaklarını daraltarak; köleleri hür bırakma konusunda yükümlülükler oluşturduğunu belirtmiştir. Nitekim bu anlayışla, köleliğin zaman içinde ortadan kalkması amaçlanmıştır. Bunun sebebi de İslamiyet’in ortaya çıktığı coğrafyada, köleliğin yaygın olmasıdır. Köleliğin bir anda yasaklanması ve ortadan kaldırılması; o coğrafyadaki toplum yapısı açısından ani bir değişiklik olacağından, bu durum mümkün görülmemiştir.²⁴⁹

Osmanlı Devleti örneğinde, hürriyet kavramının yaygınlaşması 19. yüzyılda²⁵⁰ ortaya çıkan gelişmeler ile olmuştur. Modern anlamdaki hürriyet kullanımından farklı olarak, II. Abdülhamid’in istibdatına karşı, genel bir kullanım olarak karşımıza çıkmıştır.²⁵¹

²⁴² Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 520.

²⁴³ Bilmen, **a.g.e.**, C.III, s. 338.

²⁴⁴ **A.e.**, s. 338.

²⁴⁵ Hadduri, **Adalet**, s. 193.

²⁴⁶ Kara, **a.g.e.**, s. 108.

²⁴⁷ M. Âkif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, 9. bs. İstanbul, Beta Basım Yayın, 2012, s. 236.

²⁴⁸ Uygun, **a.g.e.**, s. 521-522.

²⁴⁹ Armağan, **a.g.e.**, s. 62-63.

²⁵⁰ *Liberte* kelimesinin karşılığı hürriyet olarak, 18. yüzyılın sonlarına doğru Napolyon’un hazırlattığı bir bildiride kullanılmıştır. *Liberte* kelimesinin karşılığı olarak hürriyet kavramı kullanılsa da, bu kelimenin kullanımından önce serbesti kelimesi tercih edilmiştir. bkz. Kara, **a.g.e.**, s. 115-116.

²⁵¹ **A.e.**, s. 115, 124-125.

Uygun, İslam hukukunun, İslam Devleti'nin tebaası olan gayrimüslimlere, bazı "haklar" tanıdığını söylemektedir. Bu haklar, *yaşama, mal güvenliği, mülkiyet ve ibadet haklarıdır*. Bu haklar, gayrimüslim tebaaya bazı sınırlamalar ile tanınmıştır. İslam hukuk ve toplum sisteminde, gayrimüslimlere yönelik ayrımcılık devam etmiştir. Bu tanınan "haklar" da, gayrimüslimlere yönelik hoşgörünün sonucudur. Bu hakların bahsedilmiş olması, gayrimüslimlerin insan olmasından kaynaklı haklara sahip olması anlayışına ters düşmektedir. Bu haklar, İslam hukuk sisteminin, gayrimüslimlere yönelik hoşgörüsünden kaynaklanmaktadır. Müslüman-gayrimüslim arasındaki ayrımın varlığının devamı halinde insan hakları anlayışından bahsetmek mümkün olmayacaktır.²⁵² Armağan da ahval-i şahsiyeyi ilgilendiren konularda zimmilerin kendi cemaatlerine başvurabilmelerini tolerans olarak adlandırmıştır.²⁵³

Şentürk'e göre, zimmet anlaşmasıyla gayrimüslimlere tanınan haklar, insanın doğuştan sahip olduğu ve Allah tarafından insanlara verilen haklar olduğu için, bu haklar anlaşma ile tanınmış olmayacaktır. Zimmet anlaşması sadece, gayrimüslimlerin sahip olduğu hakları kayıt altına almış olacaktır. Bu bakımdan, cizyenin bir ceza veya oturma karşılığı ücret olmaktan çok; Müslümanların yükümlü olduğu zekattan hiçbir farkı bulunmadığını belirtmiştir.²⁵⁴ İmam Şafii, gayrimüslimlerin ancak zimmet anlaşması ile haklara sahip olabileceğini belirtirken; Şentürk ise gayrimüslimlerin, insan olduğu için haklara anlaşma ile değil, doğuştan sahip olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁵

İslamiyet'in ortaya koyduğu ayrımın uhrevi bir ayrım olduğunu ileri sürerek, insanların eşit olduğu ve haklara sahip olduğu görüşünü savunanlar olmuştur.²⁵⁶ Müslüman ve gayrimüslim arasında eşitliğin olduğu iddiası, İslamiyet'e uygun düşmemektedir. İslamiyet'e uygun düşmemesine rağmen, bu konuda arayışlarda ayet ve hadisler referans alınarak, müslim-gayrimüslim eşitliğine ilişkin fikir ispat edilmeye çalışılmıştır. Çünkü gayrimüslimlere ait olduğu belirtilen haklar, modern

²⁵² Uygun, **a.g.e.**, s. 526-527.

²⁵³ Armağan, **a.g.e.**, s. 86.

²⁵⁴ Şentürk, **a.g.e.**, s. 24-25.

²⁵⁵ **A.e.**, s. 35-38.

²⁵⁶ Kara, eserinde, Manastırlı İsmail Hakkı ve Mustafa Sabri'nin metinlerinden Müslüman-gayrimüslim arasındaki ayrımın uhrevi olduğunu ifade ettikleri bölümler paylaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kara, **a.g.e.**, s. 193-194.

anlamdaki eşitlik ve insan hakları anlayışını yansıtmamaktadır. İslam hukukundaki gayrimüslim statüsü, zimmi hukuku teorisi ve uygulaması ile ilgilidir.²⁵⁷

İslam devlet anlayışında ve İslam hukukunda hak ve özgürlük yerine, *adalet* kavramı karşımıza çıkmaktadır. Devlet başkanının, İslam kural ve hükümlerine uyması, halkına zulüm etmemesi ve adaletli davranması emredilmiştir. Bu yükümlülüklerle karşı, devlet başkanının uygulamalarında sapma görüldüğü anda, dünyevi anlamda halkın bir güvencesi bulunmamakla beraber, devlet başkanı için de yaptırım bulunmamaktır. Güvence ve yaptırımlar, uhrevidir.²⁵⁸

İslamiyet'in insana tanıdığı en önemli olan hak ise, mal ve can güvenliğidir. İslamiyet insana ne kadar sınırlı sayıda hak tanımış olsa da, mal ve can güvenliği ve ibadet hakkını bu sınırın içine koyabiliriz.²⁵⁹

Bir inancı olan kişi, inancının gereklerini uyguladığında, toplumsal hayatta da varlık gösterecektir. Nitekim din, kişi ve yaratıcısı arasında olsa da, dinin koyduğu hükümler, kişi özelinde toplumsal yaşamını da etkileyecektir. Bu bakımdan din, bireysel özellik göstermekle beraber, dinin tebliği ve ortaya koyduğu amaçlar, insanın örgütlenmesini ortaya çıkaracaktır. Bu durum da dinin, kolektif yapısını oluşturacaktır.²⁶⁰

Tarihsel süreçte, devletlerin inanç hürriyetini tanımaları ve korumaları; toplum içinde egemen dinin veya hoşgörüsüz insanların da sınırlandırılması sonucunu ortaya çıkarmıştır.²⁶¹

Semavi dinler, insanların diğer canlılardan farklı ve üstün olduğunu kabul etmiştir. Fakat bu kabulden yola çıkarak, insan haklarını temellendirmek mümkün değildir. Bir dine göre, insan haklarının temellendirmesi yapılacaksa; bu dine inanmayanların durumu belirsiz olacaktır. Çünkü, insan, insan olarak doğduğu için

²⁵⁷ A.e., s. 189-191, 194-197.

²⁵⁸ Kapani, a.g.e., s.88.

²⁵⁹ A.e., s. 87

²⁶⁰ Kaboğlu, a.g.e., s. 361-362.

²⁶¹ A.e., s. 363-364.

belli haklara sahiptir.²⁶² *İnanç özgürlüğü*, insanın istediği dine inanması veya herhangi bir dine inanmaması konusunda özgür olmasıdır. İnanç özgürlüğü kavramının kapsamına, kişinin inancından ötürü bir ayrıma tutulmaması ilkesi de girmektedir.²⁶³ İslam hukukunda, gayrimüslim tebaanın inanç ve ibadet güvencesine sahip olduğu²⁶⁴ belirtilmiştir. “Dinde zorlama yoktur” ayeti²⁶⁵ uyarınca, insanın inanç konusunda herhangi bir baskı veya zorlama ile inancı değiştirilemeyecektir. Fakat Karaman, ibadet hürriyeti konusunda sadece ibadethanelerinin korunduğunu belirterek, bu hürriyetin var olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.²⁶⁶ İbadethanelerin korunması, inanç ve ibadet hürriyeti noktasında önemli olmakla birlikte, kilise ve sinagoglar sadece bir ibadet yeri değil, aynı zamanda ait oldukları dinî cemaatlerin varlıklarını korumak ve devam ettirebilmek açısından da en önemli kurumlardır. Ayrıca gayrimüslimlerin dinlerinin öngördükleri ibadetler de sadece ibadethanelerde yapılmamaktadır. Bu konuda, İslam’ın öngördüğü, inanç ve ibadet güvencesi kısıtlıdır.

İnanç hürriyeti noktasında diğer sorunlu husus, mürtedlerin durumudur. İslamiyet kişinin dinî tercihi karışmama düsturunu kabul etmiş olsa da, İslam dininden çıkan mürtedlerin bu hareketini ihanet olarak değerlendirilip, cezalandırmıştır.²⁶⁷ İslam dininden çıkan kişilerin, cezasını çekip veya tövbe edip İslam inancını tekrar kabul etmekten başka bir yolu bulunmamaktaydı.²⁶⁸

İslamiyet’te devlet kurumunun, din kavramı ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Dini tebliğ etmek ve dinin öngördüğü düzeni kurmak, devletin temel amacı olmuştur. Devlet, din kavramı ile beraber inşa edilmiştir. Bu sebeple devletin yönetimi ve işleyişinde İslam dini temel olmuştur. Devlet de dinin koruyucusu konumundadır.²⁶⁹

Hakkın kaynağı konusundaki farklılıkların bulunmasının yanında, İslam hukuk sisteminde, bir eşitlikten bahsetmek mümkün değildir. İslam hukukunun temel amacı,

²⁶² Uygun, **a.g.e.**, s. 477

²⁶³ Kaboğlu, **a.g.e.**, s. 364.

²⁶⁴ Yunus, 99.

²⁶⁵ Bakara, 256.

²⁶⁶ Karaman, **a.g.e.**, s. 210-211.

²⁶⁷ Karaman, **Anahatlarıyla**, s. 223-224; Karaman, **Mukayeseli**, s. 223.

²⁶⁸ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 115.

²⁶⁹ Bağdathı, **a.g.e.**, s. 225-226, 234.

Allah'ın öngördüğü düzenin oluşmasının gerçekleştirilmesi iken, modern insan hakları teorilerinde insan hakları, insanın insan olmasından kaynaklanan hakların korunması için öngörülmüş olan bir hukuk sisteminde vücut bulmaktadır. İslam hukukunda Allah tarafından verilmiş olan haklar, insanın, imtihanı olan bu dünya hayatı için uygun ortamın yaratılmasındaki araçlardır. Modern anlamda haklar ise, insanlığın tarihsel süreç içinde mücadelesinin kazanımlarıdır. İslam hukukunda, gayrimüslimler ile yapılan zimmet anlaşmasını ve bu anlaşmada tanınan güvenceleri, insan hakları kapsamında görmek mümkün görünmemektedir. Modern hukuk sisteminde²⁷⁰ ve fıkıhta²⁷¹ “hak” kavramının meşruiyeti ve korunması hukuk sisteminden kaynaklansa da İslam hukukunda zimmi tebaaya yönelik tanınmış “hak”lara müdahale durumunda korunmasına yönelik bir sistem öngörülmemiştir. İslam hukukunun dinî bir hukuk sistemi olduğu için yaptırımların uhrevi kaynaklı olması ve kaynağının da ilahi olmasından dolayı haklara yönelik güçlü bir koruma bulunmamaktadır. Bu sebeple zimmi tebaaya yönelik tanınmış himaye, hak kapsamında değerlendirilememektedir. İslamiyet'te müslim-gayrimüslim ayrımının varlığı, kölelik kurumunun var olması, inanç konusunda mürtedlere yönelik bir korumanın bulunmaması, İslam hukuku anlayışında insanlar arasında, özgürlük kavramının sınırlı olduğunu, eşitlik kavramının da olmadığını göstermektedir. Devletin dininin olması ve İslam inancından olmayan tebaaya yönelik hoşgörünün bulunması da eşitliğin kurulmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Tarihsel süreç içinde gelişmiş olan zimmet kavramı ile beraber İslam Devleti'nin hoşgörüsü sonucunda, tek taraflı bir şekilde zimmi tebaaya tanınmış olan koruma ve himayeyi, bir hak olarak tanımlamanın mümkün olmayacağı, ancak *güvence* olarak ifade edilebileceği kanaatindeyim.

1.3. HUKUK SİSTEMİ BAĞLAMINDA TEORİK ESASLAR

²⁷⁰ Gözler hak kavramını “insanların, hukuk düzeni tarafından korunan hürriyetleri” olarak (Gözler, **a.g.e.**, s. 66.) Uygun, “sahibine bir şeyi yapabilme yetkisi verirken, başkalarına da bu yetkinin kullanılmasına engel olmama, saygı gösterme yükümlüğü getirir” (Uygun, **a.g.e.**, s. 482) olarak tanımlayarak hakkın kaynağının hukuk ve sözleşme olduğunu ifade etmiştir. (Uygun, **a.g.e.**, s. 482.)

²⁷¹ Fıkıhta hak kavramını Hacak, “hukuk düzeninin şahıslara tanıdığı ve koruduğu maslahatlar” (Hacak, **a.g.e.**, ,64) Karaman, “hukukun bir yetki veya yükümlülük olmak üzere benimsediği bir aidiyettir.” (Karaman, **Anahatlarıyla**, s. 139) şeklinde tanımlamıştır.

İslam Hukuku'nun temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve sünnettir. Bu sebeple zimmet kavramının teorisi, Kuran-ı Kerim ve sünnet bağlamında bu başlıkta incelenecektir.

1.3.1. KURAN-I KERİM'DE ZİMMİLER

Kur'an-ı Kerim'de gayrimüslimlere yönelik birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin bir kısmı, İslam egemenliği altında gayrimüslimlere nasıl davranılacağına dair esasları içermektedir. Nitekim “Dinde zorlama yoktur.”²⁷² ayeti ile gayrimüslimlerin inançlarının zorla değiştirilemeyeceği belirtilmiştir.

“Eğer rabbın dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi. Hal böyleyken, mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın!”²⁷³, “Allah dileseydi onları elbette (aynı inançta) tek bir ümmet yapardı”²⁷⁴, “Eğer Allah isteseydi hepinizi elbette ki bir tek inanç topluluğu yapardı. Ama O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta olduklarınızdan dolayı kesinlikle sorgulanacaksınız.”²⁷⁵ ayetleri, Allah'ın bütün insanları tek bir inançta toplayabilecek kudreti ve gücü olmasına rağmen insanların birçok farklı inanca sahip olmasına izin verdiğini göstermektedir. Bu bakımdan insanlara zorla İslam kabul ettirilemeyecek, eğer isterse insan, İslam olmayan kendi inancında kalmaya devam edecektir. Bu insanın bir tercihi olacaktır. Bu tercihin sorumluluğu da insana ait olacaktır.

Dinde herhangi bir baskının olamayacağı Kur'an-ı Kerim ile hükme bağlanmışken, daha evvel de belirtildiği üzere İslam devleti ve gayrimüslim arasındaki bir zimmet anlaşması söz konusu olacaktır. “Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”²⁷⁶ ayeti

²⁷² Bakara, 256.

²⁷³ Yunus, 99.

²⁷⁴ Şura, 8.

²⁷⁵ Nahl, 93.

²⁷⁶ Tevbe, 29. Cizye ayeti olarak bilinen ayet, Mekke'nin fethinden sonra inmiştir. Karaman'a göre, zimmet anlaşması/akdi Mekke'nin fethinden sonra uygulanmaya başlamıştır. Bkz. Karaman, **Mukayeseli**, s. 221.

ile İslam egemenliğini altına giren gayrimüslimin cizye vererek, kendi inancını yaşamaya devam edebileceği belirtilmiştir. Gayrimüslim cizye vermeyi kabul ettiğinde, zimmet anlaşması kurulacaktır.

İslamiyet, devletlerin taraf oldukları ahid veya sözleşmelere uymakla yükümlü olduklarını bildirmiştir. Bu yükümlülük sadece devletler için değil, insanlar için de geçerlidir. Bu sözleşmeler uyarınca, sözleşmeyi yapan devlet veya insanları Allah'a karşı sorumlu konuma girmişlerdir. Bu sözleşmeler, devletlerin veya insanların geçici yararları ve maslahatları için sona erdirilemeyecektir. Sözleşmenin tek taraflı olarak sona erdirilmesi ise yasaklanmıştır.²⁷⁷

Kuran-ı Kerim, Müslümanların yaptıkları anlaşmalara bağlı kalmasını belirtmiştir. Nitekim bu husus İslam devletini de kapsamaktadır. Gayrimüslimlerle yapılan anlaşmada, anlaşma hükümlerine bağlı kalındığı ve yükümlülükler yerine getirildiği sürece anlaşma devam edecektir. Ama gayrimüslimlerin olası bir düşmanlıkları söz konusu olduğunda veya İslam toplum yapısı için tehdit oluşturdukları anda Müslümanlar, bu anlaşmayı bozabilir. Nitekim anlaşmanın bozulduğunun karşı tarafa da bildirilmesi gereklidir.²⁷⁸ Enfal suresinde de “Eğer bir topluluğun antlaşmayı bozacağından endişe edersen antlaşmayı derhal sona erdirdiğini onlara açıkça bildir. Allah ahdini bozanları asla sevmez.”²⁷⁹ denilerek, anlaşmalarının bozulmasının hoş karşılanmadığı; ama anlaşmanın sona ermesi için somut gerekçeler ortaya çıktığında ise feshedildiğinin karşı tarafa bildirilmesi gerektiği hükme bağlanmıştır.

1.3.2. PEYGAMBER UYGULAMASI

Hz. Muhammed'in gayrimüslimlere yönelik uygulama ve politikalarına yönelik karşımıza çıkan ilk ve belki de en önemli uygulama Medine Sözleşmesidir. Fakat burada şu noktayı belirtmek gerekir ki, cizye ayeti olarak bilinen ayet, Mekke'nin fethinden sonra inmiştir.²⁸⁰ Bu bakımdan, zimmet uygulaması ancak

²⁷⁷ Özel, **a.g.e.**, s. 34-35.

²⁷⁸ Yılmaz, **a.g.e.**, s. 142-146.

²⁷⁹ Enfal, 58.

²⁸⁰ Karaman, **Mukayeseli**, s.221.

Mekke'nin fethinden sonra uygulanmaya başlanmıştır.²⁸¹ Hz. Muhammed'in hicreti sonrası Medine'de bulunan Yahudi kabileleri ile imzalanan Medine Sözleşmesi ile Müslüman ve Yahudi topluluklar, birbirlerinden ayrı bir şekilde iki farklı topluluk oluşturarak, iki toplumun da birbirlerinin inançlarına ve dinî hukuklarına dair herhangi bir müdahalesinin olmayacağı bir sistem öngörülmüştür. Fayda, bu anlaşma ile Müslümanlar tarafından Yahudi topluluğu üzerinde herhangi bir himaye durumunun olmadığını ve bu bakımdan zimmet kavramından bahsedilemeyeceğini belirtmiştir.²⁸² Hadduri, Medine Sözleşmesi ile Medine'de bulunan Yahudi toplulukların hukuki durumlarının, zimmet anlaşmasındaki genel hükümlerden farklılık oluşturmasının sebebi olarak cizye ayeti olarak bilinen ayetin daha indirilmemiş olmasını ve o dönem için Müslüman topluluğun müttefik ihtiyacı olarak belirtmiştir.²⁸³ Lewis de, Hz. Muhammed'in putperestlere karşı savaşında, Yahudiler ve Hristiyanlar ile yakınlaştığını söylemektedir.²⁸⁴ Karaman ise hicret ile İslam'ın davetinin daha fazla insana ulaştırılmasının ve Müslümanların korunmasının amaçlandığını, bu iki amacın da Medine Sözleşmesi'nden anlaşıldığını belirtmiştir.²⁸⁵

Medine Sözleşmesi'nde, "Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri de kendilerinedir"²⁸⁶ denilerek, sözleşme ile oluşan toplulukta, topluluğu oluşturan grupların din ve inanç güvencesi olduğu belirtilmiştir. Sözleşmeyle Müslüman ve Yahudi toplulukları ile oluşturulan yapı, Yahudi kabilelerinin düzeni bozan davranışları ve düşmanla işbirlikleri sonucu bozulmuş ve Medine'den sürülmüşlerdir.²⁸⁷

Hz. Muhammed, Doğu Roma imparatoruna gönderdiği mektupla, Doğu Roma imparatorunu İslam'a davet etmiş; eğer daveti kabul etmezlerse cizye vermeleri gerektiği belirtilmiştir. Mektupta ilgi çekici olan husus ise, imparatorun daveti ve

²⁸¹ Karaman, **a.g.e.**, s. 221; Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 32-33.

²⁸² Fayda, **a.g.e.**, s. 129-132.

²⁸³ Hadduri, **Savaş ve Barış**, s. 180.

²⁸⁴ Lewis, **a.g.e.**, s. 43.

²⁸⁵ Karaman, **Anahatlarıyla**, s. 166-168

²⁸⁶ Muhammed Hamidullah, **El-Vesâiku's-siyasiyye Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, t.y. s.69.

²⁸⁷ Fayda, **a.g.e.**, s. 29-30.

cizyeyi kabul etmemesi durumunda halkının bu konuda göstereceği iradeye engel olmamasına dair ifadedir.²⁸⁸

Hiz. Muhammed, Hayber'i fethettikten sonra, Hayberli Yahudilerin topraktan elde ettiği hasatın yarısını, vergi olarak ödemek kaydıyla, toprakları Hayberlilerde bırakmıştır.²⁸⁹

Gayrimüslim Makna halkıyla yapılan zimmet anlaşmasında, halkın can, mal ve inançlarının himaye altına alındığı, saldırılara karşı korunacakları belirtilmiştir. Bölgede yaşayan Müslümanlara da, "Kim Makna halkına iyi davranırsa, bu onun lehinedir. Kim de kötü davranırsa, bu onun aleyhinedir." ²⁹⁰ denilmiştir.²⁹¹

Bahreyn valisine gönderilen mektupta ise, İslamın davetini kabul edip Müslüman olması ile Bahreyn valisinin iktidarının devam edeceği belirtilmiştir.²⁹² Bu daveti kabul ettiği anlaşılan Bahreyn valisine gönderilen diğeri bir mektupta, vali ile beraber Müslüman olan halkın mallarının ellerinde bırakılacağı, inançlarında kalan gayrimüslim Yahudilerden ve Mecusilerden bir dinar cizye alınacağı belirtilmiştir.²⁹³

Hacer Mecusilerine gönderilen mektupta ise, Mecusiler İslam'a davet edilmiş; daveti kabul etmeyenler ise cizye ödemekle yükümlü tutulmuştur. Diğeri zimmet anlaşmalarından farklı olarak Mecusilerin kadınlarıyla evlenilmemesi ve kestiklerinin yenilmemesi ifadesi konulmuştur.²⁹⁴

Necran Hristiyanları ile yapılan anlaşmada birtakım himaye ve yükümlölükler düzenlenmiştir:

²⁸⁸ Hamidullah, **a.g.e.**, s. 123.

²⁸⁹ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 90-91.

²⁹⁰ Hamidullah, **a.g.e.**, s. 134.

²⁹¹ **A.e.**, s. 133-137

²⁹² **A.e.**, s. 160-161

²⁹³ **A.e.**, s. 162-163

²⁹⁴ Hamidullah, **a.g.e.**, s. 165-167. Mecusiler'in kadınlarıyla evlenilmemesi ve kestiklerinin yenilmemesi hakkında, Mecusi topluluğunun şirk koşması ve kötü işleri sebep gösterilmiştir. (Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 207.)

“Onların malları, canları, arazileri, meskenleri, hazır bulunan ve bulunmayanları, aşiretleri, dinleri, alışverişleri, az veya çok ellerinde bulunan her şeyleri Allah ve Resulü’nün zimmetindedir. Papazları, din adamları, ve kahinlerinden hiçbiri değiştirilemez... Bir yabancı ordunun memleketlerine girmesine ve oraları istilasına asla müsaade edilmez. Onlardan her kim yüklendiği cizyenin ağır olduğunu, ödemeye gücü yetmediğini iddia ile bir hak talebinde bulunursa ne zalim ne de mazlum olmamak şartıyla, ödeyeceği cizyenin yarısı düşürülür. Onlardan her kim aktedilen barış tarihinden sonra faiz alır yerse, ahit ve zimmetini zayi etmiştir. Onun hakkında İslam’ın müeyyidesi tatbik olunur. Başkasının yaptığı kötülükten dolayı kötülük yapanın yerine onlardan birisi yakalanmaz, ancak suçlu yakalanır. Haksız yere akitlerini bozmadıkları, kendilerine ıslah edip dürüst hareket ettikleri müddetçe Allah’ın takdiri gelinceye kadar bu namede yazılan hak ve vecibeler Allah ve Resulü’nün zimmet ve riayetindedir.”²⁹⁵

Yukarıda alıntılanan zimmet anlaşması ile Necran halkına tanınan himaye ve güvenceler belirtilmiştir. Necran halkına tanınan himayede, can ve mal himayesinin yanı sıra, inanç ve din adamlarına yönelik olarak konulan hükümler, Necranlıların din ve inançlarının himaye edilmelerine dair en önemli hükümlerden biri olmuştur.

Hz. Muhammed’in, “bilmiş olunuz ki, her kim bir zimmiye zulmeder yahut takatının üstünde bir yük yükler, hakkından bir şey noksanlaştırır veya gönlü yokken zorla bir şey alırsa, ben kıyamet gününde o kimsenin hasmıyım.” dediği rivayet edilmiştir.²⁹⁶

Hadduri, ehl-i kitap gayrimüslimlere Hz. Muhammed’in diğer gayrimüslimlere nazaran daha hoşgörülü davrandığını söylemiştir. Bunun sebebi, ne kadar değiştirilmiş ve bozulmuş olsa da bir kutsal kitaba sahip olmaları ve tek bir Tanrı’ya inanmalarıdır. Ehl-i kitap gayrimüslimlere yönelik uygulamaların temelinde, inançlarına karşı bir hoşgörüsüzlüğün değil; ehl-i kitabın düzeni bozmaya ve güvenliği tehlikeye düşürmeye yönelik tutum ve hareketlerinden kaynaklanmıştır.²⁹⁷

²⁹⁵ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 123.

²⁹⁶ **A.e.**, s. 199

²⁹⁷ **Hadduri, a.g.e.**, s. 183-184.

Neticede Hz. Muhammed döneminde, gayrimüslimlere ve zimmilere yönelik uygulamalarda dikkat çekilmesi gereken ilk şey, Kur'an-ı Kerim'in inmeye devam ediyor oluşudur. Bu durum, gayrimüslimlere yönelik politikaların zaman içinde değişmesi ve gelişmesine yol açmıştır. Medine Sözleşmesi'ndeki hükümler ile daha sonraki anlaşmalarda bulunan zimmet ve cizye kavramları, değişimi göstermektedir. İkinci husus ise, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve devlet başkanlığı döneminde, Müslümanları koruma ve İslamiyet'i daha geniş kesimlere ulaştırma gayesinin bulunmasıdır. Bu bakımdan Hz. Muhammed'in müşriklerle olan savaşında, zaman içinde müttefiklere ihtiyaç gereksinimi ortaya çıkmıştır. Fakat yine de zimmet anlaşması ve zimmi kavramı, Hz. Muhammed döneminde oluşmaya ve gelişmeye başlamıştır. Burada kanaatimce, hoşgörü kavramı, Müslümanların ve İslam toplumunun güvenliği ön planda olmuştur.

1.3.3. ZİMMET ANLAŞMASI KAPSAMINDA UYGULANACAK OLAN HUKUK

İslam inancı evrensel bir inanç olduğu için, İslam hukuku da evrensel ve tek bir hukuk sistemidir. Diğer milletler veya ülkeler arasında münasebetler İslam hukukundan ayrı bir başlık olarak değil; İslam hukuku başlığı altında düzenlenmiştir. Nitekim Müslüman ve gayrimüslim arasındaki ilişki uluslararası hukuk (siyer) kapsamında değerlendirilmiştir.²⁹⁸ İslam ceza hukuku, evrensel niteliklere sahip olsa da şartların imkansızlığından veya İslam devletinin dışında bu ceza hükümlerinin uygulanması mümkün görülmediğinden mülkîlik özelliği kazanmıştır. Bu sebeple, İslam devleti içinde yaşayan herkese aynı ceza hukuku hükümleri uygulanacaktır. Fakat, zimmilerle ilgili istisnalar bulunmaktadır. Hamr içme yani sarhoşluk suçunun cezası, zimmiler üzerinden uygulanmayacaktır. Çünkü kendi inançları, içki içmeyi yasaklamamıştır.²⁹⁹

²⁹⁸ Hadduri, **Savaş ve Barış**, s. 55-57

²⁹⁹ Zeydan, **a.g.e.** 603-604.

Gayrimüslim topluluklar, şahıs haklarını ilgilendiren konularda kendi dinî hukukları ile bağlıdır. Aynı zamanda bu hukukun uygulanması kendi din adamlarınca yapılmaktadır. Fakat kendilerine verilen bu güvence, İslam ceza hukuku hariç ve İslam kamu düzeni ile sınırlıdır. Bu bakımdan İslam hukukunun bütün hükümlerinin genelliğinden bahsedilememektedir. Özellikle şahıs haklarını ilgilendiren konularda ayrımcı niteliğe sahip olduğu düşünülmektedir.³⁰⁰ Fakat İslam hukukunu uyguladığı iddiasında olan bir devletin hukuku, İslam hukukudur. Burada gayrimüslimlere tanınan şahısla ilgili konularda kendi dinî hukuklarını uygulayabilecekleri İslam devletinin İslam hukuku kapsamında tanıdığı bir güvencedir. Aynı zamanda bir İslam ülkesinde uygulanan hukuk İslam hukuku olduğu için hüküm kuracak olan hakimin Müslüman olması gerekmektedir. Bir gayrimüslim, diğer gayrimüslim üzerinde ancak hakemlik yapabilir.³⁰¹

İslam devlet anlayışında, zimmilerin kendi dinleriyle ilgili olan şahıs halleri uyuşmazlıklarında, kendi cemaatlerince kurulan bir heyet önünde bu sorunun çözümü için talepte bulunabilirler. Ama bu heyet tarafından verilen kararların uygulanması ihtiyaridir. Bu bakımdan kararı veren heyet, bir mahkemeden daha çok tahkim gibidir.³⁰² Farklı inanca sahip gayrimüslimler, aralarındaki hukuki uyuşmazlıkların çözülebilmesi için devlet mahkemelerine başvurulabilirler. Burada uygulanacak olan hukuk, İslam hukukudur. Hem İslam hukukunun mülkîliği, hem de küfrün tek millet olduğundan yola çıkılarak, farklı inançlara sahip olunması burada hüküm kurmaya engel oluşturmayacaktır.³⁰³

İslam ceza hukukunun hükümleri, Müslüman-zimmi ayrımı olmadan herkese eşit bir şekilde uygulanacaktır.³⁰⁴ Hamr içme konusunda gayrimüslimler için bir istisna olsa da, Müslümanların çoğunluk olduğu bir yerde, zimminin şarap gibi İslam dinince yasaklanmış şeyleri, Müslüman topluluğun görebileceği bir şekilde satması veya

³⁰⁰ Soykan, **a.g.e.**, s. 84-88.

³⁰¹ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 39-40.

³⁰² Özel, **a.g.e.**, s. 198-201.

³⁰³ Hamidullah, **Devlet İdaresi**, s. 270.

³⁰⁴ Bilmen, **a.g.e.**, C. III, s. 426-427.

kullanması yasaklanmıştır. Bu gibi durumlarda, devlet yetkililerinin söz konusu zimmi üzerinde cezalandırma yetkisi bulunmaktadır.³⁰⁵

Zimmi, İslam devletinin aleyhine fiillerde bulunur veya düşman devletle işbirliği yaparsa, bu durum zimmet anlaşmasının geçerliliğini etkilemeyecektir. Fiili tespit edilmiş olan zimmiye, suçta öngörülen ceza uygulanacaktır. İmam Malik ise, zimminin, zimmet anlaşmasının bozulacağını söylemiştir.³⁰⁶ Bir zimmi, bir Müslümana veya bir zimmiye karşı öldürme veya yaralama gibi kısas cezası gerektiren bir fiilde bulunursa, Hanefilere göre zimminin zimmet akdi geçerliliğini devam ettirecekken; İmam Malik'e göre zimmet akdi kapsamında yükümlülüklerine aykırı davrandığı için zimmet anlaşması bozulacaktır.³⁰⁷

Zimmet anlaşması sonucunda yükümlülüklerini yerine getirmeyen veya aykırı davranan zimmilerin bu hareketi, diğer zimmileri bağlamayacak, anlaşmanın geçerliliğini etkilemeyecektir. İslam ceza hukuku kapsamında cezalandırılması gereken fiillerin varlığı durumunda, o zimmiler cezalandırılacaktır.³⁰⁸

1.4. UYGULAMADA ZİMMET ANLAŞMASI

Zimmet anlaşmasının gelişiminde, Hz. Muhammed'in vefatının ardından görev yapan dört halifenin de büyük katkısı bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki hükümler ve Hz. Muhammed'in uygulaması ışığında, zamanın ihtiyacına ve fethedilen bölgelerin durumlarına göre zimmet anlaşması uygulamasında bazı eklemeler olmuştur.

Hz. Ebubekir, Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla yaptığı zimmet anlaşmasını yenilemiştir. Yenilenen anlaşmada, “onların canları, toprakları, dinleri, malları, tâbileri, hazır bulunanları, bulunmayanları, piskoposları, rahipleri, kiliseleri ve ellerinin altındaki az ya da çok her şeyleri Allah'ın ve onun elçisi Peygamber Muhammed'in zimmetiyle korunur... Piskopos ve rahipleri değiştirilemez.”³⁰⁹

³⁰⁵ A.e., s. 429.

³⁰⁶ Serahsi, a.g.e., s. 158.

³⁰⁷ A.e., s. 158-159.

³⁰⁸ Hadduri, a.g.e., s. 222.

³⁰⁹ M. Hamidullah, a.g.e., s. 210.

denilmiştir. Nitekim bu şartların yerine getirilmesi için, cizyenin ödenmesi, İslam devletine karşı düşmanca bir hareket yapmayacakları ve dış düşmanla işbirliği içinde olmamaları gibi hükümler konulmuştur.³¹⁰

Hz. Muhammed ve Hz. Ebu Bekir döneminde himaye altına alınan Necran Hristiyanları, Hz. Ömer döneminde yerlerinden çıkarılmıştır. Bu durumun sebebi, Necran Hristiyanlarının, güvenlik açısından sorun teşkil edebilme ihtimalinin ortaya çıkmasıdır. Nüfus olarak sayılarının fazla olması, askerî anlamda silah toplamaları ve depolamaları iddiası, bu durumun ortaya çıkmasına sebep olmuş olabilir. Nitekim Kufe'ye sürgün edilen Necranlı Hristiyanlara, o bölgeden topraklar verilmiş ve belli bir süre -2 yıl- cizyeden muaf tutulmalarına karar verilmiştir. Bu bakımdan İslam devlet güvenliği ve Müslümanların güvenliği sağlandıktan sonra, himaye altında olan gayrimüslimlerin mağdur edilmemesi için gerekli önlemler alınmıştır.³¹¹ Hz. Ömer, Necran Hristiyanlarını sürgün etmeden önce, Necran'da bulunan Hristiyanların şehirden çıkmalarını ama çıkmadan önce, işledikleri topraktaki ürünlerin yarısının onların olacağını belirtmiştir. Sürgün edildikleri bölgede onlara toprak verilmesini, onlara adaletle davranılmasını ve onlara karşı zulme engel olunmasını emretmiştir.³¹²

Hz. Ömer, Hz. Muhammed döneminde fethedilen Hayber kentindeki Yahudileri başka bir bölgeye sürmüştür. Bu sürgünün sebebi, temel olarak güvenlik sorunları olmakla beraber; şehir, Hz. Muhammed döneminde fethedildiğinde, zimmet akdinde Hayberli Yahudilerin istenildiği zaman bölgeden çıkartılabileceğine dair bir hüküm olduğu da belirtilmektedir. Çünkü fetihten sonra Hayberli Yahudilerin orada kalmasının nedeni, topraktan Müslümanlara göre daha iyi anlıyor ve işleyebiliyor olmalarıydı.³¹³ Şehrin konumu ve bu şehirde Müslümanların daha önce saldırıya uğramaları ve hatta öldürülmeleri, zimmet anlaşmasıyla gayrimüslimlerin sorumluluğu altında olan bazı yükümlülüklerin de ihlali durumunu ortaya çıkartmıştır. Nitekim güvenlik sorunu olarak hem devleti hem de Müslümanları tehdit eden durumların ve onlara karşı olumsuz hareketlerin olması, devlet tarafından sürgünün

³¹⁰ Fayda, **a.g.e.**, s. 144-146.

³¹¹ **A.e.**, s. 268-270.

³¹² Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 124-125; Hamidullah, **a.g.e.**, s. 210-212.

³¹³ Fayda, **a.g.e.**, s. 265-267.

bir karar olarak uygulanabileceği düşüncesini oluşturmuştur.³¹⁴ Lewis de, zimmet anlaşmasına uygun olarak himaye altında bulunan zimmilerin, geçerli bir gerekçe olmadan sürgün edilmesinin veya göçe tabi tutulmasının zimmet anlaşması hükümlerine uygun düşmeyeceğini belirtmiştir.³¹⁵

Hz. Ömer, Irak'ı fethettikten sonra o bölgede bulunan gayrimüslimlerden cizye ve onların topraklarından haraç almıştır. Buradan yola çıkarak Serahsi, anveten fethedilen yerlerde devlet başkanının fethedilen yerde cizye ve haraç vergisi koymada yetkili olduğunu ileri sürmüştür.³¹⁶

Ebu Ubeyde'nin fethettiği yerlerin topraklarını ve toprağın üzerindeki halkın, ganimet olarak paylaştırılması sorusu üzerine Hz. Ömer, gelecek olan Müslümanlara bir şey kalmayacağını belirterek,

“Arazileriyle birlikte taksim edilen bu insanlara gelince Müslümanlar sağ oldukları müddetçe onları sövmeye devam ederler. Netice itibariyle bizler hayattan çekilince bizden sonra gelecek olan çocuklarımız, onların çocuklarını sövmekte ve onları köle olarak kullanmakta devam ederler. Artık onlar İslam dini hakim olduğu müddetçe Müslümanların kölesi olurlar. Ben buna asla razı değilim. Durum ve keyfiyet bu olduğundan sen onlara cizye koy. Kadınların esir, cariye haline getirilmesine mani ol. Müslümanların onlara haksızlık etmelerini ve zarar vermelerini önle”³¹⁷

dediği rivayet edilmiştir. Hz. Ömer'in bu kararının amacı bugünkü ve gelecek nesillerdeki Müslümanları korumaktır.³¹⁸ Aynı zamanda zimmilerin Müslümanların kölesi olmasını da engellemeye çalışmıştır. Toprakların onlarda kalmasını sağlayarak, İslam devleti için sürekli bir maddi kaynak yaratmış oluyor, aynı zamanda gayrimüslimlere hoşgörülü bir şekilde davranarak, İslam dinine geçişleri için daha hoşgörülü bir ortam yaratıyordu.³¹⁹ Bu durum, toprakların gayrimüslim sahiplerinde bırakılarak, onlardan vergi toplanılmasını sağlamıştır. Aynı zamanda toplanan bu

³¹⁴ A.e., s. 265.

³¹⁵ Lewis, a.g.e., s. 85-86.

³¹⁶ Serahsi, a.g.e., s. 29.

³¹⁷ Ebu Yusuf, a.g.e., s. 222-223.

³¹⁸ Serahsi, a.g.e., s. 28-30.

³¹⁹ Fayda, a.g.e., s. 42-46.

vergiler ile hem fethedilen şehirlerin korunmasının sağlanması hem de cihadın sürdürülebilirliği açısından maddi kaynağın oluşması açısından önemlidir.³²⁰ Toprakların savaşçılar arasında ganimet olarak bölünmesi durumunda, toprak sahibi olan Müslümanlar arasında, su sorunu yüzünden huzursuzluk çıkma ihtimali de başka bir durumdur.³²¹

Hiz. Ömer, Beni Tağlib Hristiyanları ile yaptığı zimmet anlaşmasında, cizye yerine iki kat zekat alınmasını, çocuklarını vaftiz ettirmemelerini ve Hristiyan yapmamalarını, anlaşma şartı olarak eklemiştir.³²² Bu hüküm oldukça ilginçtir. Hristiyan bir toplulukla yapılan anlaşmada, cizye yerine sadaka³²³ istenmesinin ve himayenin getirdiği güvencelerden biri olan çocuğa dinî inancın öğretilmesi konusunda bir istisna teşkil etmiştir. Gayrimüslim ebeveynlerin, çocuklarına kendi dinî inançlarını öğretmesinin, zimmet hukukunda güvence altına alınan inancın korunması hükmüyle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Genel zimmet uygulamasını aksine hareket eden Hiz. Ömer'in bu davranışının, daha önceki tecrübelerinden kaynaklanan bir tercih olduğu düşünülebilir. Güçlü ve kalabalık bir topluluk olan Beni Tağlib kabilesinin cizye ödemek istememesi ve cizye şartı konulduğu takdirde düşman saflarına katılacağını bildirmesi, Hiz. Ömer'in bu kararı almasında etkili olmuş olabilir.³²⁴

Hiz. Ömer'in zimmilere yönelik birçok uygulaması, zimmet anlaşmasının gelişiminde önemli yapı taşlarını oluşturacaktır. Hiz. Ömer'in uygulamasının temelinde, adalet anlayışı olduğu unutulmamalıdır. Nitekim zimmiler konusunda, "Benden sonraki halifeye zimmiler hakkında hayır tavsiye ederim. Onlara verilen sözler ve şartlar tam olarak yerine getirmeli, can ve mal emniyetlerini sağlamak için icabında savaşa girilmeli, takatlarının fevkinde yükler yüklenmemelidir."³²⁵ dediği rivayet edilmiştir.

³²⁰ A.e., s. 35.

³²¹ A.e., s. 17.

³²² Ebu Yusuf, a.g.e., s. 192.

³²³ Fayda, Kitabü'l-Haraç metninde sadaka kavramının zekat anlamına gelecek şekilde kullanıldığını ifade etmiştir. bkz. Fayda, a.g.e., s. 168, dn. 585.

³²⁴ Bu konu hakkındaki ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz. Fayda, a.g.e., s. 168-180.

³²⁵ Ebu Yusuf, a.g.e., s. 200.

Zimmiler ile ilgili diğer uygulamalardan biri, bir zimminin devlet idaresinde görev alıp alamayacağı meselesidir. Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili bir hüküm veya yasak bulunmamakla beraber Hz. Muhammed döneminde de gayrimüslimlerin kamuda görevli olamayacaklarına dair net bir ifade bulunmamaktadır. Fakat bir gayrimüslime önemli bir görev verilmesinin, Müslüman topluluğunda rahatsızlık ortaya çıkarabilme ihtimali bulunmaktadır. Bu sebeple, bu durumu kamuda İslam Devleti için önemli ve kilit görevlerde gayrimüslim tebaaya görev verilmemesi olarak yorumlayabiliriz.³²⁶ Dört halife döneminde devlet işlerinde Müslüman toplumun maslahatı için gayrimüslimlerin istihdam edildiği görülmektedir. Fakat bu istihdam daha çok yardımcı işlerdir ve kalıcı değil geçici olmuştur.³²⁷ Özel de İslam devlet başkanının, devletin ve toplumun faydası için en uygun olana karar verme noktasında, takdir hakkı bulunduğunu belirtmektedir; genelde devletin ve toplumun güvenliğini ilgilendiren konular haricinde gayrimüslimler de devletin çeşitli pozisyonlarında istihdam edilmiştir.³²⁸ Karaman da, zimmilerin askerlik yapma mecburiyeti bulunmadığından ve cihadın Müslümanların yükümlülüğü olmasından dolayı, zimmilerin ordu komutanı olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca, Müslümanların hukuki anlaşmazlıklarını çözme veya İslam hukukunu uygulama yani hakimlik gibi konuları da gayrimüslimlerin yapamayacağı meslekler arasında yer almaktadır.³²⁹ Allah'ın emrettiği düzeni ve dünyevi iktidarı kurmakla görevli olan devlet başkanına bu konuda yardım edecek olan devlet görevlileri Müslüman olmalıdır.³³⁰ Maverdi'ye göre, zimmilerin devlet idaresinde görev almalarının yasak olmadığını; ancak görevlerinin, karar verici bir konumu veya askerî bir alanı kapsamamalıdır. Ancak devlet başkanının kendisine çizdiği sınırlar içinde görevini ifa edebileceklerdir.³³¹

1.5. ZİMMET ANLAŞMASININ SONA ERMESİ

³²⁶ Ahmet Bostancı, **Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri**, İstanbul, Rağbet Yayınları,, 2001, s. 151.

³²⁷ Adnan Adıgüzel, Barış Çakan, "Emeviler Döneminde Gayrimüslim İstihdamı", **İSTEM**, S. 34, 2019, s. 335-336.

³²⁸ Özel, **a.g.e.**, s. 189.

³²⁹ Karaman, **Mukayeseli**, s. 240.

³³⁰ **A.e.**, s. 242

³³¹ Maverdi, **El-Ahkâmü's Sultaniye**, s. 70-74.

Zimmet anlaşmasının uygulanması şahsidir.³³² Herhangi bir süreye bağlanamayan zimmet anlaşması, himaye altındaki gayrimüslimler sözleşmece kararlaştırılan hükümlere aykırı hareket etmedikçe yürürlükte kalacaktır.³³³

Maverdi'ye göre, İslamiyetin temel esas ve hükümlerine saldırıda bulunma, hakaret etme gibi durumlar söz konusu olduğunda ya da Müslümanlara karşı tehditte ve aşağılayıcı hareketlerde bulunulduğunda, devlet ile zimmi arasında yapılan zimmet anlaşması sona erecektir. Sayılan bu hususların, zimmet anlaşmasında belirtilmiş veya belirtilmemiş olması, zimminin yükümlülüğüne bir etki yapmayacaktır. Çünkü bu hususlar, İslamiyet ve İslam Devleti'nin sıkı sıkıya bağlı olduğu hususlardır.³³⁴ Maverdi'ye göre, cizyesini ödemek istemeyen zimmi, bu hareketiyle zimmet anlaşmasını geçersiz kılacaktır.³³⁵ Cizye vergisini ödemek istemeyen zimmi için zimmet anlaşması son bulur. Aynı şekilde devlete isyan ve düşman devletlerle işbirliği sonucunda da zimmet anlaşması son bulacaktır.³³⁶ Bilmen'e göre, cizye borcunu ödememek zimmet anlaşmasını bozmazken cizye yükümlülüğü olduğunu kabul etmemek zimmet anlaşmasını sona erdirecektir.³³⁷ Buradan şu yorumu yapabiliriz: Cizye zimmet anlaşmasında taraflarının iradesinin somut ifadesidir. Eğer zimmi cizye yükümlüsü olmadığını ileri sürerse, zimmet anlaşmasını da kabul etmediği sonucu ortaya çıkacaktır.

Darü'l-harbe yerleşmek zimmet anlaşmasını sona erdiren diğer sebeplerden biridir.³³⁸ Karaman, zimmet anlaşmasını sona erdiren sebepleri Hanefilere göre "zimminin Müslüman olması, harb ülkesine intikal etmesi, zimmilerin İslam ülkesinde bir bölgeyi ele geçirerek devlete karşı savaş durumuna geçmeleri", diğer mezheplere göre ise "cizye vermemek, dine ve dince mukaddes sayılan varlıklara hakaret etmek, yol kesmek, Müslüman kadınla zina etmek, Müslümanlar aleyhine casusluk yapmak..." olarak belirtmiştir.³³⁹ Hanefilere göre, darü'l-İslamda, harbî bir devlet için

³³² Karaman, **a.g.e.**, s. 228.

³³³ Bilmen, **a.g.e.**, C. III, s. 426.

³³⁴ Maverdi, **a.g.e.**, s. 275-276.

³³⁵ **A.e.**, s. 277.

³³⁶ Hamidullah, **a.g.e.**, s. 266.

³³⁷ Bilmen, **a.g.e.**, s. 430.

³³⁸ **A.e.**, s. 430.

³³⁹ Karaman, **Mukayeseli**, s. 228.

İslam devletine casusluk yapmak veya İslam ceza hukukunun kapsamına giren fiili işlemek, zimmet anlaşmasını bozmaz. İslam ceza hukuku, darü'l-İslamda bulunan herkese karşı uygulanır. Bu bakımdan, İslam devletinin himayesini kabul eden bir ehl-i zimmet, ukubat hükümlerine göre cezalandırılacaktır.³⁴⁰

Zimmet anlaşmasının tarafı olan gayrimüslim, bu anlaşmayı istediği zaman feshedebilir.³⁴¹ Zimmi eğer zimmet anlaşmasına uymayı reddediyorsa ve geçersiz kılıyorsa bu durumda ülkeyi (darü'l-İslam) terk etmek isteyen zimmiye izin verilir; terk etmiyorsa en yakın düşman ülkesine sürülür. Fakat, zimmi, zimmet anlaşmasını savaş yoluyla bozuyorsa, öldürülecektir.³⁴²

1.6. EMEVİ VE ABBASİ DEVLETLERİ DÖNEMİNDE ZİMMİLERE İLİŞKİN UYGULAMALAR

Emeviler ile İslam devleti saltanata dönüşmüştür. Bu dönüşüm, devlet organizasyonunu da etkilemiştir. Zimmilere yönelik politikaların ise, daha çok sosyal ve toplumsal boyutları ön plana çıkmıştır.

Zimmet anlaşması uyarınca, birçok alanda zimmilere yönelik kısıtlamalar ortaya çıkmıştır. Zimmet anlaşmasıyla öngörülen kıyafet, evlerin yüksekliği, silah taşıyamama gibi bazı kısıtlamalar İslamiyet'in gayrimüslimlerin çoğunluk olduğu bölgeleri fethetmesi sonucunda nüfus olarak azınlıkta kalan Müslüman toplumunun güvenliği açısından konulmuştur.³⁴³ Cohen, bu kısıtlamalar ile zimmilerin Müslümanlardan daha aşağıda bir statüde olduklarının fark edilmesi için kıyafet, ev gibi kamusal alanda dışardan fark edilebilecek çeşitli sınırlamalara veya yükümlülöklere tabi tutulduğunu ileri sürmüştür.³⁴⁴ Bu kısıtlamalar öngörölse de her zaman aynı sıklıkta uygulanmamıştır. İç ve dış tehditlerin varlığı durumunda zimmilere yönelik kısıtlamaların sert bir şekilde uygulanması durumu ortaya çıkıyordu. Bu durumların varlığında, kıyafet, ev, ibadethane gibi kısıtlamalar daha katı

³⁴⁰ Bilmen, **a.g.e.**, s. 431.

³⁴¹ Karaman, **a.g.e.**, s. 228.

³⁴² Maverdi, **a.g.e.**, s. 277-278.

³⁴³ Braude, Lewis, **a.g.e.**, s. 5.

³⁴⁴ Cohen, **a.g.e.**, 61-62.

bir şekilde uygulanıyordu.³⁴⁵ Bazı dönemlerde kısıtlamalar, devlet tarafından uygulanmadığında zimmi tebaa zenginleşmiş ve güçlenmiştir. Bu zenginleşme ve güçlenme, toplum içinde hissedilebilir veya fark edilebilir olduğu durumlarda Müslüman tebanın tepki ve olumsuz reaksiyon vermesine yol açmıştır.³⁴⁶

Zimmilere yönelik kısıtlamalardan dikkat çekenlerden biri kıyafetlere yönelik olandır. Zimmiler, Müslümanlara benzeyecek ve onları taklit edecek şekilde giyinmemelidir.³⁴⁷ Zimmilerin, Müslümanlardan ayırt edilmesini sağlayacak olan *zunnar* adlı kemeri giymeleri, Emevi Devleti döneminde zorunlu tutulmuştur. Kemer takma zorunluluğu, Abbasi Devleti'nde de uygulanmıştır. Abbasi Halifesi Mütevekkil, bu uygulamayı fermanla yürürlüğe koymuştur. Ancak bu *zunnar* adı verilen kemer giyilmesi olayı, her zaman aynı sıklıkta uygulanmamıştır.³⁴⁸

Lewis, zimmilere yönelik kıyafet kısıtlamasının sebeplerine yönelik birçok görüş bulunduğunu söylemiştir. İslam devletinin ilk kurulduğu zamanlarda fethettiği bazı bölgelerde Müslümanlar azınlık iken gayrimüslimler çoğunluk durumundadır. Bu durumda gayrimüslimleri, Müslümanlardan ayırt edebilmek için kıyafetlere yönelik kısıtlamalar olmuştur. Tabi bu kısıtlamanın altında yatan sebep, güvenlik ihtiyacıdır. Fakat başka bir görüş ise, İslam Devleti'nde yaşayan gayrimüslimleri aşağılamak için kıyafet konusunda kısıtlamalar yapıldığı yönündedir.³⁴⁹

Lewis, ayrıca zimmilere yönelik silah taşıma yasağının bulunduğunu belirtmiştir. Gayrimüslimlerin silah taşıyamamaları dönemin şartları dahilinde gayrimüslimlerin güvensiz hissetmelerine yol açmış olabilir.³⁵⁰ Fakat zimmet anlaşması ile zimmilerin güvenliklerinin İslam devletinin sorumluluğunda ve himayesi altında olduğu için silah taşıma yasaklarını bu paralelde düşünebiliriz.

³⁴⁵ Lewis, **a.g.e.**, s. 94-96.

³⁴⁶ **A.e.**, s. 99.

³⁴⁷ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 203.

³⁴⁸ Cohen, **a.g.e.**, s. 62-63.

³⁴⁹ Lewis, **a.g.e.**, s. 74-75.

³⁵⁰ **A.e.**, s. 76.

Zimmilerin ikamet edecekleri yerler ile ilgili ise, Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu yerde oturabilirler. Fakat sokaklarda şarap ve domuz eti satmaları ve haç çıkarmaları yasaktır.³⁵¹

Zimmiler, devlet idaresinde çeşitli pozisyonlarda (bazı dönemler hariç olmak üzere) görev almışlardır. Emeviler döneminde, gayrimüslimlere devlet içinde görev verilmesi kalıcı bir hale dönüşmüştür. Geniş bir coğrafyada, kalabalık bir gayrimüslim nüfusundan vergi toplanabilmesi için gayrimüslimlere görev verilmiştir. Bu durumda Sasani ve Bizans devletlerinden benimsenen toprak ve vergi sisteminin etkisi büyüktür. İşe alımlar, sadece vergi sistemiyle sınırlı kalmamıştır. Sarayda veya hastanelerde de doktor olarak görevlendirilmişlerdir. Tercüme alanında diğer toplumların eserlerinin Arapçaya çevrilmesi konusunda da gayrimüslimler görevlendirilmiştir. Bu konularda gayrimüslimlerin görevlendirilmesinin nedeni, Müslüman toplumun yeterli bilgi ve tecrübeye sahip olmaması olarak açıklanabilir.³⁵² Özellikle Emevilerin ilk döneminde, bu durum, gayrimüslimlere karşı bir hoşgörü ortamı oluşturmuştur. Fakat bu sadece hoşgörü ile açıklanamaz. Büyük bir gayrimüslim nüfusunun bulunması da bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur.³⁵³ Nitekim zimmilerin bilgi ve tecrübesine güvenilerek, çeşitli pozisyonlarda görev alsalar ve nüfuzlarını arttırsalar da zamanla zimmilere duyulan güvensizlik, onların devlet idaresindeki herhangi bir konumda çalışmalarını engelledi.³⁵⁴ Lewis de devletin içinde bulunan Hristiyan tebaanın, devletin sınırları ötesinde bulunan Hristiyan devletler ile bağlantısı veya işbirliği içinde olabileceği şüphesi ile devletin zimmi tebaasına yönetim kademesinde görev vermesini etkilediği görüşündedir. Yahudi tebaa açısından böyle bir şüpheyi oluşturacak durum olmadığı için onlar Hristiyan tebaaya göre daha şanslı olmuşlardır.³⁵⁵ Cohen de bu durumu,

³⁵¹ Ebu Yusuf, **a.g.e.**,s. 202-203.

³⁵² Adıgüzel, Çakan, **a.g.e.** s. 337-346.

³⁵³ Laura Veccia Vaglieri, "Patriarchal and Umayyad Caliphate", **The Cambridge History of Islam- C. IA The Central Islamic Lands From Pre-Islamic Times to the First World War**, Ed. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 88.

³⁵⁴ Cohen, **a.g.e.**,s. 65-66.

³⁵⁵ Lewis, **a.g.e.**,s. 108-109.

Yahudiler açısından Avrupa'daki uygulamalarla³⁵⁶ karşılaştırınca, Yahudilerin İslam devlet idaresinde önemli mevkilere gelmiş olduklarını belirtmiştir.³⁵⁷

Emevi Devleti döneminde, gayrimüslimlerin yükümlü oldukları vergileri ödemeleri şartıyla inançlarını yaşamalarına izin verilmiş ve dinî liderlerine bazı konularda ayrıcalıklar tanınmıştır. Fakat devlet, gayrimüslimlerin İslam'ı kabul etmesi için ciddi bir dinî propaganda ve tebliğ faaliyeti yapmamasına rağmen; ciddi sayıda gayrimüslim, Müslümanlığa geçmiştir. Bu din değiştirmeler sonucunda, devlet hazinesinde ciddi sıkıntılar yaşanabileceği düşüncesiyle mevali³⁵⁸ adı verilen bu sınıf, gayrimüslimken yükümlü oldukları vergilerle başka şekillerde yükümlü kılınmıştır.³⁵⁹ Cizyenin miktarının tespiti, bazı fethedilen yerlerde toplu olarak belirlenmiştir. Fakat zaman içinde bölgelerdeki zimmi sayısının azalması sonucunda, ilk başta zimmet anlaşması ile belirlenen cizye miktarı, zimmi halk için ciddi bir yük oluşturmuştur. Bu sebeple, Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz döneminde, cizyenin toplu bir şekilde değil; kişi başına alınması gerektiğine karar verilmiştir.³⁶⁰

İslamiyet'ten sapmaları ve yanlış uygulamaları önleme niyetinde olan Emevi Halifesi Ömer bin Abdülaziz, mevaliler ile Arap Müslümanlar arasındaki ayrıma son vermeye çalışmıştır. Ayrıca, gayrimüslimlere yönelik, İslam propagandasını arttırmıştır. Kendinden önceki Emevi halifelerinin, egemenliği altında bulunan gayrimüslimlere yönelik kötü davranışlarına son vermiş, İslam hukukunun onlar için öngördüğü hükümleri uygulamaya geri dönmüştür. Bu bakımdan zimmilerin, Müslümanlardan aşağıda sınıf oluşturduğu kabulüyle İslam hukuku hükümlerini uygulamıştır. Yeni gayrimüslim ibadethanelerinin inşa edilmesi yasaklanmıştır.³⁶¹ Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz, İslam'ın öngördüğü şekilde adalet ile yönetmeye

³⁵⁶ Avrupadaki dikkat çekici diğer uygulamalardan biri de cezalandırma konusunda olmuştur. Hristiyan devletlerinin egemenliği altında yaşarlarken, bir Yahudinin işlediği bir suç yüzünden, toplu bir şekilde bütün Yahudilerinin cezalandırıldığı uygulamalar varken; zimmet sözleşmesi kapsamında himaye altına alınan bir zimmi, başkasının fiili sebebiyle cezalandırılmazdı. bkz. Cohen, **a.g.e.**, s. 74.

³⁵⁷ **A.e.**, s. 66.

³⁵⁸ Emevilerin kurduğu bu saltanat, Müslim- gayrimüslim ayrımının yanına, Arap Müslüman ve arap olmayan Müslümanlar ayrımını eklemiştir. Nitekim, Müslümanların tek bir ümmet iken ve Müslümanlar arasında etnik bakımından hiçbir ayrım olmaması gerekirken, Emeviler bu esastan sapmışlardır. bkz. Vaglieri, **a.g.e.**, s. 75-76.

³⁵⁹ **A.e.**, s. 90-91.

³⁶⁰ Hadduri, **Savaş ve Barış**, s. 192.

³⁶¹ Vaglieri, **a.g.e.**, s. 93.

çalışırken; Müslüman ve gayrimüslimler hakkında buna göre hüküm kurmuştur. Fakat İslam Hukukunun ve zimmet anlaşmasının öngördüğü şekilde, gayrimüslimlere yönelik ayrımcı politikalarını da uygulamıştır.³⁶²

Lewis, Ömer bin Abdülaziz'in zimmilere yönelik katı kuralların uygulaması ve zimmileri idari görevlerden uzaklaştırmasını, Emevi döneminin içinde bulunduğu şartlarla bağlantılı olabileceğini belirtmiştir. İstanbul'u fethetmek için başlatılan sefer başarısız olmuş, bu durum hem ülke ekonomisini kötü etkilemiş, hem de ülke içindeki muhalefetin seslerini yükseltme ihtimalini ortaya çıkartmıştır.³⁶³ Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz, kendinden önce gelen halifelerin yanlışlarını düzeltmeye ve İslam hukukundan kaynaklanan kuralları uygulamaya çalışmıştır. Bu sebeple Ömer bin Abdülaziz'in ayrımcı uygulamalarını zulüm olarak tanımlamak mümkün olmamaktadır.³⁶⁴

Abbasi Devleti'nde zimmiler, devlet içinde önemli pozisyonlara gelmişlerdir. Abbasi Devleti'nde zimmilerin devlet içinde önemli yerlere gelmelerine karşı çıkılmış olsa da, zimmiler ilgili alanlardaki bilgi ve tecrübeleri ile görevlerini sürdürmüşlerdir.³⁶⁵ Emevi Halifesi Ömer bin Abdulaziz'in daha önce yaptığı gibi Abbasi halifesi Mütevekkil de zimmilerin devlet içinde herhangi bir kurum ve kuruluşta çalışmalarını yasaklamıştır. Fakat Mütevekkil'in bu yasağına rağmen, Abbasi Devleti içinde birçok zimmi mimar, doktor ve katip istihdam edilmiştir.³⁶⁶ Başka bir Abbasi halifesi olan Muktedir de, zimmilerin çalışabilecekleri alanları, doktorluk ve vergi toplama ile sınırlandırmıştır.³⁶⁷ Abbasi halifesi Mutasım'ın da birçok zimmiyi, devlet içindeki çeşitli pozisyonlarda ve hatta vezir olarak istihdam

³⁶² Sidney H. Griffith, "The Mansur Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times", **Christians and Others in the Umayyad State**, Ed. Antoine Borrut, Fred M. Donner, Chicago, The University of Chicago, 2016, s. 34.

³⁶³ Lewis, **a.g.e.**, s. 90-91.

³⁶⁴ **A.e.**, s. 89.

³⁶⁵ Mun'im Sirry, "The Public Role of Dhimmis during Abbasid Times", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, , C. LXXIV, No. 2, 2011, s. 189-192.

³⁶⁶ **A.e.**, s. 193.

³⁶⁷ **A.e.**, s. 193.

ettiği bilinmektedir.³⁶⁸ Cohen, istisnalar olmak üzere zimmilere Emevilerde ve Abbasilerde devlet idaresinde görev verildiğini belirtmiştir.³⁶⁹

Abbasi halifesi Mütevekkil de halifeliği döneminde zimmilere yönelik katı uygulamalarda bulunmuştur. Halifeliği dönemindeki uygulamalarının temelinde İslam'ın özüne dönüş vardır. Bu bakımdan, zimmilerle beraber iş yapan ve onları kendilerine dost bilerek hareket eden ve bunun sonucunda halka zulmeden devlet yöneticilerine, zimmilerle beraber çalışmayı veya onları kendi emirlerinde çalıştırmayı yasaklamıştır. Lewis'e göre bu uygulamanın amacı, zimmilerin, Müslümanların otoritesine ve egemenliğine ortak olmalarının engellenmesidir.³⁷⁰

Zimmilerin kıyafetlerine yönelik kısıtlama uygulamaları, Ömer bin Abdülaziz döneminde uygulanmaya başlamıştır. Abbasi Halifesi Mütevekkil de kıyafetlere yönelik çeşitli kısıtlamalar uygulamıştır.³⁷¹ Mütevekkil, aynı zamanda, zimmilere evleri, mezarlıkları ile ilgili kısıtlamalar getirmiştir. Dinî bayramlarında haç gezdirmelerini veya sokaklarda ayin yapmalarını yasaklamıştır.³⁷²

1.7. ZİMMET ANLAŞMASINA GÖRE İBADETHANELER

Zimmet anlaşması ile İslam Devleti egemenliği altında bulunan zimmilere belirli güvenceler tanınmıştır. Bu güvenceler, sadece bireylere değil; aynı zamanda o zimmi topluluğuna da tanınmıştır.³⁷³ İslam Devleti'nin egemenliği altına aldığı yerlerde, gayrimüslim nüfusla beraber bu nüfusun ibadethaneleri de yer almaktadır. Bu sebepten ötürü, gayrimüslimlerin ibadethaneleri ve inanç uygulamaları, zimmet anlaşmalarının önemli unsurlarından olmuştur.³⁷⁴ Bu bakımdan gayrimüslimlerin ibadethaneleri, anlaşmanın hem birey hem topluluk kısmı açısından önem arz etmektedir.

³⁶⁸ A.e., s. 194.

³⁶⁹ Cohen, a.g.e., s. 66.

³⁷⁰ Lewis, a.g.e., s. 91-92.

³⁷¹ Hadduri, a.g.e., s. 196.

³⁷² Lewis, a.g.e., s. 92-93.

³⁷³ Soykan, a.g.e., s. 73.

³⁷⁴ Fayda, a.g.e., s. 190.

Ebu Yusuf, zimmet anlaşması ve buna bağlı olarak gayrimüslim ibadethanelerinin durumu için şöyle demiştir: “Memleketler fethedildiği vakit Müslümanlarla ehl-i zimmet arasında aktedilen sulhnamelerde cizye vergilerinin ödenmesi için şehirlerin içinde ve taşrada bulunan kilise ve havraların yıkılmaması, [zimmilerin] kanlarının akıtılmaması, can ve mal emniyetlerinin sağlanması, bu memleketlere de tecavüz edecek düşmanlarla savaşılması, ülkelerinin müdafaa edilmesi şartları da vardı. Zimmiler bu şartlara göre cizye ödedi.”³⁷⁵

Fakat ibadethaneler ile ilgili düzenlemelerin yanında, zimmet anlaşmaları, inançların uygulanması ile ilgili hükümler de ihtiva etmiştir. İslam Devleti, zimmilerin inanç ve ibadetlerini yaparlarken, toplum içinde daha az görünebilir olmalarını tercih etmiştir. Nitekim zimmilerin kutsal kitap ve haçlarını sokakta ve şehir içinde dolaştıramaması veya ibadetlerini çok sesli bir şekilde yapmamaları gibi kurallar koymuştur. Cohen’e göre bu kısıtlamalar daha çok Hristiyanları etkilemiştir. Bunun bir sebebi, Yahudilerin, sinagogları dışında yaptıkları ibadetleri veya festivalleri olmaması; diğer bir sebebi de Hristiyanların, sokaklarda ve şehirlerde yaptıkları dinî ritüeller ve Müslümanların put olarak adlandırdığı unsurların da bulunmasıdır.³⁷⁶ Fakat zimmi tebaanın dinî sembollerine ilişkin kısıtlamalar ve yasaklar, Kuran ve sünnete dayanarak değil, İslam toplumunun menfaatlerine dayanarak kararlaştırılmıştır.³⁷⁷

Gayrimüslimlerin ibadethanelerinin durumu ile ilgili ilk olarak karşımıza Hac suresinin 40. ayeti çıkmaktadır. Bu ayette, “Onlar sırf ‘Rabbimiz Allah’tır’ dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah’ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir.”³⁷⁸ denilmiştir. Akman, bu ayetin

³⁷⁵ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 218.

³⁷⁶ Cohen, **a.g.e.**, s. 60.

³⁷⁷ Karaman, **a.g.e.**, s. 247-248; Akman, **a.g.e.**, s. 137.

³⁷⁸ Hac, 40.

“mabedlerin korunmasının Müslümanlara yalnızca telkin etmemekte aynı zamanda bir hukukî vecibe olarak yüklendiğini”³⁷⁹ belirtmiştir.

Hz. Muhammed tarafından, Necran piskoposuna verilen emannamede ise, “Ellerinin altındaki az ya da çok malları, kiliseleri, manastırları, ruhbanlık merkezleri Allah’ın ve elçisinin zimmetindedir. Hiçbir piskopos, rahip ve kahin değiştirilmez. Hiçbir hakları, yetkileri ve bulundukları durumları değiştirilmez. Borçlarını yerine getirdikleri, haksızlık yapmadıkları ve zalim olmadıkları sürece bu konuda ebediyen Allah’ın elçisinin zimmeti vardır.”³⁸⁰ denilmiştir. Hz. Ebu Bekir de Necranlılara verilen bu emannameyi aynı şekilde devam ettirmiştir.³⁸¹

Hz. Ömer, Kudüs’ü fethettikten sonra bölgede yaşayan gayrimüslimlerle yapılan zimmet anlaşmasında, zimmilerin cizyelerini verdikleri sürece ibadethanelerine dokunulmayacağını, inançlarına dair herhangi bir sıkıntı yaşamayacaklarını ve himayenin devam edeceği belirtilmiştir.³⁸² İskenderiye fethinin ardından yapılan zimmet anlaşmasında da kiliselerine dokunulmayacağına dair bir güvence verilmiştir.³⁸³ Hz. Ömer döneminde Mekke’de yaşayan gayrimüslim toplulukların şehre girişleri yasaklanmış, bunlar Irak bölgesine yerleştirilmiş, burada kurulan şehirlerde iskan edilmişlerdir. Bu topluluklar dini inançlarını yaşayabilmeleri için ibadethaneler inşa etmişlerdir.³⁸⁴

Zamanla gelişen İslam hukuku doktrini ile gayrimüslimlerin ibadethaneleri ile ilgili belirli hükümlere varılmıştır. Akman, İslam Devleti’nin egemenliği altına geçen topraklarda yaşayan gayrimüslimlerin ibadethanelerinin durumlarının ve akıbetinin birçok değişkeni olduğunu belirtmiştir. Bu değişkenler, ibadethanenin bulunduğu şehrin veya yerleşim yerinin kimler tarafından kurulduğu, ibadethanenin şehrin içinde mi dışında mı bulunduğu, ibadethanenin bulunduğu bölgenin nasıl

³⁷⁹ Akman, **a.g.e.**, s. 133.

³⁸⁰ Hamidullah, **El-vesaik**, s. 198-199.

³⁸¹ **A.e.**, s. 210.

³⁸² Fayda, **a.g.e.**, s. 163.

³⁸³ **A.e.**, s. 183.

³⁸⁴ Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 22, 2010, s. 110.

fethedildiği gibi durumlardır ve gayrimüslim ibadethanesinin mevcut durumu ileriki zamanlar için tamir açısından önem arz etmiştir.³⁸⁵

İslam hukuku uyarınca, sulhen fetihle darü'l-İslam olmadan önce ehl-i zimmetin elinde bulunan ibadethanelere dokunulmayacaktır. Tamiri ve yeniden inşası gereken durumlarda ise izin verilecektir. İbadethanelerin yerlerinin değiştirilerek inşası ve yeni bir ibadethane inşasının yasak olduğunu ifade edilmiştir. Eğer yeni bir ibadethane inşa edilirse yıkılacaktır.³⁸⁶ Ebu Yusuf'a göre, sulh anlaşmasında belirtilen hükümler korunmalı ve bu hükümlerden farklı bir şekilde hareket edilmemelidir. Dört halife döneminde yapılan zimmet anlaşmalarında zimmi ibadethanelerinin korunacağı ve yıkılmayacağı belirtilmiş; uygulamada da bu yönde hareket edilmiştir. Fakat yeni ibadethanelerin inşa edilmesi yasaklanmış ve eğer yeni ibadethane yapılmışsa onlar da yıkılmıştır.³⁸⁷

Sulhen fethedilen yerlerdeki ibadethanelerin hukuki statüleri, fethedilen yerdeki halkla yapılan anlaşmaya göre tespit edilmiştir.³⁸⁸

Anveten fethedilen yerlerde ise, gayrimüslim ibadethanelerine dokunulmamakla birlikte kullanım şekli ile ilgili görüş ayrılığı bulunmaktadır.³⁸⁹ Yeni bir ibadethane inşası ise yasaklanmıştır.³⁹⁰ Ebu Yusuf, fetihle önce yapılan gayrimüslim ibadethanelerinin yıkılmayacağını ama söz konusu bu ibadethanelerin ya oldukları gibi kullanılacağını ya da camiye dönüştürüleceğini söylemiştir.³⁹¹ Bu iki seçenek dışında anveten fethedilmiş topraklarda bulunan gayrimüslim ibadethane binaları ibadethane amacı ile kullanılmayıp, meskene de dönüştürebilir.³⁹²

İslam hukukçularına göre, Müslümanlar tarafından kurulmuş şehirlerde, zimmiler yeni bir ibadethane inşa edemeyecektir.³⁹³ Ebu Yusuf, İbn Abbas'tan

³⁸⁵ Akman, **a.g.e.**, s. 134-135.

³⁸⁶ Maverdi, **a.g.e.**, s. 277; Bilmen, **a.g.e.**, s. 427.

³⁸⁷ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 230-231.

³⁸⁸ Karaman, **a.g.e.**, s. 246; Akman, **a.g.e.**, s. 134.

³⁸⁹ Karaman, **a.g.e.**, s. 247; Akman, **a.g.e.**, s.134.

³⁹⁰ Karaman, **a.g.e.**, s. 246; Akman, **a.g.e.**, s.134.

³⁹¹ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 202.

³⁹² İbn-i Abidin, **a.g.e.**, s. 487.

³⁹³ Karaman, **a.g.e.**, s. 246; Akman, **a.g.e.**, s. 135.

rivayetle şöyle demektedir: İbn-i Abbas, “Arapların kurduğu şehirlere gelince zimmilerin oralarda yeni kilise ve havralar inşa etmeye, çanlar çalmaya, açıktan şarap alıp satmaya, domuz beslemeye hakları yoktur. Arap olmayan kavimlerin kurduğu, sonradan Müslümanların fethettiği, halkının İslam idaresine girdiği şehirlere gelince zimmiler için ahitlerinde yazılan haklar vardır. Müslümanların da onlara riayet etmeleri gerekir.”³⁹⁴ demiştir.

Gayrimüslimlerin Arap yarımadasında ikamet etmeleri yasak olduğu için, orada bir gayrimüslim ibadethanesini tamir veya yeniden inşa edemezler.³⁹⁵

Anveten fethedilen yerlerde yeni gayrimüslim ibadethanelerinin yapılamayacağı konusundaki görüşler ağır bassa da, doktrinde, yeni ibadethane inşa edilebileceğini öne sürenler de bulunmaktadır. Akman da yeni ibadethane inşa edilebileceğini, bu konuda takdirin devlet başkanında olduğunu belirtmiştir.³⁹⁶ Anveten fethedilmiş olan yerlerde ahali Müslüman ise yeni bir gayrimüslim ibadethanesi inşası yasakken; anveten fethedilmiş ve ahalisini zimmilerin oluşturduğu yerlerde yeni gayrimüslim ibadethanelerinin inşasının yasak olmamakla beraber³⁹⁷; yeni kilise ve sinagog inşasının ancak İslam şeriatının uygulandığı ve Müslümanların yaşadıkları ve Cuma namazlarını kıldıkları şehirlerde yasaktır.³⁹⁸

Bilmen, Müslümanlar tarafından fethedilen ama bir gayrimüslim tarafından yönetilen ve İslam hukuku hükümlerinin uygulanmadığı yerlerde yeni ibadethane inşası yasak olmadığını belirtmiştir.³⁹⁹

Fethin anveten veya sulhen yapıldığının bilinmediği veya fetihten uzun bir zamanın geçtiği yerlerdeki gayrimüslim ibadethanesinin kadim veya hadis olduğuna dair şüphe varsa, ancak ibadethanesi zimmi halkın kullanımına terk edilmişse, anveten

³⁹⁴ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 232

³⁹⁵ Bilmen, **a.g.e.**, s. 428; Karaman, **a.g.e.**, s. 246.

³⁹⁶ Akman, **a.g.e.**, s.136.

³⁹⁷ İbn-i Abidin, **a.g.e.**, s. 487; Karaman, **a.g.e.**, s. 246

³⁹⁸ İbn-i Abidin, **a.g.e.**, s. 487.

³⁹⁹ Bilmen, **a.g.e.**, s. 427

fethedildiğine dair bir kanıt veya belge yoksa, gayrimüslim ibadethanesinin kullanımı zimmilerde olduğu için mezkur toprakların sulhen fethedildiği kabul edilecektir.⁴⁰⁰

Fetih öncesinde inşa edilmiş olan ve zimmi ahaliye bırakılmış olan gayrimüslim ibadethanelerinin tamirine izin verilmesi, “onları kendi dinleri üzerine bırakınız.” Düsturunun gereğidir. Bundan dolayı bir zimmi ibadethanesinin tamir veya yeniden inşası ancak cemaatlerin bu doğrultuda bir talebinin varlığı ve İslam hukukunun çerçevesini belirlediği kurallar dahilinde olacaktır.⁴⁰¹

Tritton, kiliselerin hukuki statüsü ve yeni kilise inşa edilmesi ile ilgili durumun ilk iki yüzyıl, “*hükümdarın karakterine bağlı olduğunu*”⁴⁰² belirtmiştir. Nitekim Ebu Yusuf, zamanla zimmet anlaşmasının aksine hareket etmek isteyen ve zimmilerin ibadethanelerine el koymak ve yıkmak isteyen devlet başkanları olduğunu belirtmiştir.⁴⁰³ Tritton da, İslam hukuku ve zimmet anlaşması ile ortaya konan hüküm ve sınırlardan farklı ve aykırı uygulamaların olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁴

Emevi Devleti ile başlayan ve Abbasi Devleti ile devam eden süreçte gayrimüslimlerin ibadethaneleri ile uygulama birliği bulunmamaktadır. Bazı devlet başkanlarının döneminde, yeni kiliselerin inşa edilmesine izin verilmiş, tamire ihtiyacı olan kiliselerin ise tamirine yardımcı olunmuşken; bazı devlet başkanlarının döneminde, sadece yeni kiliselerin yapılmasına karşı çıkmış; bazı dönemlerde bütün kiliselerin yıkılmasına yönelik uygulamalarda bulunulmuştur. Bazı devlet başkanlarının yıktığı gayrimüslim ibadethanelerinin, halef devlet başkanı tarafından tekrardan inşa edilmesine izin verildiği de olmuştur.⁴⁰⁵ Cohen de İslam devletinde ilk başlarda ibadethaneler ile ilgili sıkı bir uygulama⁴⁰⁶ bulunmadığını belirtmektedir.

⁴⁰⁰ İbn-i Abidin, **a.g.e.**, s. 487-488.

⁴⁰¹ İbn-i Abidin, **a.g.e.**, s. 488-489. Tamir veya yeniden inşa ihtiyacı doğan gayrimüslim ibadethaneler, asli yapısının üzerine yeni bir şey eklenmeksizin ve eski halindeki malzemelerin kullanılması ile inşa edilebilirler. İbn-i Abidin, tamir edilecek gayrimüslim ibadethanesinde eski malzemelerin kullanılacak olmasına dair net bir hüküm bulunmamaktadır. bkz. İbn-i Abidin, **a.g.e.**, s. 491.

⁴⁰² Tritton **a.g.e.**, s. 50-51.

⁴⁰³ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 231

⁴⁰⁴ Tritton, **a.g.e.**, s. 42

⁴⁰⁵ **A.e.**, s. 42-47.

⁴⁰⁶ Cohen, zimmilerin ibadethaneleri ile ilgili hükümlerde Doğu Roma devletinden etkilenmiş olunabileceğini söylüyor. Doğu Roma’da özellikle Hristiyanlığın kabul edilmesinden sonra Yahudilerin yeni sinagoglar yapamayacakları, tamire muhtaç durumda olanlarını da tamir edemeyeceklerine dair kural bulunmaktadır. Bu kural, Doğu Roma’da bulunan Yahudilerin sadece

Yeni ibadethane inşa etmenin İslam hukukunca her ne kadar yasak olduğu kabul edilse de, İslam Devleti'nin ilk dönemlerinde yeni ibadethaneler inşa edilmiştir. Cohen örnek olarak Kahire ve Kufe'de inşa edilmiş olan gayrimüslim ibadethanelerinden bahsetmektedir.⁴⁰⁷

Debie, Doğu Hristiyanlığı'nın oluşumu ve gelişim sürecinin İslam egemenliği ve buna bağlı olarak İslam hukuk kurallarının geçerli olduğu bir dönemde geliştiğini belirtmektedir.⁴⁰⁸ Doğu Hristiyanları arasındaki bu süreç, inanç grupları arasında rekabete ve bu rekabetler zaman zaman karışıklıklara yol açmıştır. Bu durumun en önemli yansıması ise kiliselerde olmuştur. Çünkü o bölgedeki veya şehirdeki kiliseye sahip olan ve kendi inanç esaslarına göre yöneten inanç, daha güçlü olduğunu, diğer Hristiyan topluluklara gösteriyordu. Dönemin egemen devletlerinin takdiri ile kiliselerin sahibi olan grup değişmiş, bu değişim sonucu, o mezhebin insan sayısı artmıştır. Bu bakımdan, belli bölgelerde, kendi inançları ile yönetilen kilise olmayınca bu kişiler kendi mezheplerine bağlı insanların ibadet edebilmeleri için yeni kilise inşa etmek istemişlerdir.⁴⁰⁹ Debie, 3. İstanbul Konsili'nden (M.S. 680-681) sonra Halep'teki kilisenin hakimiyetinin hangi gruba ait olacağına dair kavganın neticesinde, kilisenin ortadan ikiye bölünerek kullanılması kararının Müslüman yönetici tarafından verilmiş olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁰

Şam şehrinde bulunan kiliselerin durumu ise karışıktır. Özellikle Emevi döneminde bu durumun oluşmasının sebebi, sadece şehrin başkent olmasından kaynaklanmamıştır. Aynı zamanda şehirde yaşayan güçlü bir Hristiyan nüfus bulunduğundan şehrin birçok yerinde kilise ve şapeller ortaya çıkmıştır. Emevilerin şehirde bulunan kiliseleri camiye dönüştürme çabaları, bazen başarılı bazen başarısız olmakla beraber, bu durumun ortaya çıkmasının sebepleri, şehrin fethinin nasıl gerçekleştiği ve şehir fethedildikten sonra Şamlı gayrimüslimlerle yapılan zimmet

inanç ve ibadetlerini değil; aynı zamanda Yahudi nüfusunu da hedef alan bir uygulama olmuştur.. bkz. Cohen, **a.g.e.**, s. 58.

⁴⁰⁷ Cohen, **a.g.e.**, s. 58.

⁴⁰⁸ Muriel Debie, "Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities", **Christians and Others in the Umayyad State**, Ed. Antoine Borrut, Fred M. Donner, Chicago, The University of Chicago, 2016, s.54.

⁴⁰⁹ Debie, **a.g.e.**, s. 57-58.

⁴¹⁰ **A.e.**, s. 59.

anlaşmasında kiliselerine dair verilen güvencelerin durumundan kaynaklanmıştır.⁴¹¹ Şamlı gayrimüslimler ile yapılan anlaşmada ibadethanelerine dokunulmayacağı belirtilmiştir.⁴¹²

İskenderiyeli Eutychios'un aktardığına göre, İslam Devleti tarafından şehrin fethi için hazırlık yapılırken; Şam'daki Bizans Devleti'nin bir görevlisi ile anlaşma yapılmıştır. Bu anlaşmaya göre, Şam teslim edildiği takdirde, Şamlıların canlarına, mallarına ve kiliselerine dokunulmayacaktı. Nitekim anlaşmanın kabulü ile Şam, Müslümanlar tarafından fethedildi.⁴¹³ Ebu Yusuf da, Şam'ın sulhen fethedildiğini belirtmiştir. Sulhen fethedildiği için Şam'da bulunan gayrimüslim ibadethaneleri yıkılmadı. Fakat Şam fethedildiğinde yapılan antlaşmada, yeni bir ibadethane inşa edilmesi yasaklamıştır.⁴¹⁴

Şam ile ilgili tartışmaların ana konularından biri St. John Kilisesi olmuştur. Emevi Camii'nin bugünkü bulunduğu yerde, pagan tapınağından kiliseye çevrilmiş olan St. John Kilisesi bulunmaktaydı.⁴¹⁵ Şam fethedildikten sonra, bu kilisenin bir kısmının cami olarak kullanıldığı ileri sürülmüştür.⁴¹⁶ Fakat Tritton, St. John Kilisesi'nin birçok Emevi Devlet Başkanı tarafından camiye çevrilmek istenmiş olduğunu; fakat Şam'ın fethinden sonra St. John Kilisesi'nin bir kısmının cami olarak kullanıldığına dair net bir bilgi olmadığını, bu konuyla ilgili ortaya çıkan bilgilerin, daha sonraki dönemlerdeki tarihçilerinin aktarımı olduğunu belirtmiştir. Devamında Tritton bu konuda kesin olan tek şeyin, Emevi Halifesi I. Velid tarafından kilisenin yıkılıp yerine cami yapılması olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁷

Emevi Halifesi I. Velid, St. John Kilisesi'nin bulunduğu yere Emevi Camii'ni inşa etmek istedi. Bu sebeple, Şam'da yaşayan Hristiyanlardan kilisenin arazisini satın almak istedi. Şam Hristiyanları, kendileriyle yapılan zimmet anlaşması

⁴¹¹ Tritton, **a.g.e.**, s. 39-40.

⁴¹² Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 219.

⁴¹³ Griffith, **a.g.e.**, s. 29-30.

⁴¹⁴ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 218.

⁴¹⁵ Vaglieri, **a.g.e.**, s. 100.

⁴¹⁶ G. Fehervari, "Art and Architecture", **The Cambridge History Of Islam, C. IIB Islamic Society and Civilization**, Ed. P.M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. 704-705; Griffith, **a.g.e.**, s. 34.

⁴¹⁷ Tritton, **a.g.e.**, s. 40-41.

karşılığında, kiliselerine dokunulamayacağı belirterek, bu teklifi reddetmişlerdir. Buna karşılık, izin verilmemesine rağmen Velid, kiliseyi yıkarak; yerine cami inşa etmiştir.⁴¹⁸

Kiliselere dair uygulamalar bahsinde Emevi Halifesi Ömer bin Abdülaziz'e de değinmek gerekir. Ömer bin Abdülaziz'in zimmilerin ibadethanelerine yönelik katı uygulamalarda bulunmuştur. Yeni ibadethane yapımını yasaklamış, var olan ibadethanelerin ise yıkılmasını veya camiye çevrilmesini emretmiştir.⁴¹⁹ Cohen, Ömer'in bu uygulamasının pek uzun süreli olmadığını, diğer halifeler döneminde bu uygulamadan dönüldüğünü belirtmiştir.⁴²⁰ Tritton ise Ömer'in yeni kilise inşa yasağının tarihî kayıtların azlığından dolayı kesin olmadığını söylemektedir.⁴²¹

Griffith, İskenderiyeli Eutychios'tan aktardığına göre, Emevi Halifesi Ömer bin Abdülaziz döneminde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında Şam'da bulunan bir kiliseye dair anlaşmazlık çıkmıştır. Şehirde yaşayan Hristiyanlar, kendileriyle yapılan zimmet anlaşmasını ileri sürerek; kiliselerine dokunulamayacağını ileri sürmüştür. Bu görüşü dikkate alan halife, kiliseleri karşılığında Hristiyanlara kırk bin dinar önermiştir. Bu teklifin reddedilmesi üzerine kilisenin kullanımı Hristiyanlara bırakılmış ve tamirine izin verilmiştir. Bu karar sonucu, Şam'da yaşayan Müslümanlar tepki göstermiştir. Eğer kilise, cami yapılmak için Müslümanlara tahsis edilmeyecekse; anveten fethedilen şehrin diğer yarısında bulunan kiliselerin yıkılacağını söylemişlerdir. Bu söyleme karşı Emevi Halifesi Ömer bin Abdülaziz, Hristiyanlara kilise ve manastırlarının yıkılmayacağı garantisini vererek, uyuşmazlık konusu kiliseyi Hristiyanların kullanımına bırakmıştır.⁴²²

1038 yılında Mısır'da geçen bir olayda, Yahudi cemaatine ait bir sinagogun yeni yapıldığı iddiası ile yıkılması gündeme gelmiştir. Cemaat lideri, söz konusu sinagogun yeni yapılmadığını ve uzun zamandır var olduğunu şahitlerle ispatlayarak,

⁴¹⁸ Tritton, **a.g.e.**, s. 41; Griffith, **a.g.e.**, s. 34, dn. 35.

⁴¹⁹ Cohen, **a.g.e.**, s. 58.

⁴²⁰ **A.e.**, 58.

⁴²¹ Tritton, **a.g.e.**, s. 50.

⁴²² Griffith, **a.g.e.**, s. 34, dn. 37.

sinagogu yıkılmaktan kurtarmıştır.⁴²³ Bazen devlet içinde çıkan isyan ve huzursuzluk sonucunda kiliselere zarar verildiği durumlarda devlet başkanının kiliselerin tamiri veya yeniden inşasına yardım ettiği görülmüştür.⁴²⁴

Emevi Devleti ve Abbasi Devleti'nin erken dönemlerinde, bazı halifeler zimmilere ait olan ibadethaneleri yıkma emri vermişlerdir. Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz, zimmilere ait kiliselerin yıkılmasını emretmiş fakat bu kiliselerin zimmet anlaşması hükümlerine göre korunması gerektiği için bu kararından vazgeçmiştir. Emevi halifesi II. Mervan, Mısır'daki kilise ve manastırların yıkılmasını emretmiştir. Abbasi halifesi Harun Reşid de kendi döneminde bazı kiliselerin yıkılmasını emretmiştir.⁴²⁵ Mütevekkil döneminde ise sonradan inşa edilmiş gayrimüslim ibadethanelerinin yıkılması emredilmiştir.⁴²⁶ Tritton, hukuken yeni kilise yapımının yasaklanmasının Abbasi halifesi Mütevekkil döneminde olduğunu fakat Mütevekkil'den önce yeni kilise yapımına her zaman izin verildiğini veya kiliselerin korunduğunu düşünmemek gerektiğini belirtmiştir.⁴²⁷

Gayrimüslimlerin yeni ibadethane inşa etme yasağının temelinde, egemenlik altındaki zimmilerin zamanla Müslüman olacakları için yeni ibadethaneye ihtiyaç olmayacağı beklentisi bulunmaktadır.⁴²⁸ Fethedilen yerlerde zaman içinde harabe haline gelen veya bölgedeki gayrimüslim sayısının azalmasından ötürü kullanılmayan gayrimüslim ibadethaneleri, devlet malı olarak kabul edildiği için ihtiyaç halinde camiye çevrilmiştir.⁴²⁹

⁴²³ Cohen, **a.g.e.**, s. 59.

⁴²⁴ Tritton, **a.g.e.**, s. 51.

⁴²⁵ Rubin,, **a.g.e.**, s. 75-76.

⁴²⁶ Hadduri, **a.g.e.**, s. 200.

⁴²⁷ Tritton, **a.g.e.**, s. 50-51.

⁴²⁸ Karaman, **a.g.e.**, s. 247.

⁴²⁹ Söylemez, **a.g.e.**, s. 107.

2. BÖLÜM

OSMANLI DEVLETİ VE GAYRİMÜSLİM TEBAASI ARASINDAKİ HUKUKİ İLİŞKİ

2.1. OSMANLI DEVLETİ'NDE GAYRİMÜSLİMLERİN YÖNETİMİ

Osmanlı Devleti, İslam hukuku tatbik etmekle beraber, aynı zamanda örfi hukuka dayanarak da uygulamalarda bulunmuştur. Osmanlı Hukuku'nun bu yapısı, Osmanlı zimmi topluluklarının yönetimini de etkilemiştir. Bu bağlamda örfi hukukun, Osmanlı hukuk sistemine, zimmet anlayışına ve gayrimüslimlerin yönetimine etkisi incelenecektir.

2.1.1. ÖRFİ HUKUK

Osmanlı Devleti, bir İslam Devleti'dir. Bu sebeple ülkedeki hukuk sistemi de İslam hukukudur. İslam hukukunun temel kaynaklarından olan Kur'an'daki hukuki hükümlerin önemli bir kısmının özel hukuka ilişkin olması, kamu hukuku ve devlet idaresi ile ilgili hükümlerin kısıtlı olması ve Hz. Muhammed döneminin devlet idaresi ile ilgili uygulamasının yetersiz ve kısıtlı kalması, İslam Devletleri'nin fethettikleri yerlerdeki hukuk sistemlerinden, İslam hukuk esaslarına uygun olanlarının benimsenmesine yol açmıştır.¹ İslam hukukunun düzenlemediği ve yetersiz kaldığı alanlarda devlet başkanının takdir yetkisi doğrultusunda kurallar ve hükümler ortaya konulmuştur. Bu hukuk boşlukları, sadece devlet başkanının uygulamaları ile değil; aynı zamanda yabancı hukuk sistemlerinin benimsenmesi yoluyla da doldurulmaya çalışılmıştır.²

Osmanlı Devleti'nde de İslam hukuku tatbik edildiği için dönemin ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda örfi hukuka dayanılarak düzenlemelerde bulunulmuştur.³ Örfi hukuk, İslam hukukunun düzenlemediği alanlarda Osmanlı padişahının kendi

¹ Barkan, **a.g.e.**, s. XI-XII.

² **A.e.**, s. XIV.

³ Mehmet Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 15-16.

otoritesi kapsamında hukuk yaratmasıdır.⁴ İnalçık, Osmanlı Devleti'nde devletin ve toplumun menfaatleri için Padişahın kendi otoritesine dayanarak kanun yaratmasının İslam hukukundan değil, Türk-Moğol devlet geleneğinden kaynaklandığını ifade etmiştir.⁵ Aydın, Osmanlı Devleti'nde eski Türk Devlet geleneği olan kanun ve yasak anlayışının varlığını örfi hukuk karakterinde gösterdiğini, ancak Osmanlı Devleti'nin İslam kamu hukukunda, örfi hukuka dayanarak yaptığı uygulamaların İslam hukukunun cevaz verdiği ölçüde olduğunu ifade etmiştir.⁶

Örfi hukuk, İslam hukukunun düzenlemediği ve müsaade ettiği alanlarda ortaya çıkmakla beraber; düzenlenmesinde Müslüman toplumun çıkarları ve adalet temel hareket noktası olmuştur. İslam hukukuna dayandığı iddiasında olan bir devletin, örfi hukuka dayanan düzenlemeleri ve uygulamaları, meşruiyetini ancak böyle sağlayabilmiştir.⁷ Hind-İran geleneğinin bir sonucu olan adalet çemberi anlayışı, Osmanlı Devleti'ni de etkilemiştir. Bu anlayışa göre, devlet başkanının tebaasını adaletle yönetmesi ve zulümden kaçınması gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nin devlet yapılanması da bu esasa dayanmıştır.⁸ Osmanlı Devleti'ndeki kanun ve kanunnameler de adalet anlayışının bir sonucudur.⁹ Kanunnamelerin oluşturulmasının bir amacı da Osmanlı idarecilerinin tebaaya yönelik keyfî uygulamalarının önüne geçmek ve zulmedilmesini önlemek olmuştur.¹⁰

Teoride Osmanlı Devleti'nin örfi hukuka dayanarak ortaya koyduğu hüküm ve uygulamaların İslam hukukuna uygun olması gerekmektedir. Barkan, bu durumun Osmanlı Devleti'nin örfi hukuk kapsamındaki hüküm ve uygulamalarının İslam hukukuna uydurulması sonucunu ortaya çıkardığını ifade etmiştir.¹¹ Osmanağaoğlu da Osmanlı Hukuku'ndaki örfi hukuk kural ve uygulamalarının her zaman şer'i hukuka

⁴ Halil İnalçık, "Türk İslam Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği", **Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet**, 9. bs., İstanbul, Kronik Kitap, 2019, s. 33-34.

⁵ A.e., s. 42.

⁶ Aydın, a.g.e., s. 22.

⁷ Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih Sultan Mehmed'in Kanunları", **Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar- V**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, s. 195-197.

⁸ İnalçık, **Devlet Kanunu Geleneği**, s. 59.

⁹ Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 68.

¹⁰ A.e., s. 70-71.

¹¹ Barkan, a.g.e., s. XIX

uygun olmadığını; şer’i hukuka uygun olduğuna dair bir ifade bulunsa da bunun içerik yönünden değil, şekil yönünden uygun olabileceği anlamına geldiğini belirtmiştir.¹²

Barkan, nihayetinde devlet başkanlarına tanınmış olan takdir hakkı ve buna bağlı olarak uygulamaların sonucunda bazı esas ve kuralların ortak olmasına rağmen, İslam devletleri içinde farklı uygulamalar ve kuralların ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹³

2.1.2. ÖRFİ HUKUKUN ZİMMİLERİN YÖNETİMİNE ETKİSİ

Osmanlı Devleti, İslam hukukunu tatbik ettiği için egemenlik altına aldığı yerlerde yaşayan gayrimüslim topluluklar, devletin zimmi tebaasını oluşturmuşlardır. Zimmet anlayışı, Kur’an ve Sünnet ile İslam Devletleri’nin zaman içinde benimsedikleri yerel hukuk hükümleri sonucunda, kümülatif bir özellik göstermiştir. Temelinde anlaşma olarak ifade edilmiş olsa da Osmanlı Devleti yönetiminde bir anlaşmadan söz etmek pek mümkün görünmemektedir.¹⁴ Ayrıca zimmet anlayışında ortaya konulan güvence ve kısıtlamalar zaman içinde ve uygulandıkları bölgeye göre değişim gösterdiğinden tek bir zimmet uygulamasından bahsetmek de mümkün görünmemektedir.¹⁵ Zimmet anlayışı, uygulamadaki ve teorideki farklılıklara rağmen, bazı temel ve ortak güvenceleri de ihtiva etmiştir. Osmanlı Devleti’nin egemenliğine sulh yoluyla giren, teslim olan topluluklara ahidnameler verilmiştir. Ahidnameler temelde aynı güvenceleri vermiş, bu güvenceler genelde can, mal, inanç ve ibadethaneler ile ilgili olmuştur.¹⁶

¹² Cihan Osmanağaoğlu, “Klasik Dönemi Bağlamında Osmanlı Devleti’nin Örfi Hukukuna İlişkin Genel Bir Değerlendirme”, **Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, S. 2, 2007, s. 126.

¹³ Barkan, **a.g.e.**, s. XIV-XV.

¹⁴ M. Âkif Aydın, **Osmanlı Hukuku Devlet-i Aliyyenin Temeli**, Ankara, TDV Yayınları, 2020, s. 294; Rossitsa Gradeva, “On Zimmis and Church Buildings: Four Cases From Rumeli”, **War and Peace In Rumeli**, İstanbul, The Isis Press, 2008, s. 179.

¹⁵ Maverdi, **a.g.e.**, s. 276; Braude, Lewis, **a.g.e.**, s. 2-3.

¹⁶ Bu ahdnâmelerden en ünlüsü, Galatalılara verilen ahdnâmedir. İncalcık, 1453 yılında Galatalılara ve 1575’te Antivarlılara verilen ahdnâmelerde çoğunlukla aynı hükümlerin bulunduğunu ifade etmiştir. bkz. Halil İncalcık, “Ahdname, The Pact Granted to the non-Muslims”, **İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihten Sonra İstanbul’un Yeniden İnşası Bilad-ı Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 233-234.

İslam hukukundaki zimmet anlayışı Osmanlı Devleti'ni de etkilemiştir. Nitekim özellikle Rumeli'nde yapılan fetihler sonucunda birçok gayrimüslim topluluk Osmanlı tebaası olmuşlardır. Aydın, İstanbul'un fethi öncesinde gayrimüslim topluluklara yönelik uygulamaların nasıl olduğu ile ilgili kesin veriler bulunmasa da zimmet hukukunun uygulanmadığına yönelik bir kanıt olmadığından zimmet hukukunun tatbik edildiğini ifade etmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin yönetimi ile ilgili en önemli dönüm noktası İstanbul'un fethi sonrasında Fatih Sultan Mehmet'in yaptığı uygulamalar olmuştur.¹⁷

İstanbul'un fethinin ardından Fatih Sultan Mehmed tarafından Rum, Ermeni ve Yahudi zimmi topluluklarına verilmiş olduğu iddia edilen beratlardaki¹⁸ güvenceler, İslam hukukunun ortaya koyduğu hükümlerden oluşmuştur.¹⁹ Fakat Fatih tarafından Rum patriğinin atanmış olması ve Ermeni Patrikliği ve Yahudi Hahambaşılığının kurulmasını, sadece İslam hukuku hükümleri ile açıklamak mümkün görünmemektedir. Bu üç ruhani kurum ile zimmi tebaanın bağlı olduğu inançların İstanbul'da merkezileştirilmesi yoluna gidilmiştir. Bu uygulamaları, örfi hukuk kapsamında değerlendirmek mümkündür.²⁰

İstanbul'un fethedilmesi, Osmanlı Devleti ve Osmanlı tebaası için çok önemli bir dönüm noktası olmuştur. 1204 Latin İstilasası sırasında İstanbul'da yapılan yağma, gösterişli Doğu Roma başkentinde büyük tahribat yaratmıştır. Şehir tekrardan Bizans kontrolüne geçse de 1453'e kadar olan süreçte hiçbir şekilde 1204 öncesi refahına ve zenginliğine kavuşamamıştır. Fatih Sultan Mehmed, devletin yeni başkentinin üstündeki ölü toprağını atmak ve şehri tekrardan refaha kavuşturmak ve bir imparatorluk başkentine dönüştürmek istemiştir. Bunun için daha önceleri de başvurulmuş olan iskan politikası ile devletin her tarafından ve her inançtan tebaa

¹⁷ Aydın, **Hukuk ve Adalet**, s. 61-62.

¹⁸ İstanbul'un fethinin ardından Rum ve Ermeni Patrikleri ile Yahudi Hahambaşısına berat verildiğini, verilen bu üç beratın da İstanbul'da çıkan yangınlarda yandığı iddia edilmiştir. Kenanoğlu, içerdiği hükümler bağlamında bu kadar büyük önemi haiz belgelerin aynı şekilde yok olduktan sonra yenilenmemesinin ve Osmanlı Devleti tarafından kayıt altına alınamamasının mantıklı olmadığını, beratta tanınan güvencelerin sözlü olabileceği ve Galatalılara tanınan güvencelerden farklı olmayacağını ifade etmiştir. bkz. Kenanoğlu, **a.g.e.** s. 101-103.

¹⁹ Aydın, **a.g.e.**, s. 107.

²⁰ İnalçık, **Devlet Kanunu Geleneği**, s. 41.

İstanbul'a getirilmiştir. Nitekim bu yöntem, Fatih'in hayal ettiği başkente dönüşmesinde oldukça önemli bir destek olacaktı. Uygulanan bu iskan politikası ile İstanbul'un canlandırılması amaçlanmıştır.²¹ II. Mehmed'in şehrin canlandırılması için ortaya koyduğu uygulama sadece iskan politikası olmamıştır. İstanbul'a getirilen bu topluluklara ev tahsis edilmesi, kiliselerine müdahale edilmemesi, ticaretin gelişmesi için teşvik verilmesi, Latin Katolik unsurlara karşı devlet içinde bulunan Rum, Ermeni ve Yahudi topluluklarının desteklenmesi İstanbul'un tekrardan ihya edilmesi ve refaha kavuşması için yapılmış uygulamalar sayılabilir. Fatih'in politika ve uygulamaları, hükümdarın hukuk koyma karakteri ile yakından ilgilidir. Çünkü İstanbul'un canlandırılmasında Osmanlı Devleti ve aynı zamanda toplumun faydası amacı güdülmüştür.²² II. Mehmed'in örfi hukuka dayanarak izlediği politikalar, halefi tarafından şer'î hukuka aykırı görülmüştür. Evlerin, kiliselerin Rumlara bırakılması gibi uygulamaları, şeriata aykırı görenler bulunmakla beraber; II. Mehmed ile aynı dönemde yaşayanlar, şehrin ve devletin faydası için örfi hukuka dayanarak bu tarz uygulamaların yapılabileceğini düşünmüşlerdir. İstanbul'un fethini takip eden yüz yıllık süreçte II. Mehmed'in örfi hukuka dayanarak yaptığı bu uygulamalar, şer'î hukuka uydurulmaya çalışılmıştır.²³

Tarihsel bir gerçeklik olarak İstanbul'un anveten fethedilmiş olmasına karşın şehirdeki gayrimüslim ibadethanelerinin önemli bir kısmı kilise olarak kalmıştır. Ayasofya haricindeki kiliselerin önemli bir kısmının camiye çevrilmemesi II. Mehmed'in hoşgörüsü olarak yorumlanmıştır.²⁴ Fakat 15. yüzyıl ve 16. yüzyıllarda İstanbul'un fethinin nasıl gerçekleştiği meselesi, bazı dönemlerde gündeme gelmiştir. Gündeme gelme noktasının merkezinde ise kiliselerin camiye çevrilmesi ile ilgili tartışmalar yer almıştır.²⁵ Kantemir'e göre İstanbul'un surlarından bazılarında gedik

²¹ Halil İnalçık, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers*, C. XXIII-XXIV, 1969-1970, s. 236; Daniel Goffman, *Osmanlı Dünyası ve Avrupa 1300-1700*, Çev. Ülkün Tansel, 4. Bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014, s. 77-79

²² İnalçık, *a.g.e.*, s. 247-249.

²³ *A.e.*, s. 247-248.

²⁴ Nuran Koyuncu, *a.g.e.*, s. 88-89.

²⁵ Ebussuud Efendi'nin verdiği bir fetvada, İstanbul'un fethi sırasında şehirdeki gayrimüslimlerin Fatih Sultan Mehmed'e yardım ettiğini, bu yardım ile ilgili şahitliği 117 ve 130 yaşındaki iki kişi yapmıştır. Gayrimüslimlerin yardım ettiği için kiliselerine dokunulmamıştır. bkz. M. Ertuğrul Düzdağ,

açılması ile şehrin bazı bölgelerinde yaşayan insanlar savaştan vazgeçmiş ve kendi bölgelerini savaştan teslim etmişlerdir. Buna göre şehrin anveten alınan kısımlarında bulunan kiliselerin camiye çevrildiğini; diğer bölgeler anlaşma ile alındığı için kiliselerine dokunulmadığını belirtilmiştir.²⁶ İncılık ise fethin ardından şehirdeki kiliselerin gayrimüslimlerin elinde bırakılmasını örfi hukuk bağlamında değerlendirerek; burada şehrin canlandırılması amacının bulunduğunu ve bu durumun devletin menfaati bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁷

İstanbul'un canlandırılması adına birçok bölgeden farklı dinlere mensup insanlar İstanbul'a getirilmiştir. Şehre gelen topluluklar, İstanbul'un boş yerlerine iskan edilmişlerdir. Bu topluluklar da kendi ibadethaneleri çevresinde yerleşimlerini oluşturmuşlar ve dinî örgütlenmelerini yapmışlardır.²⁸ Bundan dolayı, İstanbul'da zamanla Rum topluluğundan ayrı olarak yoğun Ermeni ve Yahudi nüfus da oluşmuştur. Bu sebeple II. Mehmed, İstanbul'da bu dinlere ait patriklikler ve hahambaşılık makamlarını oluşturmuştur.²⁹

Patrik ve hahambaşılara bazı yetkiler ve imtiyazlar verilmiş olmasına rağmen, bunlar otonomi olarak değerlendirilemez. Patriklik ve hahambaşılık makamına hakemlik ve inanç güvencesi verilmiş olduğu söylenebilir.³⁰ Ercan'a göre, zimmilere tanınan hak ve güvencelerin düzenlenmesi yükselme dönemi ile birlikte olmaktadır. Bunun sebebi ise, İmparatorluk içindeki zimmi nüfusunun ve çeşitliliğin artmasıdır. Bu düzenlemeler, ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmıştır. Kudüs örneğinden yola çıkarak, zimmilere yönelik uygulamalarda Hz. Muhammed ve dört halifenin uygulaması takip

Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, 2. bs., İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983, s. 104.

²⁶ Dimitri Kantemir, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi**, C. I, Çev. Özdemir Çobanoğlu, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 1998, s. 153-154.

²⁷ İncılık, **a.g.e.**, s. 247-248.

²⁸ Halil İncılık, "İstanbul'un Türk-İslâm Şehri Olarak Yeniden İnşası", **İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihten Sonra İstanbul'un Yeniden İnşası Bilad-ı Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 127.

²⁹ Halil İncılık, "1455 İstanbul Tahriri'nde Müslüman Mahalleler", **İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihten Sonra İstanbul'un Yeniden İnşası Bilad-ı Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 227.

³⁰ Evangelia Balta, "Osmanlı Devleti'nde Rum Millet ve Ekonomik Gelişmişlikleri", **Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti**, Ed. Azmi Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 233-234.

edilmiştir.³¹ Nitekim Kudüs Rum ve Ermeni patriklerine verilen beratlarla Hz. Ömer ve diğer Müslüman hükümdarların verdikleri güvenceler nasıl öngörülmüşse bunun devam edeceği belirtilmiştir.³² İstanbul'un fethinin ardından Galata Katoliklerine verilen ahidnamede can ve mallarının korunacağına, kiliselerine dokunulmayacağına ve ibadetlerinin engellenilmeyeceğine dair güvenceler verilmiştir.³³ Bu ahidnameden yola çıkarak Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaasına yönelik olarak yaşam, mal ve inanç konularında güvence verdiğini söyleyebiliriz. Fakat bu ahidnamenin Galata'nın sulhen fethedilmesi kapsamında verildiğini ifade edebiliriz.³⁴ Ancak İstanbul anveten fethedilmiştir. Bu sebeple zimmet anlaşması kapsamında diğer zimmi topluluklar olan Rum, Ermeni ve Yahudi topluluklara can, mal ve inanç güvenceleri tanınmış olsa da otonom³⁵ örgütlenmeye sahip milletbaşlarından bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. II. Mehmed'in gayrimüslimlere yönelik politikalarında diğer dikkat çekici nokta, Ermeni Patrikhanesi'ni kurmasıdır. Ancak sadece iskan politikası ile beraber şehirde ciddi bir Ermeni nüfusunun oluşmasının patrikhane kurulması ihtiyacını ortaya çıkarmayacağı aşıkardır. II. Mehmed'in patrikhaneyi kurmasının yanında iki adet Rum Ortodoks kilisesini Ermeni Patrikliğine tahsis etmesi de ayrıca dikkat çeken uygulamalardan olmuştur.³⁶

2.1.3. OSMANLI DEVLETİ'NDE ZİMMİ TEBAAYA YÖNELİK UYGULAMALAR

Zimmet anlaşması ile İslam Devleti'nin tebaası olan gayrimüslimlerin can, mal, inanç ve ibadethanelerine yönelik güvenceler Osmanlı Devleti uygulamasında da

³¹ Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2001, s. 229.

³² Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 136-137.

³³ Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri-Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri**, C. I, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, 1990, s. 476-477.

³⁴ Halil İnalçık, "1455 Yılı İstanbul ve Galata Tahriri", **İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihten Sonra İstanbul'un Yeniden İnşası Bilad-ı Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 4.

³⁵ Kenanoğlu "Millet Sistemi" ile Osmanlı Devleti içinde bulunan gayrimüslim cemaatlere otonomi verilmesinin Osmanlı devletinin merkezi yapısıyla uyuşmayacağını ifade etmiştir. bkz.Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 53-55.

³⁶ Polonyalı Simeon, **a.g.e.**, s. 120-121.

görülmüştür.³⁷ Cizye vermeyi kabul ederek zimmi statüsünü kabul eden gayrimüslimlerin malları ve canları devletin himayesi altına alınmıştır. Bu himaye ile “Müslümanların lehine olan şeyler zimmilerin lehine, Müslümanların aleyhine olan şeyler zimmilerin de aleyhine” olarak kabul edilmiştir.³⁸ Fakat bu anlayış zimmilerin inanç ve ibadetlerini kapsamamıştır.³⁹ Çünkü zimmilerin yönetimi “Onlara ve din olarak benimsediklerine dokunmamakla emrolunduk.” ilkesi çerçevesinde şekillenmiştir.⁴⁰ Bu bakımdan zimmet anlayışının, gayrimüslimlerin can, mal, inanç ve ibadet esaslarının himaye edilmesi ve bunlara müdahale edilmemesi kapsamında düzenlendiğini ifade edebiliriz.⁴¹

Zimmet anlaşması ile tebaa olmayı kabul eden gayrimüslimler için en önemli yükümlülük cizyedir. Osmanlı Devleti’nde de zimmi tebaadan cizye alınmıştır. Cizye bedeli bazı durumlarda maktu bir bedelken, bazı durumlarda ise her erkek zimmiden kişi başına alınmıştır. Maktu cizye, sulhen fethedilen yerlerde anlaşma şartlarında belirtilen bedelken; ale’r-rüus ise zimminin mali gücüne orantılı olarak ödeyeceği vergidir. Bu vergi zenginlerden 48 dirhem, orta hallilerden 24 dirhem, fakirlerden ise 12 dirhem olarak tahsil edilmiştir.⁴² Paranın değerinin zaman içinde değişmesi ile alınacak olan cizye bedelinde değişiklikler olsa da; uygulamada cizye yükümlüsü sınıflar ve katsayıları aynı kalmıştır.⁴³

Cizye yükümlüsü olup da Osmanlı Devleti tarafından muaf tutulan zimmiler olmuştur. Cizyeden muafiyet, ancak bir hizmet karşılığında olmaktadır. Bu hizmet ise genellikle askerî hizmetler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴

³⁷ Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 294.

³⁸ İbrahim Halebî, **İslam Fıkhı Yeni Mülteka Tercümesi**, Çev. Hüsameddin Vanlıoğlu, İstanbul, Yasin Yayinevi, 2007, s. 465-466.

³⁹ Molla Hüsrev, **Kaynaklarıyla Büyük İslam Fıkhı Gürer ve Dürer Tercümesi**, Çev. Arif Erken, Haz. Ahmet Davutoğlu, C. II, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979, s. 8.

⁴⁰ Aydın, **Hukuk ve Adalet**, s. 60;

⁴¹ Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 294-295.

⁴² Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 445.

⁴³ Ercan, **a.g.e.**, s. 253.

⁴⁴ **A.e.**, s. 257-258.

Molla Hüsrev, münzevi bir hayat yaşayan ve herhangi bir işte çalışmayıp geliri olmayan zimmi din adamlarının cizye yükümlüsü olmadığını ifade etmiştir.⁴⁵ Fakat Osmanlı Devleti'nde din adamlarının cizyeden muaf tutulduğuna dair bir uygulama bulunmamaktadır. Patrik gibi üst düzey din adamları, kendilerine verilen güvenceler bağlamında cizyeden muaf olsalar da genel olarak din adamları, cizye yükümlüsü olmuşlardır.⁴⁶ Ercan, İstanbul'un fethiyle beraber din adamlarına cizyeden muafiyet tanındığını ancak bu muafiyetin daha sonrasında din adamları tarafından kötü kullanıldığı için kapsamın daraltıldığını; çalışarak para kazanan din adamlarının cizyeden muaf tutulmadığını ifade etmiştir.⁴⁷

Cizye tahsildarları, cizye yükümlüsü olup da ödemeyen zimmilere bazen kuvvet uygulamış, cizyelerini ödemeleri için zorlamışlardır. Fakat Osmanlı Devleti yönetimi, cizyenin toplanması sırasında zimmi tebaaya zulmedilmemesi gerektiğini de emretmiştir.⁴⁸ Osmanlı Devleti tarafından cizye yükümlülerinden fazla bedel tahsil edilmesi veya cizye verebilecek durumda olmayan ancak cizye yükümlüsü gibi muamele edilmesi gibi uygulamalar önlenmeye çalışılmış, bazı görevliler de cezalandırılmıştır.⁴⁹

Lewis'e göre, hükümdarlar zimmi tebaalarına yönelik kamusal alanlarda bazı kısıtlamalar uygulamışlardır. Bu kısıtlamaların sıkı bir şekilde uygulanması, hükümdarın dindarlığı veya devletin içinde bulunduğu olumsuz koşullarla ilgilidir. Fakat kısıtlamaların katı bir şekilde uygulanması İslam hukukuna bir aykırılık teşkil etmemiştir. Katı uygulamalar genelde kıyafet, konut ve ibadethanelere yönelik olmuştur.⁵⁰ Osmanlı Devleti'nde de zimmilere yönelik kamusal kısıtlamalar bulunmaktaydı. Hristiyanların Müslümanlar gibi giyinmesi ve ata binmesi yasaklanmıştır. Bu kısıtlamalar ve yasaklar, her zaman uygulanmamakla beraber uygulanması bazı dönemlerde gündeme gelmiştir.⁵¹ Kıyafetlere yönelik kısıtlamalar,

⁴⁵ Molla Hüsrev, **a.g.e.**, s. 38.

⁴⁶ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 454-455.

⁴⁷ Ercan, **a.g.e.**, s. 259.

⁴⁸ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 451-453.

⁴⁹ **A.e.**, s. 452-453.

⁵⁰ Lewis, **a.g.e.**, s. 95-96.

⁵¹ Ahmet Refik, **Hicri On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100)**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931, s. 52.

kıyafetin kumaşı, kumaş kalitesi ve renk olarak düzenlenmiştir.⁵² Kıyafet konusunda kısıtlamaların temel sebebi ise Müslüman ve gayrimüslimin birbirine benzemesini önlemektir.⁵³ Bazen bu kısıtlamaların varlığı, Müslüman toplumda da karşılığı olmuştur. Müslümanlar tarafından Yahudi tebaa kafasına takye (kipa) taktığı için Müslümana benzediği ileri sürülmüştür. Fakat Yahudi tebaanın kafasına taktığı takye inançlarının bir emri olduğu için Müslüman halk tarafından onlara herhangi bir müdahalede bulunulmasının engellenmesi emredilmiştir.⁵⁴

Zimmilerin ata binmesi ve silah taşınması caiz değildir.⁵⁵ Tavernier, bir gayrimüslim olarak Osmanlı Devleti topraklarında sadece İstanbul, İzmir ve Halep'te rahat bir şekilde ata binebildiklerini ifade etmiştir.⁵⁶ Bozkurt, 1776 tarihli bir fermanla zimmilerin ata binmelerinin yasaklandığını ancak zimmi din adamlarının tehlikeli bölgelerden geçerken at kullanmalarına izin verildiğini ifade etmiştir.⁵⁷

Zimmi tebaaya yönelik kamusal alandaki diğer bir kısıtlama, konutlara yöneliktir. Müslümanların zimmilere ev satıp satmamalarıyla ilgili net bir hüküm bulunmazken özellikle şehir içinde zimmilerin satın aldığı konut sayısında ciddi bir artışın varlığı durumunda zimmiler tarafından satın alınan konutların Müslümanlara satılması sağlanır.⁵⁸ Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim toplulukların Mekke, Medine ve Eyüp Sultan Türbesi'nin⁵⁹ çevresi haricinde ikamet etmeleri bakımından herhangi bir yasak bulunmamaktadır.⁶⁰ İkametgah alanında büyük kısıtlamaların olmaması Müslüman ve gayrimüslim toplulukların birlikte yaşadıkları karışık yerleşim yerleri ortaya çıkarmıştır. Ancak yine de Osmanlı Devleti'ndeki zimmi topluluklar şehrin

⁵² Yavuz Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman Olmayan Toplulukların Giyim, Konut ve Davranış Hukuku", **Toplu Eserler:2 Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 268.

⁵³ Bozkurt, gayrimüslimin Müslümana benzemesini engellenmeye çalışılmasının tek amaç olmadığını; bazı zamanlarda kumaş fiyatlarındaki artıştan dolayı ekonomik sebeplerle de kıyafetlere yönelik kısıtlama yoluna gidildiğini ifade etmiştir. Bkz. Bozkurt, **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında**, s. 20.

⁵⁴ Ahmet Refik, **a.g.e.**, s. 20.

⁵⁵ Molla Hüsrev, **a.g.e.**, s. 39; Halebi, **a.g.e.**, s. 514-515.

⁵⁶ Jean Baptiste Tavernier, **Tavernier Seyahatnamesi**, 3. Bs. Çev. Teoman Tunçdoğan, Ed. Stefanos Yerasimos, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017, s. 178.

⁵⁷ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 20.

⁵⁸ Molla Hüsrev, **a.g.e.**, s. 39.

⁵⁹ 1581 tarihli Ferman ile gayrimüslimlerin Eyüp Sultan Türbesi çevresinde oturmaları yasaklanmıştır. bkz. Bozkurt, **a.g.e.**, s.18.

⁶⁰ Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler**, s. 175.

belirli bölgelerinde kendi inançlarından insanlarla beraber yaşamayı tercih etmişlerdir.⁶¹ Bozkurt, Müslüman ve zimmi toplulukların karışık yerleşim yerleri oluşturmalarının hoş karşılanmadığını ifade etmiştir.⁶² Bazı durumların varlığında Müslüman toplumun hassasiyeti ve çıkarları zimmi topluluklara yönelik müdahalelerin oluşmasına sebep olmuştur. Bir mahallede yaşayan Müslüman nüfusun azalması ve gayrimüslim nüfusun artması sonucunda cami veya mescit cemaatinin azalması veya hiç kalmaması durumunda, o mahallede yaşayan gayrimüslimlere ev satılmaması veya gayrimüslimlerin ellerinde bulunan konutların Müslümanlara satılması emredilmiştir.⁶³ Başka bir olayda ise zimmi tebaanın arasında çıkan tartışma ve kavgaların, mescitte ibadet eden ve mescit çevresinde yaşayan Müslüman toplumu rahatsız ettiği için zimmi tebaanın işyerlerinin yıkılması emredilmiştir.⁶⁴

Yer ve bölge olarak zimmi tebaaya yönelik yasakların az olması, konutlarına yönelik kısıtlamaların olmadığını anlamına gelmemelidir. Zimmi tebaanın evlerinin, Müslümanların evlerine göre daha alçak inşa edilmesi⁶⁵ ve zimmi evlerinin siyaha boyanması; Müslümanların evlerinin ise siyaha boyanmaması emredilmiştir.⁶⁶

Zimmilere yönelik kamusal alandaki kısıtlamaların her zaman uygulandığı söylenemeyecektir. Kısıtlamalara ilişkin politika ve uygulamalar, zaman ve mekana göre değişiklik göstermiştir.⁶⁷ Bu kısıtlamalar, İslam devleti ve zimmiler arasında ilişkinin sınırlarını belirlemiştir. Bu sebeple, devlet ve zimmi tebaa arasındaki ilişki değişiklik gösterdikçe uygulamalar da değişmiştir.⁶⁸

Zimmilerin inançları bakımından içki içilmesini yasaklamadığı için Osmanlı Devleti uygulamasında da içki içen zimmiye had cezası uygulanmamıştır. İçki sebebiyle kamu düzeni bozma gibi fiillerde bulunulduğunda bu fiiller taziren

⁶¹ Halil Cin, Gül Akyılmaz, **Türk Hukuk Tarihi**, 9. bs., Konya, Sayram Yayınları, 2017, s. 208-209.

⁶² Bozkurt, **a.g.e.**, s. 18.

⁶³ Ahmet Refik, **Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)**, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1988, 30-31; Aydın, **Osmanlı hukuku**, s. 318-319.

⁶⁴ Ercan, **Giyim, Konut, Davranış Hukuku**, s. 272.

⁶⁵ Ahmed Refik, **On İkinci Asır**, s. 83; Gülnihal Bozkurt, “Türk Hukuk Tarihinde Azınlıklar”, **AÜHFD**, 1993, C. XLIII, S. 1, s. 51.

⁶⁶ Bozkurt, **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında**, s. 19; Cin, Akyılmaz, **a.g.e.**, s. 209.

⁶⁷ Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 179

⁶⁸ **A.e.**, s. 180.

cezalandırılmıştır.⁶⁹ Şarap ve domuz gibi İslam inancı tarafından haram olarak kabul edilmiş olan malların zimmiler tarafından ticaretinin yapılması serbest bırakılmış⁷⁰, hukuki menfaatleri doğrultusunda çıkan uyuşmazlıkların dava konusu yapılmasına izin verilmiştir.⁷¹

Din kavramı, içinde sadece inançla ilgili esasları barındırmaz. Din aynı zamanda dünyevi ilişkileri düzenleyen esaslara da sahiptir. Bu sebeple din kişinin cemaati ve toplumla ilişkilerini düzenleyen kuralları da ihtiva etmektedir. İslam ve Osmanlı hukuku, zimmi tebaasının ahval-i şahsiyesini düzenleyen dinî hükümlerde onlara “muhtariyet” tanımıştır.⁷² Ahval-i şahsiyeleri ile ilgili zimmi tebaaya verilen bu izin devletin hoşgörüsü veya müsamahası olarak ifade edilse de zimmilerin kendi inançları ile bırakılması ve dokunulmaması anlayışının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷³

Zimmi tebaa ahval-i şahsiye konularında kendi dinî kurumlarına yargılama için başvurabilirdi. Fakat dinî kurumun verdiği kararların uygulanması ihtiyaridir. Bu sebeple bu dinî yargılamalar, bir mahkemeden daha çok hakem heyeti görevi görmektedir.⁷⁴ Osmanlı Devleti de dinî makamların yaptığı yargılamalarda çıkan kararların infazına yardımcı olabilirdi. Çünkü zimmi dinî kurumların verdikleri kararlar ihtiyari olmakla beraber infaz yetkisi de oldukça sınırlıydı.⁷⁵ Zimmi tebaa aralarındaki hukuki uyuşmazlığın çözümü için Osmanlı kadısına da başvurabilirdi. Müslüman ve zimmi tebaa arasındaki hukuki uyuşmazlık ise şeriyeye mahkemelerinde görülmüştür. Fakat taraflardan birinin Müslüman olduğu davalarda gayrimüslimlerin aleyhe şahitliği yasaklanmıştır.⁷⁶

⁶⁹ Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 315.

⁷⁰ Cin-Akyılmaz, **a.g.e.**, s. 199.

⁷¹ Aydın, **Osmanlı hukuku**, s. 315.

⁷² **A.e.**, s. 296.

⁷³ Ekrem Buğra Ekinci, **Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk**, İstanbul, Arı, 2008, s. 318. Evlenme, boşanma ve miras ilgilendiren konularda zimmi tebaa kendi inançlarının belirttiği esaslar doğrultusunda hareket edebilirler. Ancak miras hukuku noktasında bir istisna bulunmaktadır. Zimmi bir kadınla evli olan müslüman erkek vefat ettikten sonra karısının mirastan pay alması yasaktır. Aynı şekilde müslüman erkek de zimmi karısına mirasçı olamaz. Bkz. Cin-Akyılmaz, **a.g.e.**, s. 197-198.

⁷⁴ Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 295.

⁷⁵ Ekinci, **a.g.e.**, s. 318.

⁷⁶ Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihinde Azınlıklar**, s. 51.; Cin-Akyılmaz, **a.g.e.**, s. 200.

2.1.4. OSMANLI DEVLETİ UYGULAMASINDA ZİMMET ANLAŞMASIYLA TANINAN GÜVENCELERE MÜDAHALELER

Zimmet anlaşması ile gayrimüslimlerin can, mal, inanç ve ibadethanelerine yönelik güvenceler tanınmıştır. Bu güvenceler, modern anlamdaki “hak” ve “özgürlük” kavramları ile ifade edilmeye çalışılmıştır.⁷⁷ Ancak Osmanlı Devleti bir İslam Devleti’dir ve İslam hukukunu uygulamıştır. İslam hukukunda hakkın kaynağı Allah olmakla beraber bir hakka sahip olunabilmesi ancak yükümlülük karşılığında olacaktır.⁷⁸ İslam hukuku kapsamında bir hakka sahip olunduğunda bu hak devlete ve insanlara karşı ileri sürülebilir.⁷⁹

Bir hukuk sisteminde “hak” ve “özgürlük” kavramlarından bahsedebilmek için o toplumda, toplumu oluşturan bütün bireylerin eşit olması gerekmektedir. Ancak böyle bir eşitliğin var olmaması durumunda, “hak” ve “özgürlük” kavramlarından bahsetmek mümkün olmayacaktır. İslamiyet’te Müslüman ve gayrimüslim arasında ayırım bulunmasına rağmen, İslam hukukunda eşitliğin var olduğunu ileri süren görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlere göre, zimminin yükümlülüklerinin az olması, sahip oldukları hakların da az olmasını ortaya çıkaracaktır. Bu durumu da eşitlik fikrinin başka bir görünüşü olarak ifade etmişlerdir.⁸⁰ Ercan, kıyafet konusundaki kısıtlamalarda zimmi tebaanın Müslümanlar gibi giyinmesi yasaklanmışken; Müslümanların da gayrimüslimler gibi giyinmesinin de yasaklanmış olmasını⁸¹ ve cizyenin zimmilerden alınırken; zekatın da Müslümanlardan alınmasını eşitlik içinde görmektedir.⁸² Ekinci ise, İslam hukukunda eşitlik kavramının bir önemi olmadığını, önemli olanın adaletle muamele edilmesi ve hakkın yerine getirilmesi olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Eşitliğin var olduğu görüşünü ileri süren görüşler ve Ekinci, temelinde

⁷⁷ Ahmed Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı Kamu Hukuku*, C. I, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2011, s. 136-137.

⁷⁸ Hasan Tahsin Fendoğlu, *Hukuk Tarihimizde Temel Haklar*, Konya, Mimoza Yayınları, 1994, 61; Ekinci, *a.g.e.*, s. 195.

⁷⁹ Ekinci, *a.g.e.*, 195.

⁸⁰ Fendoğlu, *a.g.e.*, s. 61; Armağan, *a.g.e.*, s. 51; Ercan, *a.g.e.*, s. 252.

⁸¹ Ercan, *Giyim, Konut ve Davranış Hukuku*, s. 265-267.

⁸² Ercan, *a.g.e.*, s. 252.

⁸³ Ekinci, *a.g.e.*, s. 195.

benzer görüşleri paylaşmaktadır. Bütün insanların eşit doğduğunu ve olduğunu ileri sürmek yerine; eşitlik kavramını gayrimüslimlerin uygulamadaki yükümlülükleri kapsamında ifade etmeye çalışmışlardır. Burada eşitlik olarak ifade ettikleri kavram, adalet anlayışının bir yansımasıdır. Zimmet sisteminin temelinde Müslümanın üstünlüğünün var olması, Müslüman-gayrimüslim arasındaki ayrım bulunması ve İslam hukukunda köleliğin düzenlenmiş olduğundan hareketle eşitlikten bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Eldem ise Osmanlı hukuk sisteminde eşitliğin bulunmadığı görüşündedir. Eldem, cizyenin ödenmesi, gayrimüslim erkeğin Müslüman kadınla evlenmesinin yasak olması ve gayrimüslimin Müslüman aleyhine tanıklığının kabul edilmemesi uygulamaları üzerinden Osmanlı hukuk sisteminde Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki ayrımın somut örnekleri olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁴ İslam hukuku, zimmi tebaasına çeşitli kısıtlamalar ve yasaklar öngörmüşken aynı zamanda belirli güvenceler ve imtiyazlar da tanımıştır. Müslüman ve gayrimüslim arasındaki ayrım, İslam hukuku tarafından düzenlenmişken; devlet idarecileri güvence ve imtiyazlar dahilinde adaleti sağlamakla yükümlüdür. Çünkü adaletin sağlanması yöneticiler için bir yükümlülük olmakla beraber gayrimüslimler için öngörülmüş olan sistemin devamı için de büyük bir önem arz etmiştir.⁸⁵

Akgündüz, zimmilere din ve vicdan hürriyetinin tanındığını ifade etmiştir. Ancak bu hürriyetin bir istisnası olarak mürtedlere yaşam hakkı tanınmadığını belirtmiştir.⁸⁶ Ekinci, zimmilere inanç konusunda bir zorlama ve baskı bulunmadığını ancak ibadet ve ayin konusunda aynı serbestlikten bahsetmenin mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Çünkü zimmi tebaanın ibadet ve ayinleri kamusal düzeni bozmamalı ve Müslüman toplumunda bir rahatsızlık ortaya çıkarmamalıdır.⁸⁷

Zimmi topluluklara verilen güvencelerin ihlali oluşturarak iki uygulamadan bahsetmek gerekir. Birinci uygulama, gayrimüslim ibadethanelerinin fetihten çok

⁸⁴ Edhem Eldem, **Mitler Gerçekler ve Yöntem Osmanlı Tarihinde Aklıma Takılanlar**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2021, s. 287.

⁸⁵ **A.e.**, s. 289, 295.

⁸⁶ Akgündüz, **a.g.e.**, s. 137.

⁸⁷ Ekinci, **a.g.e.**, s. 197.

sonra camiye dönüştürülmesidir. Osmanlı Devleti uygulamasında bir şehir fethedildiğinde gayrimüslimlerin kullanımına bırakılan kiliselerin ve sinagogların daha sonrasında camiye dönüştürüldüğü birçok örnek mevcuttur. Oysa şehir fethedildiğinde gayrimüslimlere tanınan güvenceler bağlamında ibadethanelerine fetihten zaman geçtikten sonra da dokunulmaması gerekmektedir. Fakat gayrimüslimlerin ibadethaneleri, camiye dönüştürülmüştür. Camiye dönüştürülmenin temelinde ise Müslüman toplumunun ibadethane ihtiyacı en önemli gerekçelerden biri olmuştur. Aydın da Osmanlı uygulamasında kiliselerin camiye dönüştürüldüğü ancak bu dönüştürmede tercih edilen kiliselerin cemaati kalmamış kiliseler olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

Dönüştürülen gayrimüslim ibadethanelerin bulunduğu şehirlerin yapısını da burada göz önüne almak gerekmektedir. İstanbul ve Selanik gibi şehirlerde bulunan kiliselerin bir kısmı fethedildikten sonra şehirde zimmi toplumun kullanımına bırakılmıştır. Fakat bu fetihlerden bir süre sonra buradaki kiliseler zaman içinde camiye dönüştürülmüştür. Bu iki şehrin kent yapısından dolayı nüfus artışı ve yapılaşma sur içinde gerçekleşmiştir.⁸⁹ Bu durumda bu iki şehirde nüfus, sur içinde artmaya devam etmiştir. Müslümanların sur içinde varlığı ve nüfusun artışı, mahallelerin dönüşümü ve ibadethane ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. İslam Devleti'nin en önemli görevlerinden biri olan Müslüman toplumun ihtiyaçlarını karşılama noktasında kiliseler camiye dönüştürülmüş olabilir. Oysa fethedilen yerlerdeki halka verilen güvencelerde, ibadethanelerine dokunulmayacağına ifade edilmiş olmasına rağmen; sonrasında camiye dönüştürülmesi zimmet anlaşmasına aykırılık teşkil etmez mi? İslam Hukuku'na göre Müslüman toplumun faydası için yapılan bir uygulama, zimmet anlayışına aykırılık teşkil etmeyecektir. Nitekim zimmet anlaşmasının temelinde ayrımcılık ve Müslüman toplumun üstünlüğü ve faydası oldukça önemli bir yer tutmaktadır.

Dikkat edilmesi gereken diğer konu da fethedilen yerlerdeki gayrimüslim ibadethanelerinin camiye dönüştürülmeden, yerel halkın kullanımına bırakılmasının

⁸⁸ Aydın, **Osmanlı Hukuku**, s. 302-303.

⁸⁹ Phokion Kotzageorgis, "Christians and Muslims in an Ottoman City: The Formation of the Society of Early Ottoman Thessaloniki", **Etudes Balkaniques**, C. LIV, S. 3, 2018, s. 432.

padişahın takdirinde olmasıdır. Özellikle anveten fetihle, fethedilen yerlerde bulunan gayrimüslim ibadethanelerinin nasıl kullanılacağı padişahın takdirindedir. Padişah isterse camiye veya meskene dönüştürebilir, isterse ibadethane olarak kullanılmasına izin verebilir. II. Murad, Selanik'in fethinin ardından kiliselerin Ortodoks toplum tarafından kullanılmasına izin vermiştir.⁹⁰ II. Mehmed de İstanbul'u fethettikten sonra, şehirde bulunan Rumların bazı kiliselerini camiye dönüştürmemiştir.⁹¹ Ancak bu iki şehirde bulunan birçok kilise 15. yüzyılın sonlarından 16. yüzyılın sonlarına kadar geçen süreçte camiye dönüştürülmüştür. Bu kiliseler fethedildiği dönemin yöneticisi tarafından camiye dönüştürülmemesine rağmen haleflerinin aksi yönde uygulamalarda bulunması da zimmet anlayışında tanınan güvencelerin tek taraflı olduklarını ve istenilen zamanda kaldırabileceğini ve ihlal edilebileceğini göstermektedir. İstanbul'daki Pammakaristos Kilisesi, patriklik kilisesi olarak zimmi tebaa tarafından kullanılırken; kilise çevresindeki Müslüman nüfusun artması ve buna bağlı cami ihtiyacının ortaya çıkmasıyla beraber Fethiye Camii'ne dönüştürülmüştür.⁹²

Devşirme sistemi de zimmet anlaşmasına aykırı olan uygulamalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Uzunçarşılı'ya göre devşirme sistemi uygulaması ne eski Türk devletlerinde, ne de İslam hukuk ve devlet sisteminde bulunmaktadır.⁹³ Osmanlı Devleti ilk dönemlerinde sınırların genişlemesi ve fetihlerin devamı için savaşacak askere ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaç, savaşta ele geçirilen erkek esirlerin beşte birinin Osmanlı ordusuna verilmesiyle halledilmeye çalışılmıştır. Savaşta ele geçirilen esirlerin beşte birinin Osmanlı Devleti'ne verilmesi pençik sistemi olarak isimlendirilmiştir.⁹⁴ I. Bayezid döneminden sonra Osmanlı Devleti'nde fetihlerin durması ve o zamana kadar Osmanlı Devleti tarafından egemenlik altına alınan birçok bölgede egemenliğin kaybedilmesiyle beraber, Osmanlı ordusunun asker ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyacının karşılanması için zimmi ailelerin yaşları uygun çocuklarından bir tanesinin Osmanlı ordusuna alınmasına karar verilmiştir. Bu sistem

⁹⁰Machiel Kiel, "Notes on the History of the Some Turkish Monuments in Thessaloniki their Founders", **Studies on the Ottoman Architecture of Balkans**, Hampshire/Vermont Variorum, 1990, s. 128.

⁹¹ İnalçık, **The Policy of Mehmed II**, s. 248.

⁹² Greene, **a.g.e.**, s. 78.

⁹³ İ. Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları-I Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı**, 3. Bs, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 13.

⁹⁴**A.e.**, s. 6-7.

devşirme sistemi olarak adlandırılmıştır.⁹⁵ Bu sistem dahilinde Rumeli ve Anadolu köylerindeki zimmi tebaanın sekiz ile yirmi yaşları arasındaki çocukları⁹⁶ alınmıştır. Alınan bu çocuklar Müslüman yapılmış, bunlara başta askerî alanda olmak üzere Osmanlı devlet kademesindeki birçok alanda eğitilmiş ve görev verilmiştir.⁹⁷ Bu kişiler devlet idaresinde önemli makamlara gelseler de padişahın kullarıydılar⁹⁸. Bu sebeple köle oldukları ileri sürülmüştür.⁹⁹ Devşirmenin, padişahın kulları olarak ifade edilmesi, onların İslam hukuku bağlamında köle oldukları sonucunu çıkarmayacaktır. İslam hukukunda köleliğin kaynağı ve kölenin hak ve fiil ehliyetleri göz önüne alındığında, devşirme sistemi ile devletin birçok bürokratik makamında görev alan devşirmelerin İslam hukukunda belirtilen hukuki statüden farklı olduğu görülecektir. Bu sebeple devşirmelerden köle olarak bahsetmek mümkün görünmese de Osmanlı hukuk yapısı içinde sui generis bir uygulama olduğu ifade edilebilir.¹⁰⁰ Özcan da kul olarak ifade edilmiş olmalarının köle statüsünde oldukları anlamına gelmeyeceğini, nihayetinde bunların ailesi hür zimmi tebaanın çocukları olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹

Zimmi tebaanın çocuklarının Müslüman yapılması, zimmet anlayışına uygun görünmemektedir. Şöyle ki, zimmet anlaşması kavramı, zimmi toplulukların inançlarına müdahale etmeme güvencesi tanımaktadır. Bu güvence, sadece zimmileri değil; zimmilerin çocuklarının da dahil olması zimmet anlaşmasının doğal bir sonucudur.¹⁰² Bu kapsamda zimmi tebaa, kendi inançları ve istekleri doğrultusunda

⁹⁵ Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 13, 17.

⁹⁶ Godfrey'e göre, çocukların şehirlerden değil de köylerden toplanmasının sebebi şehirlerdeki zanaat ve ticarete gayrimüslimlere olan ihtiyaçtı. Köylerden alınacak çocukların tespitinde çocukların yetenekli ve zeki olmasının yanı sıra köylerdeki tarıma engel olunmaması adına birden çok çocuğa sahip ailelerden bir çocuk ve her köyden belirli bir oran dahilinde çocuk alınmıştır. Çocuklarını vermek istemeyen aileler ise erken yaşta çocuklarını evlendirmişlerdir. Bkz. Godfrey Goodwin, **Yeniçeriler**, Çev. Derin Türkömer, 3. Bs., İstanbul, Doğan Egmont Yayıncılık, 2008 s. 53-54. Gerlach da bazı gayrimüslim ailelerin, çocuklarını devşirme uygulamasından kaçırabilmek için küçük yaşlarda evlendirdiklerini ifade etmiştir. Bkz. Stephan Gerlach, **Türkiye Günlüğü (1577-1578)**, C. II, Çev. Türki Noyan, Ed. Kemal Beydilli, 3. Bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2019, s. 529

⁹⁷ Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 14-15.

⁹⁸ Gerlach, Sokullu Mehmed Paşa ve Fransız elçisi arasında geçen bir diyalogda Fransız elçisinin Sokullu Mehmed Paşa'ya hitaben köle olduğunu, kendisinin de bir soylu olduğunu söylediğini aktarıyor. bkz. Gerlach, **Türkiye Günlüğü (1573-1576)**, C. I, s. 167-168.

⁹⁹ Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu, Gülnihal Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihi**, 20. bs. Ankara, Turhan Kitabevi, 2018, s. 195; Godfrey, **a.g.e.**, s. 42-43.

¹⁰⁰ Mahmud Esad Kalıpçı, **Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Müsadere Kurumu**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 105-107.

¹⁰¹ Abdülkadir Özcan, "Devşirme", **DİA**, C. IX, 1994, s. 256.

¹⁰² Üçok, Mumcu, Bozkurt, **a.g.e.**, s. 194.

çocuğunu yetiştirme güvencesine sahiptir. Zimmet anlaşması, zimminin inancını yaşaması ve devam ettirmesini güvence altına almışken; zimmi çocuğunun ailesinin elinden alındığı takdirde, bu inancın gelecek nesillere aktarılmasına da müdahale edilmiş olacaktır.

Ailesinin elinden alınan zimmi çocuğunun Müslüman yapılması da zimmet anlaşması kapsamında verilen güvencelerin ikinci ihlali oluşturmuştur. Zorla din değiştirilmesi ise Kur'an tarafından yasaklanmıştır. Zimmiye tanınan en önemli güvencelerinden biri de inancına dokunulmamasıdır. Devşirme uygulaması ile beraber, küçük yaşlarda çocukların zimmi ailelerinden alınıp Müslüman yapılması, bu güvencenin ihlali oluşturmuştur.

Koçu, devşirme sistemi ile beraber yeniçeri ocağının kurulmasının sebebinin merkezî idareyi korumak ve güçlendirmek adına ihtiyaç duyulan sürekli askerî güce sahip olarak ifade etmektedir.¹⁰³ İslam hukuku uyarınca “hak ve özgürlükler” ancak maslahat ve kamu yararı kapsamında sınırlandırılabilecektir.¹⁰⁴ Padişahın ve devletin ihtiyacı doğrultusunda böyle bir uygulamaya gidilmiş olmasını, İslam devletinin ve toplumunun maslahatı içerisinde değerlendirilebilme ihtimali olsa da mezkur uygulama, Kur'an ve sünnette belirtilen hükümlere net bir aykırılık oluşturmuştur. Bu sebeple devletin ve toplumun faydasının, devşirme uygulamasını hukuka uygun hale getiremeyeceği kanaatindeyim.

Zimmi tebaaya tanınmış güvencelere müdahale noktasında onların başvurabileceği bir mekanizma var mıdır? Adalet anlayışı bağlamında reaya sorunları, haksızlıkları, kötülükleri padişaha şikayet ederek adaletin tesis edilmesini istemişlerdir.¹⁰⁵ Osmanlı uygulamasında da zimmi tebaa, Osmanlı idarecilerinin ve zimmi din adamlarının zimmet anlaşmasına aykırı olarak müdahalede bulunması durumunda şikayet yoluna başvurmuşlardır. Şikayet yolu ile Osmanlı idarecileri tarafından zimmi tebaanın güvencelerine müdahale edilmesinin önlenmesi

¹⁰³ Reşat Ekrem Koçu, **Yeniçeriler**, 2. Bs., İstanbul, Doğan Kitapçılık, 2004, s. 15-17.

¹⁰⁴ Fendoğlu, **a.g.e.**, s. 132-133.

¹⁰⁵ Halil İnalçık, “Şikayet Hakkı: ‘Arz-i hal ve ‘Arz-i Mahzar’lar”, **Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet**, 9. Bs., İstanbul, Kronik Kitap, 2019, s. 63.

amaçlanmıştır.¹⁰⁶ Haksızlığa veya bir zarara uğramış zimmi reaya ve toplulukları, adaletin sağlanması, zararın giderilmesi ve haksızlığın ortadan kaldırılması için başvurmuşlardır.¹⁰⁷ Zimmi tebaa sadece Osmanlı idarecilerinin zulmünden ve müdahalesinden değil, aynı zamanda bağlı oldukları dinin, din adamlarının da zulmünden korunmaya yönelik başvurularda da bulunmuşlardır.¹⁰⁸ Şikayet mekanizmasının yanında tebaanın devlet başkanına direnme hakkı bulunmaktadır. İslam hukukunda devlet başkanının kötü yönetimi ve tebaasına zulmetmesi durumunda tebaanın direnme hakkı bulunmaktadır. Ancak bu direnme hakkı, iç karışıklıklara ve fitneye yol açmamalıdır.¹⁰⁹ Görüldüğü üzere güvencelere dair tanınan koruma mekanizmaları çok güçlü değildir. Özellikle padişahın bir müdahalesi durumunda bir koruma mekanizmasından bahsetmek pek de mümkün görünmemektedir. İslam'ın öngördüğü düzenin oluşturulması ve Müslümanların korunması noktasında devlet başkanının rolü oldukça önemlidir.¹¹⁰ Bundan dolayı devlet başkanını sınırlandıracak güçlü bir mekanizma bulunmamaktadır. Zimmet anlaşması ile tanınan güvenceler, Kur'an ve sünnet kaynaklı olduğu için dünyevi bir koruma da öngörmemiştir. İncılık, zimmi topluluklara verilen güvencelerin tek taraflı olduğunu ve bu güvencelerin devamına yönelik takdir hakkının padişahta olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹ Osmanlı Devleti'ndeki zimmi tebaanın hak ve özgürlüklere sahip olduğunu ileri süren görüşler olsa da; İslam toplum düzeninde gayrimüslimlerin alt sınıf olarak kabul edilmesi, bu sebeple Müslüman toplumun faydası ve hassasiyetleri ön planda tutularak zimmet anlaşmasındaki güvencelere aykırı uygulamaların varlığı,

¹⁰⁶ Kiliselerini tamir etmek isteyen zimmi tebaa, ehl-i örfün tamir sırasında müdahalesinin engellenmesi; evlerinde kutsal kitapları okudukları için ehl-i örf tarafından vergi talep edilmesinin önlenmesi için şikayette bulunmuşlardır. Divan-ı Hümayundan da anılan zimmilere müdahale edilmemesi ve müdahalenin varlığı durumunda bunun engellenmesi hakkında emir çıkmıştır. Bkz. Murat Tuğluca, **Osmanlı Devlet-Toplum İlişkisinde Şikayet Mekanizması ve İşleyiş Biçimi**, 2. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, s. 253-254.

¹⁰⁷ İncılık, **a.g.e.**, s. 66-67.

¹⁰⁸ Rum Patrikliğinin ve ona bağlı din adamlarının, bölge halklarından belirlenenden daha fazla para toplaması durumunda patrikliğe bağlı cemaate zulmedilmesi durumu ortaya çıktığından bu tarz uygulama ve fiillerin engellenmesi emredilmiştir. Bu emir hem zulmedilmemesi hem kadimden gelen uygulamaya aykırı davranılmaması gibi iki önemli husus ihtiva etmektedir. Bkz. Ahmet Refik, **Türk İdaresinde Bulgaristan (973-1255)**, 2. Bs., İstanbul, Enderun Kitabevi, 1989, s. 28.

¹⁰⁹ Fendoğlu, **a.g.e.**, s. 135-136.

¹¹⁰ Halil İncılık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", **Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet**, 9. Bs., İstanbul, Kronik Kitap, 2019, s. 59.

¹¹¹ Halil İncılık, "Ottoman-Galata", **İstanbul Tarihi Araştırmaları-Fetihten Sonra İstanbul'un Yeniden İnşası Bilâd-i Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 291.

zimmilere yönelik özellikle kamusal alandaki kısıtlama ve yasakların öngörülebilir olmaması, güvencelerin tek taraflı ve padişah tarafından aksi uygulama yapılabilme ihtimalinin varlığı, zimmet anlayışındaki güvencelerin hak ve özgürlük olarak ifade edilemeyeceği kanaatini oluşturmaktadır.

2.2. OSMANLI DEVLETİ'NDEKİ ZİMMİ TOPLULUKLAR VE YÖNETİMLERİ

Zimmet anlaşması ile gayrimüslim topluluklar belirli güvencelere sahip olmuşlardır. Bu güvenceler, hukuki niteliklere sahip olsalar da aynı zamanda gayrimüslim toplulukların dini yönetimlerini ve kendi toplumsal yapılanmalarını da etkilemiştir. Fatih Sultan Mehmed'in Osmanlı Devleti'nde bulunan Rum, Ermeni ve Yahudi toplulukların yönetimini merkezileştirme çabalarıyla beraber Osmanlı Devleti'ndeki zimmi toplulukların yönetimi ve toplumsal yapılarında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. İstanbul'un fethinin ardından Galata'nın da Osmanlı Devleti'nin egemenliği altına girmesiyle beraber, Katolik Hristiyan toplulukları da Osmanlı Devleti'nin tebaası olmuşlardır. Bu bölümde, Osmanlı Devleti'ndeki Yahudi, Rum, Ermeni ve Katolik toplulukların yapısı üzerinde durularak Osmanlı Devleti'nin zimmi tebaaya yönelik uygulamaları anlatılmaya çalışılacaktır.

2.2.1. YAHUDİLER

Osmanlı Devleti'ndeki Yahudi toplumu oldukça farklı gruplardan oluşmaktaydı. Bu gruplar arasında dil, kültür, gelenek, bölge gibi farklılıklar bulunmaktaydı. Aynı şekilde Osmanlı Devleti tebaası olma süreçleri de birbirlerinden farklılık göstermekteydi. Bazı Yahudi grupları fetih ile Osmanlı tebaası olurlarken; bazıları ise Osmanlı topraklarına göç ederek tebaa olmuşlardır. Osmanlı Devleti'ndeki Yahudi nüfusunda göçlerin ve fetihlerin sonucunda ciddi bir artış gerçekleşmiştir.¹¹² Bunun sonucunda ise, tek tip bir Yahudi cemaatinden bahsetmek mümkün olmamıştır.

¹¹² Lewis, a.g.e., s. 192.

Yunanca konuşan Romaniot Yahudileri, çoğunluğu Almanya bir kısmı ise Fransa'dan gelmiş olan Aşkenaz Yahudileri, Güney Avrupa'dan gelen Sefarad Yahudileri, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da yaşayıp Arapça konuşan Yahudi topluluğu, farklı bir Yahudilik anlayışına sahip olan Karay Yahudileri ve küçük bir nüfus olmakla beraber Aramice konuşan Yahudi topluluğu olmak üzere farklı Yahudi toplulukları Osmanlı coğrafyasında yaşamışlardır.¹¹³ Birbirlerinden bu kadar farklı Yahudi toplulukları Süleyman Mabedi'nin Romalılar tarafından yıkılıp ardından o bölgedeki Yahudi halkının sürgün edilmesinden sonra Osmanlı Devleti topraklarında tekrardan buluşmuşlardır.¹¹⁴

2.2.1.1. CEMAAT

Osmanlı Devleti içinde bulunan gayrimüslim tebaa, kendi ibadethaneleri çevresinde örgütlenmiştir. Bu kapsamda Hristiyanlar için kilise, Yahudiler için sinagog çok önemli bir merkez olmuştur. İnanç sahibi insanlar, kendi ibadethaneleri çevresinde ikamet ediyorlar, inançlarının gereği olan ibadetleri yerine getiriyorlar, eğitim ve hastane gibi toplum açısından oldukça önemli kurumlar ibadethaneleri bünyesinde veya ona bağlı olarak yer alıyordu.¹¹⁵ Gayrimüslim tebaa bakımından bu şekilde bir toplum örgütlenmesinin oluşması sadece kendi dinî liderleri ve toplumları sayesinde değil, Osmanlı Devleti'nin zimmi tebaasına verdiği güvence sayesinde olmuştur.

Osmanlı Devleti'ndeki yaşayan bütün topluluklar mahalleler halinde ve inançları doğrultusunda ibadethaneleri çevresinde örgütlenmişlerdir. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti'ndeki Yahudi toplumu da küçük mahalli topluluklara bölünmüşlerdir. "*Kahal/Kehillot*"¹¹⁶ olarak ifade edilen bu cemaatler, belirli bir bölgede yaşayan Yahudilerin, bir sinagogun ve hahamın etrafında örgütlenmeleri sonucunda ortaya

¹¹³ A.e., s. 191-192.

¹¹⁴ Stanford J. Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008, s. 2.

¹¹⁵ Soykan, **a.g.e.**, s.5.

¹¹⁶ Kahal, aynı zamanda kehilla olarak da kullanılmıştır. Kehillot ise kahal kelimesinin çoğuludur. Bkz. Shaw, **a.g.e.**, s. 75.

çıkardıkları yapılarıdır.¹¹⁷ Fakat bu cemaat sistemi sadece Yahudi toplumuna özgü değildir. Bu cemaat yapılanması, diğer dinî topluluklarda görülmekle beraber Yahudi cemaat yapılanması bir yönüyle diğer cemaat yapılarından farklılaşmıştır. Yahudi cemaat yapılanmasının, diğer cemaatlere göre daha farklı olmasının sebebi, her bir cemaati oluşturan Yahudi grupların, aynı dini gelenek ve kültürü paylaşmasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁸ Bu sebeple kahal, kendisini oluşturan cemaat mensupları tarafından yönetilirken; Rum ve Ermeni dini yapılanmasında ise bir patrik ve ona hiyerarşik olarak bağlı olan din adamları tarafından yönetilmiştir.¹¹⁹ Fakat bu farklılığı yaratan durum aynı zamanda bazı zorlukların da oluşmasına sebep olmuştur. Farklı bölgelerden göç ve sinagogun haham çevresinde örgütlenmesi Yahudi cemaati açısından bir bütünlüğün oluşmasına engel durum teşkil etmiştir.¹²⁰ Cemaatler arasında bu farklılıklar sinagog isimlerinden de anlaşılmaktadır.¹²¹

Kahalların, Yahudi toplulukları ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiyi sağlamak ve cemaat içinde dini eğitim vermek ile cemaatin dini ve kültürel anlamda gelişimini sağlamak gibi misyonları bulunmaktadır.¹²² Bu sebeple kahalların hem dini hem dünyevi hayata büyük bir etkisi vardır.¹²³ Yahudi nüfusunun yoğun olduğu yerlerdeki kahallar sinagoglarla beraber okul, hastahane, mezarlık ve mezbaha¹²⁴ gibi kurumlara da sahip olmuşlardır. Bu gibi dünyevi kurumların varlığı kahal içinde hahamların yanında sivil liderlerin de ortaya çıkmasını sağlıyordu.¹²⁵ Fakat kahalların

¹¹⁷ Lewis, **a.g.e.**, s. 199-200.

¹¹⁸ Uriel Heyd, "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century", **Oriens**, C. VI, No. 2, 1953, s. 313.

¹¹⁹ Shaw, **a.g.e.**, s. 75.

¹²⁰ Minna Rozen, "Osmanlı Yahudileri", **Türkiye Tarihi Geç Osmanlı İmparatorluğu (1603-1689)**, C. III, Ed. Suraiya Faroqhi, Çev. Fethi Aytuna, 2. Bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016, s.319.

¹²¹ İber yarımadası ve İtalya'dan gelen Yahudi grupları; göç ettikleri şehirlerin isimlerini cemaatlerine ve sinagoglarına vermişlerdir. Sefarad Yahudileri 15. ve 16. yüzyılda göç ettikleri yerlerin isimleri vermişlerdir. Toledo, Lizbon, Kastilya, Sicilya gibi isimler verilmiştir. Bazı cemaatler ise, ikamet ettikleri yerlerin isimlerini almışlardır.(Galata, Kuruçeşme gibi)Bazı cemaatler ise, cemaate ve sinagoga olan katkısı olan bir Yahudi'nin ismi ile anılmıştır. Bu cemaatlere ise 17.yüzyılda Yahudi göçünün önemli yerlerinden olan İzmir'de daha fazla rastlanmaktadır. Bkz. Yaron Ben-Naeh, **Sultanlar Diyarında Yahudiler 17. Yüzyılda Osmanlı Yahudi Toplumu**, Çev. Nita Özkatalan, İstanbul, GOA Basım, 2009, s. 172.

¹²² **A.e.**, s. 79.

¹²³ **A.e.**, s. 174.

¹²⁴ Yahudilikte inançlarına uygun beslenme ve et kesimi oldukça önemli yer tutmaktaydı. Yahudilik inancına uygun gıdalara koşer denilmekteydi. bkz. Güleriyüz, **a.g.e.**, C. II, s. 288.

¹²⁵ Shaw, **a.g.e.**, s. 75-76.

dünyevi hayata etkisi yine inanç kapsamında oluyordu. Çünkü Tora¹²⁶ ve Yahudi hukuk kuralları olan Halaha, Yahudilerin dünyevi hayatları üzerinde oldukça etkili idi.¹²⁷

Kahallar, bir sinagogun etrafında oluşuyorlardı. Bir kahalın mensubu olan Yahudi, kahala bağlı olan sinagoglarda ibadet edebiliyordu. O sebeple, bir kahala bağlı olmayan Yahudi'nin, Yahudi inancını yaşaması mümkün değildi.¹²⁸ Bir sinagoga sahip olmayan kahal ise varlığını sürdüremezdi.¹²⁹ Sinagoglar, kahal için hem dini hem toplumsal önemi olmakla beraber aynı zamanda kahalın en önemli gelir kaynağını oluşturmuşlardır.¹³⁰ Fakat zaman içinde Osmanlı Devleti'nin Yahudi toplumunda kahal ve sinagog kavramı birbirinin yerine kullanılmaya başlanmıştır.¹³¹ Yeni sinagog inşasının yasak olmasına rağmen, kahal ve sinagog kavramlarının birbiri yerine kullanılması, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde yeni sinagogların inşa edilebildiğini de göstermektedir. Shaw da kahalların bölünmesi veya kahalın içinde ayrılıkların olması durumunda yeni kahal kurma girişiminin, sinagog olmadan mümkün olamayacağını, çünkü sinagogların, kahalın “çekirdeği” olduğunu, bu sebeple inşa yasağı bulunsa bile yeni sinagogların inşa edildiğini ifade etmiştir.¹³²

Yahudi toplumunda iki tür liderlik bulunmaktaydı. Birincisi, dinî liderler olan hahamlar, ikincisi ise Yahudi cemaatleri içinde hahamlara yardımcı olan sivil yöneticilerdir.¹³³¹³⁴ Bu yöneticiler, kahal üyeleri tarafından kendi içlerinden seçilerek

¹²⁶ Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye olmak üzere Tevrat'ın ilk beş kitabı. (Güleryüz, **a.g.e.**, s. 293.)

¹²⁷ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 259.

¹²⁸ **A.e.**, s. 174-175

¹²⁹ **A.e.**, s. 225.

¹³⁰ **A.e.**, s. 232-233.

¹³¹ **A.e.**, s. 226.

¹³² Shaw, **a.g.e.**, s. 76.

¹³³ İstanbul'un fethinin ardından şehirdeki hahambaşılık kurumunda kahya olarak ifade edilen görevlilerden bahsedilmektedir. Bu görevliler cemaatler ve Osmanlı idaresi arasında iletişim sağlamakla görevliydi. Zaman içinde Osmanlı Devletinin yahudi nüfusunun yoğun olduğu şehirlerdeki hahambaşılıklar da Osmanlı Devlet idaresi ile aralarındaki iletişimi sağlamak için kendi cemaatleri içinde kahyalar belirlemişlerdir. bkz. Shaw, **a.g.e.**, s. 67.

¹³⁴ Mark A. Epstein, “The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, **Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, C. I The Central Lands**, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 101.

belirlenmişlerdir.¹³⁵ Bu liderlerin cemaatin sivil kurumlarının yönetilmesi ve kahal üyelerine dünyevi konularda yardımcı olmak gibi görevleri bulunmaktadır.¹³⁶ Kahal yöneticileri, kendilerine belirlenen sınırlar¹³⁷ içinde kahalın ihtiyaçlarını¹³⁸ gidermeye çalışıyorlardı. Kahal yöneticilerinin önemli görevlerinden biri de haham ve sinagogdaki çalışanların maaşlarını ödemektir.¹³⁹ Kahalların cemaatlerin toplumsal hayatına etkileri bulunsada bu durum, kahal liderlerinin hakimiyeti tam sağladıkları anlamına gelmiyordu. Bunun sebeplerinden birisi, kahal liderlerinin cemaatleri üzerinde cezalandırma yetkilerinin sınırlı olmasıdır.¹⁴⁰ Yahudi hukukuna aykırı davranışlar cezalandırabilse de bu cezalar aforoz, falaka, hapis ve para cezası olabiliyordu. Bazen cezalandırma konusunda Osmanlı Devleti kurumlarından yardım talep edilebiliyordu.¹⁴¹ Şer'î mahkemelere başvurma hakkının bulunması ve özellikle gayrimüslim tebaanın kentlerde dinî cemaat haricinde lonca gibi başka toplumsal yapıların da parçası olması, yerleşim konusunda ciddi kısıtlamaların bulunmaması gayrimüslimlerin tamamıyla cemaatlerinin katı yönetimi altında olmasını engellemiştir.¹⁴²

Yahudilerin cemaat yapılanmasında ise üç farklı model bulunmaktadır. Birinci model, şehirde bulunan cemaatler tarafından oluşturulan bir üst makam ve bu üst makamın aldığı kararların bütün cemaatleri ve cemaat üyelerini bağladığı modeldir.

¹³⁵ Osmanlı topraklarına göçün ilk zamanlarda sivil yöneticilerin belirlenmesi bütün cemaat üyelerinin kararı ile olurken; 18. Yüzyıla beraber cemaatlerdeki zenginler kahal yönetimlerini ele geçirmişlerdir. (Shaw, **a.g.e.**, s.98-99)

¹³⁶ Mina Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi (1453-1566)**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 77.

¹³⁷ Kahalların kuruluş süreçlerinde hem kahal yöneticileri için hem de kahal üyeleri için uymaları gereken kurallar belirlenmiştir. Bu kurallar, her kahal mensubu için bağlayıcıdır. bkz. Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 176-177, 197.

¹³⁸ Cemaatin ihtiyaçları karşılamak için cemaat liderleri, cemaat için arazi ve bina satın alabilirler. Bu durum bazen amaçtan sapılmasına da yol açmış olabilir. Sinagog ve cemaatin ihtiyacı doğrultusunda tuvalet yapmak için cemaat adına arazi satın alan bir yahudi, satın aldıktan sonra bu arsaya bina ve odalar inşa etmiştir. Daha sonra bu odaları yahudilere kiralamıştır. Bkz. Rossitsa Gradeva "Jews and Ottoman Authority in the Balkans: The Cases of Sofia, Vidin and Rusçuk, 15th-17th Centuries", **Rumeli Under The Ottomans 15th-18th Centuries: Institutions and Communities**, İstanbul, The Isis Press, 2004, s. 268.

¹³⁹ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 188. Ben-Naeh, yöneticilerin görevleri olduğu gibi bir kahal mensubunun, sinagoglar üzerinde üç adet sorumluluğu bulunduğunu, bu sorumlulukların ise, ibadet, bakım masraflarına katılma ve bağış bulma olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 225.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 197.

¹⁴¹ Shaw, **a.g.e.**, s. 94-95.

¹⁴² Yaron Ayalon, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Doğal Afetler**, Çev. Zeynep Rona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020, s.117, 119, 173

Romaniot Yahudilerin cemaat yapılanmasından etkilenmiş olan bu model, İstanbul ve İstanbul'un doğusundaki şehirlerde görülmektedir. İkinci model, cemaatlerin özerk bir yapıda olduğu ve bağlayıcı kararları alan bir üst makamın bulunmadığı bir sistemdir. Bu model, Selanik ve çevresindeki Yunanistan ve Makedonya bölgelerinde uygulanan sistemdir. Üçüncü sistem ise, birinci ve ikinci modelin karışımı olan bir sistemdir. Bu modelde, cemaatleri bağlayıcı kararlar alabilen bir üst makam bulunmakla beraber; belirli bir ölçüde cemaatlerin özerk yapısı da muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Bu model ise, İzmir'de uygulanmaktadır.¹⁴³ Cemaat modellerinde ayrımın olduğu tek husus bağlayıcı kararlar veren bir makamın varlığı değildir. Cemaatler arası geçiş meselesi de diğer ayırıcı nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Selanik tipi modelde, kahaller arası geçiş yasağı bulunmakla beraber İstanbul tip modelde böyle bir yasak bulunmamaktadır.¹⁴⁴ Bu yasağın sebebi bağlayıcı kararlar alabilen bir üst makamın bulunup bulunmamasıyla alakalı olabilir. Çünkü İstanbul modelinde, cemaat üyesi hangi cemaate geçerse geçsin aynı cemaat üst yapılanması içinde kalacaktır.

İlk başlarda kahalların oluşumunu etkileyen en önemli unsur, cemaat mensubu olan Yahudilerin aynı kültür, gelenek ve dili paylaşmaları olmuştur. Bu durum, muhtemelen göçe mecbur edilen ve sürgün edilen Yahudilerin, geldikleri yere olan bağlılıklarını ve inançlarını korumak içindi. Nitekim, göçten bir asır sonrasında, cemaatlerdeki belirleyici olan kültür ve gelenek gibi hususlar etkisini kaybetmiş; Osmanlı toplum yapısına uyum sağlayan Yahudiler için ekonomik ve ticari gerekçeler, cemaat ilişkilerinde daha belirleyici rollere bürünmüşlerdir.¹⁴⁵ Bunun sonucunda cemaatler önemini kaybederek Yahudi toplumunun birleştirici ve ortak unsuru olarak sadece sinagoglar kalmışlardır.¹⁴⁶

Osmanlı Devleti'ndeki Yahudi toplumunda bir ruhban bulunmamakla beraber, hahamların dinî konularda ciddi bir güç ve otoriteleri bulunmaktadır. Toplum üzerindeki bu güç, Yahudi toplumunun Avrupa ile temasın azalması sonucunda Yahudi toplumunun bilgi ve becerisinin azalması ile daha fazla görünür olmuştur.¹⁴⁷

¹⁴³ Ben-Naeh, **a.g.e.** s. 173-174.

¹⁴⁴ **A.e.**

¹⁴⁵ **A.e.**, s. 175.

¹⁴⁶ **A.e.**, s. 225.

¹⁴⁷ Lewis, **a.g.e.**, s. 221-227.

Hahamların kutsal metinlere hakimiyeti, cemaati üzerinde hem dinî hem de dünyevi etkisini ortaya çıkarmıştır. Çünkü hahamın kutsal metinlere dayanarak yaptığı yorum ve aldığı kararlara uyulması gerekirdi. Hahamlar toplum içinde sadece sinagogda ayinleri yöneten kişiler olarak düşünülmemelidir. Hahamların aynı zamanda okullarda öğretmen ve dünyevi meselelerde fikirlerine başvurulmuş kişiler olarak toplum üzerindeki etkileri oldukça fazla olmuştur.¹⁴⁸

2.2.1.2. TOPLUM

15. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nin reayası olan Yahudi toplulukları, Rumca konuşan Romaniot Yahudiler ile Aşkenazi, Karay ve İtalyan Yahudilerdir. Bu Yahudi grupların önemli bir kısmı, İstanbul'da yaşamaktaydı. 1492 ve sonrasında gelişen olaylar neticesinde İber yarımadasından ciddi bir Yahudi nüfusu, Osmanlı Devleti'ne göç etmiştir. Bu Yahudi gruplar, başta Selanik olmak üzere, birçok şehre dağılmışlardır. I. Selim'in, Arap yarımadasını ve Mısır'ı fethiyle beraber; Arapça konuşan Yahudi topluluklar da Osmanlı Devleti'nin egemenliği altına girmiştir.¹⁴⁹ Birbirlerinden bu kadar farklı Yahudi grupları, Kudüs'ten ikinci sürgünlerinden sonra ilk defa Osmanlı topraklarında tekrar bir araya gelmişlerdir.¹⁵⁰ Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudi tebaası arasında dil ve kültür farklılıkları aynı zamanda yaşadıkları veya göç ettikleri coğrafyaların farklı olmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır.¹⁵¹ Göç edilen yerler sadece günlük konuşma dillerini ve kültürlerini değil aynı zamanda ibadet şekillerini, ayin dillerini, inançlarının esas ve kurallarına yaklaşımlarını da etkilemiştir.¹⁵² Rozen, Osmanlı Yahudileri arasındaki farklılıkların bulunmasının doğal olmakla beraber Yahudi topluluklarının arasındaki farklılıkların Sefarad Yahudilerinin göçü sonrasında gün yüzüne çıktığını ve bu farklılığın da ancak

¹⁴⁸ Shaw, **a.g.e.**, s.93-94.

¹⁴⁹ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 7.

¹⁵⁰ Shaw, **a.g.e.**, s. 71.

¹⁵¹ Rozen, **Osmanlı Yahudileri**, s. 311.

¹⁵² Yahudi cemaatleri arasındaki bu farklılıklar, her cemaatin kendisini diğerlerine göre daha üstün görmesi durumunu da ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple kendi gelenek ve ibadetlerine diğer cemaatlere göre daha büyük bir önem atfetmişlerdir. Bunun sonucunda Yahudi grupları arasında uyumsuzluk ve problemler de ortaya çıkmıştır. Evlilik, boşanma, koşer, ibadet ve dua bakımından Yahudi gruplar arasında ciddi ayrılıklar ve farklılıklar oluşmuştur. Mesela koşer noktasındaki uyumsuzluk Aşkenazi Yahudilerinin, Sefarad Yahudilerinin kestigi eti yememeleri sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bkz. Shaw, **a.g.e.**, s. 71-73

15. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı Devlet idaresi tarafından fark edildiğini ifade etmiştir.¹⁵³

Yahudi topluluklarının Osmanlı Devleti'nin tebaası olma süreçlerinde fetih ve göç önemlidir. Göç yolu ile Osmanlı Devleti tebaası olan Yahudi topluluğu sadece Sefarad Yahudileri değildir. Orta ve Doğu Avrupa'da yaşayıp daha sonra kendi istekleri ile 15. yüzyılda Osmanlı Devleti topraklarına gelen Aşkenazi Yahudi topluluklarını da kapsamaktadır. Osmanlı Devleti, bu gelen Aşkenazi topluluklarının, Sefarad Yahudilerinden dil, kültür ve daha birçok konuda farklılıkları bulunmasına rağmen, Sefarad Yahudi toplulukları ile beraber *kendi gelen* olarak sınıflandırmıştır. Bu kendi gelen sınıfının nüfusu en büyük olan topluluğu ise Sefarad Yahudileri olmuştur. Bu durum kendi gelen sınıfı içinde yer alan diğer Yahudi topluluklarının, zaman içinde Sefarad Yahudi grupları içerisinde asimile olmalarına yol açmıştır.¹⁵⁴

1492'den sonra Sefarad Yahudileri, Osmanlı Devleti'nin birçok şehrinde yeni Yahudi cemaatleri oluşturmaya başladı. Bazı şehirlerde bu cemaatler oldukça küçük olmakla beraber, bazı şehirlerde ise birden fazla Yahudi cemaati oluşturmuşlardı. Fakat Yahudi toplumunun yerleşim yeri tercihleri genelde kentler olmuştur.¹⁵⁵ Avrupa'dan Osmanlı Devleti'ne olan Yahudi göçü, 18. yüzyıla kadar devam etmiştir. 15. yüzyılın sonlarında Yahudiler, İstanbul, Selanik ve Safed gibi şehirleri tercih ederlerken; 17. yüzyılda bu göçün yönü İzmir'e kaymıştır.¹⁵⁶

Yahudi toplulukları göç ettikleri şehirlerde yaşayan birçok farklı inançtan insanların oluşturduğu mahalleler varsa Müslüman mahallelerine yakın veya komşu olacak şekilde yerleşimlerini oluşturmuşlardır.¹⁵⁷ Göç eden topluluklar göç ettikleri şehirlerde eğer yerleşik bir Romaniot, Aşkenazi veya Karaim cemaati varsa onlara yakın yerlere yerleşmişlerdir. Fakat daha sonrasında yerleşik cemaatler ile Sefarad

¹⁵³ Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. 70.

¹⁵⁴ Heyd, **a.g.e.**, s. 306-307.

¹⁵⁵ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 59-60.

¹⁵⁶ **A.e.**, s. 63

¹⁵⁷ Mine Tanaç Zeren, **İzmir'de Sefarad Mimarisi ve Sinagogları**, İstanbul, Yalın Yayıncılık, 2010 s. 69.

Yahudileri arasında çeşitli anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlıklar ve ayrışmalar 17. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir.¹⁵⁸

Balkanların Kudüsü¹⁵⁹ olarak anılacak olan Selanik'te, İstanbul'un fethinin ardından Yahudi nüfus kalmamıştır. Çünkü Selanik'te yaşayan Yahudi cemaatleri, İstanbul'a iskan edilmiştir.¹⁶⁰ Selanik'te 1478 tarihli Osmanlı kayıtlarında Yahudi nüfusa rastlanılmamakla beraber, 1519 tarihinde yirmi dört Yahudi cemaatine rastlanılmıştır.¹⁶¹ Selanik ile ilgili 1478, 1488 ve 1490 tarihli diğer kayıtlarda da bölgede yaşayan Yahudi görülmemektedir.¹⁶² İstanbul'un fethini takip eden zaman diliminde Selanik'te hiç Yahudi bulunmamasına rağmen; Selanik'e önce Aşkenazi Yahudileri, daha sonrasında da Sefarad Yahudilerinin gelmesi sonucunda 16. yüzyılın ilk yarısında şehrin çoğunluğunu Yahudi topluluklar oluşturmuşlardır.¹⁶³ Sefarad Yahudileri, Selanik'e geldikten kısa bir süre sonra kendi cemaatlerini ve sinagoglarını oluşturmuşlardır. 16. yüzyılın başında göç eden bazı Yahudi toplulukları ise şehirdeki mevcut Sefarad Yahudi cemaatlerine katılmayarak kendi cemaat ve sinagoglarını oluşturmuşlardır.¹⁶⁴

Selanik'te 17. yüzyılda birlikte yaklaşık otuz Yahudi cemaati bulunmaktadır. Burada bulunan Yahudi cemaatlerinin içinde çıkan uyuşmazlıklarda bazen kendi içlerinde ayrı gruplara ayrılabilirlerken; bazen de bağlı oldukları cemaatten ayrılıp yeni sinagoglar kurarak yeni cemaatler de oluşturmuşlardır.¹⁶⁵ Lewis, bölünmelerin Yahudi cemaatleri içinde hangi sebepten dolayı olabileceği hakkında net bir bilgi vermemekle

¹⁵⁸ A.e., s. 60

¹⁵⁹ Selanik, şehirde yaşayan büyük Yahudi nüfusundan dolayı "Tora ve eğitim şehri", "İsrail'in anası ve şehri" ve "Balkanların Kudüsü" olarak anılmaktaydı. (Ben-Naeh, a.g.e., s. 102)

¹⁶⁰ Lewis, a.g.e. s. 192-193

¹⁶¹ A.e., s. 195

¹⁶² Joseph Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", **Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, C. I The Central Lands**, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 118.

¹⁶³ Ben-Naeh, a.g.e., s. 79

¹⁶⁴ Shaw, Selanik'e göç eden Sefarad Yahudilerin tutucu bir Yahudilik inancına sahip olan Aşkenazi Yahudi topluluklarına katılmak yerine, şehirde bulunan Romaniot Yahudi toplulukların cemaatlerine katıldığını ve sinagoglarında ibadet ettiğini fakat zamanla Romaniot Yahudiler ve Sefarad Yahudiler arasında çıkan uyuşmazlıklar nedeniyle kendi sinagoglarını kurduklarını söylemiştir. Bkz. Shaw, a.g.e., s. 80-81.

¹⁶⁵ Ben-Naeh, a.g.e., s. 8.

birlikte, Yahudi toplumu içinde eski-yeni ayrımının önemli olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁶ Özellikle Sefarad Yahudileri arasında ortaya çıkan sorunlar sonucunda mevcut birçok cemaat bölünme problemi yaşamıştır.¹⁶⁷ Bölünmeler Selanik'te Yahudi topluluklarını zayıflatmıştır. Bazı cemaatler bölünme sonucunda zayıflayan mali şartları dolayısıyla vergi ve bağış toplayamamış bunun sonucu olarak ise sinagog giderlerini karşılayamamışlardır.¹⁶⁸

Osmanlı Devleti'ndeki Yahudi topluluğu genelde şehirlerde yaşamaktadır. Bu şehirler de liman ve ticaret kentleri olarak göze çarpmaktadır. İzmir'de bir Yahudi cemaati oluşumu, 17. yüzyılda başlamıştır. Bunun sebebi ise, İzmir'in bir liman kenti olarak artan ekonomik ve ticari önemi idi.¹⁶⁹ İzmir'in ticari kent olması, şehrin gelişimine ve yapılaşmasına büyük katkıda bulunmuştur. Şehir ticari öneminden dolayı yabancı tüccarların ilgisini çekerken; aynı zamanda Osmanlı tebaası olan gayrimüslim topluluklar da şehre yerleşmişlerdir. Ticaretin ve şehrin gelişmesine katkıda bulunan önemli topluluklardan biri de Yahudi toplumu olmuştur.¹⁷⁰ İstanbul'un fethinin ardından, İzmir Yahudileri de İstanbul'a getirilmiştir. İber yarımadasındaki Yahudilerin Osmanlı topraklarına göçü sonucunda, 16. yüzyılın ikinci yarısında İzmir'de yeni bir Yahudi yerleşimi oluşmaya başlamıştır.¹⁷¹ Yahudi toplulukları, 17. yüzyılda ekonomik anlamda yaşanan krizler -özellikle tekstil alanında yabancı devletler ile mücadelede yarışamayacak duruma gelmeleri- sonucunda ticari ve ekonomik olarak tekrardan güçlenebilecekleri yeni yer arayışına girmişler ve İzmir de 17. yüzyılın başlarından itibaren Yahudi iç göçünün önemli duraklarından biri olmuştur.¹⁷² Sefarad Yahudileri, Osmanlı topraklarına ilk ayak

¹⁶⁶ Şehirde yaşayanlar ve daha sonra o şehre göç edenler arasındaki bu eski-yeni ayrımı, sadece toplulukların şehre gelişleri ile ilgili bir nitelendirme değildir. Bu durum, toplulukların birbirini küçümsemesinin bir yansıması olarak da ifade edilir. Lewis, **a.g.e.**, s. 200-201.

¹⁶⁷ Selanik'te inşa edilen ilk Sefarad Sinagogu olan Geruş Sinagogu cemaati üçe, Katalan Sinagogu cemaati ikiye, Apulian Sinagogu cemaati beşe, Lizbon sinagogu cemaati de ikiye bölünmüştür. 16. yüzyılın ortasına gelindiğinde Selanik'te 26 Yahudi cemaati oluşmuştur. bkz. Shaw, **a.g.e.**, s. 82-83.

¹⁶⁸ **A.e.**, s. 83.

¹⁶⁹ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 8.

¹⁷⁰ Goffman'a göre İzmir'in ticaret şehri olması ve şehrin yapısal ve kültürel olarak gelişmesinde Osmanlı idaresinin katkısının şehirdeki tüccar, Yahudi ve Hristiyanlara göre daha az olmuştur. Daniel Goffman, "İzmir: from Village to Colonial Port City", **The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 82-83,89.

¹⁷¹ Bu yerleşim, Birinci Juderia (Yahudi Mahallesi) olarak anılmıştır. Bkz. Siren Bora, **Anadolu Yahudileri Ege'de Yahudi İzleri**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2017, s. 138.

¹⁷² Goffman, **İzmir**, s. 98-99.

bastıklarında İzmir'i tercih etmemişlerdi. Şehirde Yahudilerin bulunmaması, tercih etmeme sebeplerinden biridir. Daha sonraları çevre şehirler olan Manisa¹⁷³ ve Tire¹⁷⁴ ile beraber, Ankara, Selanik, İstanbul ve Rumeli bölgesinden gelen göç ile İzmir'de bir Yahudi cemaati oluşmuştur. İzmir'in Yahudi göçünün yeni durağı olmasının sebeplerinden biri ekonomiktir. Gelişen bir ticari kent olması bu tercih noktasında önemli olmuştur. Diğer sebep ise, Celali isyanları sonucunda Anadolu'daki Yahudiler batıya doğru göç etmiştir. Anadolu'nun batısında bulunan İzmir de artan ticari ve ekonomik önemi nedeniyle Celali isyanlarından kaçan Anadolu Yahudileri'nin yeni yerleşimlerinden biri olmuştur. İzmir'in kent olarak artan önemi sebebiyle 17. yüzyıl boyunca göç kesintiye uğramadan devam etmiştir. Bunun sonucunda İzmir'de birçok farklı Yahudi cemaati oluşmuş ve yeni sinagoglar inşa edilmiştir.¹⁷⁵ İzmir'e gelen Yahudi grupları zulümden kaçmamışlardır. Kentin artan ticari önemi sonucunda şehri tercih etmişlerdir.¹⁷⁶ 17. yüzyıla beraber İzmir'de sinagoglar¹⁷⁷ inşa edilmeye başlanmıştır.¹⁷⁸

17. yüzyılda yeni ibadethane inşalarının artmasının sebebi, Yahudi cemaatlerinin ekonomik olarak iyi durumda olması ve Osmanlı Devleti yetkililerinin İslam hukukundan kaynaklı ibadethanelere yönelik kısıtlamaları sıkı bir şekilde uygulamaması veya bu konuda o dönemlerde İzmir'deki idarecilerin yeterli özeni göstermemesi olarak ifade edilebilir.¹⁷⁹ Goffman'a göre, İzmir'deki Yahudi toplulukları şehre ilk yerleştiklerinde, klasik şekilde bir sinagog ve cemaat etrafında örgütlenmişlerdir. Fakat Yahudi toplulukları, İzmir'deki kapitülasyon güvencesi altındaki tüccarlar ile yarışamadıkları için bu tüccarlarla veya onlar için çalışmaya başlamışlardır. Bu durum zaman içinde Yahudi tebaanın cemaati ile bağıını koparması

¹⁷³ Manisa önemli Yahudi nüfusunun bulunduğu şehirlerden biridir. Bu şehirde, Bizans döneminden kalma bir sinagog olduğu varsayılmaktadır. Osmanlı döneminde ise, Romaniot Yahudilerin yanına şehre yerleşen Aşkenazi ve Sefarad Yahudiler ile beraber sinagog sayısında da artış gerçekleşmiştir. 16. yüzyılın ikinci yarısında şehirde dört sinagog bulunmaktaydı. Bkz. Güleriyüz, **a.g.e.**, s. 78.

¹⁷⁴ Fetih öncesi Tire'de yaşayan Yahudiler, fetih sonrası İstanbul'a iskan edildikten sonra Tire sinagogu kurulmuştur. İber yarımadasından başlayan göç ile beraber, bazı Sefarad grupları gelmiş ve iskan edilen Romaniotların yaşadıkları alana yerleşmiştir. bkz. **A.e.**, s. 154.

¹⁷⁵ Bora, **a.g.e.**, s. 141.

¹⁷⁶ Zeren, **a.g.e.**, s. 102.

¹⁷⁷ İzmir Algazi Sinagogu, 1724'te Algazi ailesi tarafından inşa edilmiştir. (Avram Galante, *Historie des Juifs de Turquie*, C. II, İstanbul, İsis, 1986, s. 286'dan aktaran Güleriyüz, **a.g.e.**, s. 100)

¹⁷⁸ Güleriyüz, **a.g.e.**, s. 95; Bora, **a.g.e.**, s. 141-142.

¹⁷⁹ Goffman, **a.g.e.**, s. 95.

ile beraber, aynı zamanda tüccarlarla yakınlaşmasına ve o topluluklarla yakın ilişkiler geliştirmeye başlamasına sebep olmuştur. Bunun sonucunda Osmanlı şehirlerinde yaşayan diğer Yahudi cemaat ve topluluklarına göre ciddi bir farklılık ortaya çıkmıştır.¹⁸⁰

Edirne, Osmanlı Devleti döneminde oldukça büyük bir Yahudi nüfusuna ev sahipliği yapmıştır. İlk başlarda Karay ve Romaniot Yahudileri bulunsu da daha sonrasında Almanya'dan gelen Aşkenaz Yahudileri ve İber yarımadası ve İtalya'dan gelen göçlerle beraber, Sefarad Yahudileri de kendi cemaatlerini oluşturdular. Bu cemaat yapılanmaları, her cemaatin kendi sinagogları çevresinde olmuştur.¹⁸¹ Şehrin eskiden başkent olması ve Avrupa'dan gelen Yahudi toplulukların tercih ettiği göç noktalarından olması, şehirdeki Yahudi nüfusunu oluşturmuştur. Bazı dönemlerde ise şehirdeki Yahudi nüfusu hızlı bir şekilde artış göstermiştir. IV. Mehmet'in Edirne'de oldukça fazla zaman geçirmesi, şehirdeki ticareti de etkilemiş bunun sonucunda bazı Yahudiler Edirne'ye gelerek, kendi cemaatlerini oluşturmuşlardır. Edirne'de oluşturdukları bu cemaati, İstanbul cemaati olarak adlandırmışlardır.¹⁸²

Yahudi göç duraklarından biri de başkent İstanbul olmuştur. İstanbul'daki Yahudi toplulukları açısından İstanbul'un Fethi, İber yarımadasından gelen göç ve 1660 İstanbul Yangını önemli dönüm noktalarını oluşturmuştur.

Osmanlı sınıflandırmasında İstanbul'daki Yahudi toplulukları üçe ayrılmaktaydı. Birincisi, kendi gelen olarak belirtilen İber yarımadası ve çevresinden gelen Sefarad Yahudileri, ikincisi iskan politikası sonucu sürgün edilen çoğunluğunu Romaniot Yahudilerin oluşturduğu topluluk, üçüncüsü dini inanç ve tatbikat bakımından diğer Yahudi cemaatlerinden ayrılan Karay¹⁸³ Yahudi topluluğuydu.¹⁸⁴ Yahudi toplulukları arasındaki bu ayrım cemaat yapılarını ve sinagog kullanımlarını

¹⁸⁰ A.e., s. 99-101.

¹⁸¹ Güleriyüz, a.g.e., s. 23-25.

¹⁸² Ben-Naeh, a.g.e., s. 65

¹⁸³ Osmanlı yönetimi ilk başlarda Karayim Yahudileri, sürgün grubu içinde değerlendirirken; zamanla ayrı bir grup olarak kabul edilmiş ve bu sınıflandırma üçe ayrılmıştır. Oysa Yahudi cemaatlerinin sınıflandırılması Osmanlı Devleti'nden farklı olarak Sefarad, Aşkenazi, Romaniot ve Karay olmak üzere dört gruptur. bkz. Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. 79

¹⁸⁴ Heyd, a.g.e., s. 304-308.

da etkilemiştir. Orta Avrupa'dan gelen Aşkenazi Alman ve Macar Yahudileri aynı sinagogu, İtalya ve İberya'dan gelen Yahudiler ile Romaniot Yahudiler farklı sinagogları kullanmışlardır.¹⁸⁵

İstanbul haricindeki Romaniot Yahudileri, diğer şehirlerde yaşayan farklı Yahudi grupları içinde asimile olmuşlardır. Bu sebeple, zaman içinde Romaniot Yahudi toplulukları sadece İstanbul'da varlıklarını devam ettirmişlerdir. İstanbul'un fethinin ardından o dönem Osmanlı Devleti'nde yaşayan Yahudiler çoğunlukla Romaniotlardı. Fatih Sultan Mehmed'in şehri tekrar canlandırma isteği sonucunda Romaniotlar İstanbul'a getirilmiştir. İstanbul harici şehirlerdeki Romaniot Yahudi nüfusu bazı şehirlerde hiç kalmamış, bazı şehirlerde ise azalmıştır. Bu durum, şehirlerde kalan küçük Romaniot grupların zamanla asimile olmasına yol açmıştır.¹⁸⁶ Fakat İstanbul'daki Romaniot topluluğu için bu süreç daha farklı olmuştur. İber Yarımadasından gelen Sefarad Yahudilerinin sayıca fazla olması, Romaniot ve Sefarad Yahudi toplulukları arasında uyuşmazlıklar yaratmıştır. Bu sebeple, Sefarad geleneğinin bütün Yahudi topluluğunu etkilemesi zaman almış ve Romaniot Yahudi geleneği bir süre daha gücünü korumuştur.¹⁸⁷ 17. yüzyılda İstanbul'da çıkan yangınlar, İstanbul'daki Yahudi topluluklarını çok ciddi etkilemiştir. Bu yangınlar sonucunda Yahudi topluluklarının evleri ve sinagogları ciddi hasar almışlardır. Bu yüzden bu topluluklar diğer Yahudi topluluklarına katılmak zorunda kalmışlardır. Özellikle sayıca az olan Romaniot Yahudileri farklı bir dil ve kültürleri olmasına rağmen, Sefarad Yahudi toplulukların sinagoglarını kullanmaya başlamıştır. Yangınların ardından sinagogların ortak kullanılmaya başlanması, cemaatler arası geçiş için de uygun ortamı hazırlamıştır. Bu durum 17. yüzyıl ve 18. yüzyılda Romaniot Yahudilerin, Sefarad Yahudi topluluğu içinde asimile olmasına sebep olmuştur.¹⁸⁸

16. yüzyılda İstanbul'daki Yahudiler, Suriçi, Eminönü ve Balat civarında yaşamaktayken; şehre Yahudi göçünün artması sonucunda şehirdeki Yahudi

¹⁸⁵ Gerlach, **a.g.e.**, s. 310.

¹⁸⁶ Rozen, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁸⁷ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 9.

¹⁸⁸ Heyd, **a.g.e.**, s. 313-314; Rozen, **a.g.e.**, s.89.

toplulukları surun dışında kalan Hasköy¹⁸⁹ ve Boğaz çevresine yerleşmek zorunda kalmışlardır.¹⁹⁰

Heyd, 1691 tarihli cizye tahrir defteri üzerine yaptığı incelemede, cizye vergisi ödeyen 21 bölge olduğunu ortaya koymuştur. Bu bölgeler arasında Balat'ta 1547, Galata'da 1033, Ortaköy'de 637, Hasköy'de 515 Yahudi reayanın cizye vergisi ödediği dikkat çekicidir.¹⁹¹ Heyd, 1691 tarihli kayıtlarda olmayıp 1638-40 tarihli başka bir belgede yer alan Yahudilerin yaşadığı 6 bölgeden -bugünkü Eminönü ve çevresi- bahsetmiştir.¹⁹² Bu 6 bölgede yaşayan topluluklar muhtemelen 1660 yangını sonrasında bölgeden çıkartılan ve çoğunluğu Hasköy'e gönderilen Yahudilerdir.¹⁹³

1660 yangının çıktığı bölgede Yahudi yerleşimi için oldukça önemlidir. Dört farklı Yahudi topluluğunun -Romaniot, Karay, Aşkenazi ve Sefarad- evlerinin ve sinagoglarının¹⁹⁴ bulunduğu bir bölgedir. Yangının ardından bu bölgede bulunan sinagoglar ve evler ciddi hasar görmüşlerdir. 1660 yangını sonucunda Eminönü bölgesinde bulunan, dört Yahudi topluluğun da sinagogları zarar görmüşlerdi.¹⁹⁵ Yangının yaşandığı dönemde, İstanbul'da kırk civarında Yahudi cemaatinin olduğu¹⁹⁶ ve bölgede de her cemaatin bir sinagogu olduğu var sayılırsa yangının Yahudi cemaatleri üzerindeki etkisi daha net anlaşılabilecektir.

¹⁸⁹ Hasköy, Osmanlı Devleti'nde Yahudi nüfusun yoğun yaşadıkları yerlerden biri olmuştur. II. Mehmed'in sürgün politikası sonucunda şehre gelen bazı Yahudiler gruplar Hasköy'e yerleştirilmiştir. Daha sonrasında İber yarımadasından gelen gruplar ile Yeni Cami yapım süreci ve 17. ve 18. yüzyıllarda İstanbul'da bazı yangınlar sonucu evlerini terk etmek zorunda kalan Yahudiler Hasköy'e gelmiştir. bkz. Güleriyüz, **a.g.e.**, C. II, s. 207-208.

¹⁹⁰ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 72-73

¹⁹¹ Heyd, **a.g.e.**, s. 310.

¹⁹² **A.e.**, 311.

¹⁹³ Evliya Çelebi, yangın öncesinde Hasköy'de 11 Yahudi mahallesi bulunduğunu; yangın sonrasında Eminönü bölgesindeki Yahudilerin Hasköy'e gelmesi ile beraber 20 civarı Yahudi cemaati oluştuğunu ifade etmiştir. bkz. Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, C. I, Haz. Mümin Çevik, İstanbul, Üçdal Neşriyat, t.y., s. 318.

¹⁹⁴ Romaniot Yahudilerinin Antalya-Borlu, Dimetoka, İzdin sinagogları, Sefaradların Aragon, Aşkenazların Alman, Karayların Küçük İstanbul sinagogları olmak üzere 6 sinagogları bulunmaktaydı. (bkz. Marc David Baer, **At Meydanı'nda Ölüm: 17. Yüzyıl İstanbul'unda Toplumsal Cinsiyet, Hoşgörü ve İhtida**, Çev. Pınar Yanardağ, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016., s. 75) İzdin sinagogu, İstanbul'un fethinin hemen ardından İstanbul'a iskan ettirilmiş olan İzdin Yahudileri tarafından kurulmuş olabilir. İnalçık, fethin sonrasında 37 kişilik grubun Samatya'ya yerleştirildiğini ifade etmiştir. bkz. İnalçık, **1455 Yılı İstanbul ve Galata Tahriri**, s. 7.

¹⁹⁵ Baer, **a.g.e.**, s. 74-75.

¹⁹⁶ Ben Naeh, **a.g.e.**, s. 89-90. Heyd, 16. Yüzyılda ise kırk civarında sinagog olduğunu belirtmiştir. bkz. Heyd, **a.g.e.**, s. 303.

Büyük cemaat oluşturdıkları şehirlerde, Osmanlı Devleti'nin tebaası olan bir Yahudi, genelde cemaati ile sürekli ilişki içindeyken; diğer topluluklar ile çok fazla iletişimi olmasa da Osmanlı idaresi ile ihtiyaç halinde veya zaruri durumlarda muhatap olabiliyordu. Fakat az nüfuslu cemaatler, bulundukları şehirlerdeki diğer cemaat üyeleri ile de iletişim halinde olabiliyordu. Bu durum da Yahudi cemaat üyelerinin iletişimde oldukları topluluklardan etkilenmelerine yol açıyordu.¹⁹⁷ Nitekim bu etkilenmelerin yanında, aynı zamanda bazı sorun ve uyuşmazlıklar da meydana geliyordu. Yahudi grupların sadece devlet yöneticileri ve farklı inanç gruplarıyla değil, diğer Yahudi grupları ile de aralarında uyuşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Özellikle, Yahudilerin bağlı oldukları cemaatlerden ayrılarak yeni cemaatler kurmaları noktasında çeşitli problemler yaşanmıştır. Bir cemaate mensup bazı üyelerin, yeni cemaat kurma girişimlerinde bazı sıkıntılar ortaya çıkıyordu. Ayrılmak isteyenler, cemaatin sinagogunda bulunan kutsal eşyalarda hak iddia ederek, yeni kuracakları sinagoglarına götürmek istiyorlardı. Dönemin hahambaşısının verdiği bir responsaya göre, sinagogda bulunan eşya, ayrılacak olan gruptan biri veya o kişinin atası tarafından tahsis edilmedi ise eşyanın sinagogdan alınıp götürülmesi mümkün değildir. Çünkü kutsal eşyalar, cemaatlerin değil sinagoglarındı. Eğer ayrılan gruplara sinagogdaki eşyaları alıp gitmeleri izni verilmiş olsaydı; cemaatlerden ayrılık süreçlerinde daha büyük sorunlar ortaya çıkabilirdi.¹⁹⁸

Yahudi toplumu ve Hristiyan toplulukları arasında da çeşitli sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sorunların başında, *kan iftirası* meselesi gelmektedir. Osmanlı Devleti'ndeki Yahudiler, kan iftiralarına maruz kalmışlardır. Kan iftirasının temelinde, Hristiyan toplulukların, Yahudi toplumu ile aralarındaki rekabet ve onlara karşı duydukları öfke olmakla beraber; Osmanlı Devleti bu konudaki iddialarda oldukça dikkatli ve titiz davranmıştır.¹⁹⁹ 16. yüzyılın ilk yarısında Amasya'da bir Ermeni çocuğu kaybolmuştur. Bu çocuğu şehirdeki Yahudilerin kaçırdığı ve çocuğun kanı akıtılarak pesah bayramlarında ekmek yapacakları iddiası üzerine bölgede yaşayan

¹⁹⁷ Rozen, **Osmanlı Yahudileri**, s. 315-316.

¹⁹⁸ Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. 330-332.

¹⁹⁹ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 137-138.

Ermeni topluluğu Yahudilere ve Yahudilerin ev, işyeri ve sinagoglarına saldırmıştır. Daha sonrasında çocuğun ortaya çıkması ile beraber Yahudi topluluklara saldıran Ermeniler cezalandırılmıştır.²⁰⁰

Diğer sorunlar ise Yahudi ve Hristiyan tebaa arasında inanç noktasındaki farklılıklardan ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nde Rum, Ermeni ve Musevilere Osmanlı Devleti tarafından benzer güvenceler verilse de dinî hiyerarşilerini kendi iç dinamik ve ihtiyaçları dahilinde oluşturmuşlardır. Ülke içinde bulunan zimmi tebaa ise iş hayatında birbirleriyle iç içe geçmiş bir şekilde devam ederlerken; oturdukları mahalleler ise kendi ibadethanelerinin çevresinde olduğu için aynı inanca sahip olan tebaa birlikte oturma eğilimi gösterdi. Nitekim bu mahallelerde, aynı inanca sahip insanlar çoğunlukta olsalar da farklı inançtan insanlar da oturmuşlardır. Goffman'a göre bu durum, zaman geçse de zimmi tebaanın kendi kimliklerini sürdürmesini ve korumasını sağlamıştır.²⁰¹ Farklı inanca sahip insanların aynı mahallede ve bölgede oturmaları çeşitli sıkıntılar yaratmıştır. Gerlach, bir Yahudi ve Hristiyan arasındaki oldukça ilginç bir tartışmadan bahsetmektedir. Şöyle ki, Yahudi ve Hristiyan tebaa aralarında tartışmaya başlamışlar ve tartışmanın bir yerinde Yahudi, Hz. Meryem'in evlilik dışı bir ilişki sonucunda Hz. İsa'ya hamile kaldığı söylemiş. Bunun üzerine Hristiyan, kadiya başvurmuş. Bu başvuru sonucunda Yahudiye değnek cezası verilmiştir. Fakat bu cezayı yeterli görmeyen Hristiyan bir grup şikayetname ile padişaha başvurmuştur. Şeyhülislam, Yahudinin öldürülmesini veya zindana kapatılıp değnek vurulmasını ileri sürerken; kazasker Yahudi ve Hristiyan arasında çıkan tartışmada Yahudiye ölüm cezası verilmesi sonucunda Hristiyan inanç tezlerinin destekleneceğini belirterek, ölüm cezası haricinde bir ceza verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Hristiyanlar, bu konuda İslami hükmün uygulanmasını ileri sürerek Yahudiye idam cezası verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²⁰²

Yahudi topluluklarının Müslümanlarla ve devlet idaresi ile de aralarında uyuşmazlık çıktığı dönemler olmuştur. Özellikle devlet idaresi ile ilgili ortaya çıkan sorunlarda yerleşim yerinin konumu oldukça önemlidir. Gerlach, İstanbul'da yaşayan

²⁰⁰ Shaw, a.g.e., s. 131-132.

²⁰¹ Goffman, **Osmanlı Dünyası ve Avrupa**, s. 214-215.

²⁰² Gerlach, a.g.e. C. II, s. 623.

gayrimüslimlerin, İstanbul haricindeki şehir, köy ve kasabalarda yaşayan gayrimüslimlere göre daha şanslı olduğunu ifade etmiştir. İstanbul'daki gayrimüslimlerin daha şanslı olmasının sebebinin ise, doğrudan şikayette bulunabilme olanağı olduğunu belirtmiştir.²⁰³ Aynı şekilde İstanbul'daki merkezî idarenin, yerel yönetim üzerindeki etkisinin azalmasıyla beraber İstanbul dışındaki yerlerde zimmilere yönelik uygulamalarda keyfiliğin arttığı görülmüştür. Nitekim bu keyfilik, çoğunlukla olumsuz uygulamalar olarak görülse de zimmilere yönelik tatbik edilecek hukuk hükümlerinin bazılarının uygulanmaması sonucunu da ortaya çıkarmıştır.²⁰⁴ İdare ile yaşanan sorunlarla Yahudi cemaatleri üç şekilde mücadele etmeye çalışmışlardır. Birincisi yerel birimlerde bulunan görevlilere rüşvet vermek, ikincisi şikayet/arz-ı hal göndermek, üçüncüsü ise İstanbul'da bulunan Yahudi cemaatlerinden veya önde gelen Yahudilerden yardım istemektir.²⁰⁵

2.2.1.3. GÖÇ

Yahudi toplumunun göç etmesi veya sürgün sadece Osmanlı Devleti döneminde meydana gelmiş bir olay değildir. Göçler, tarih boyunca Yahudi toplum yapısının önemli dönüm noktalarını oluşturmuşlardır. Nitekim Yahudi inancının dinî mabedi olan sinagoglar, sürgünlerin ardından Yahudi topluluğunun ibadet ihtiyaçları sonucunda ortaya çıkmıştır.²⁰⁶

Yahudi toplumunun tarihi içinde Anadolu toprakları önemli yerleşim yerlerinden biri olmuştur.²⁰⁷ Daha sonraları Anadolu'da yaşayan Yahudi toplulukları

²⁰³ Gerlach, **a.g.e.** C. I, s. 130.

²⁰⁴ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 119-120

²⁰⁵ **A.e.**, s. 121-122.

²⁰⁶ Süleyman tapınağı yıkılmadan önce, Yahudi topluluğun ibadet etmek amacıyla özel bir yer ihtiyacı bulunmamaktaydı. Süleyman tapınağının, Babilliler tarafından yıkılıp; Yahudilerin ise Babil'e sürülmesi sonucunda Yahudi toplumunda kutsal günleri olan Cumartesi/Şabat'ta ibadetlerini yerine getirme ve topluluğun bir araya gelme ihtiyaçları doğrultusunda yahudi topluluğun bir araya geldiği yerler ortaya çıkmıştır. Süleyman tapınağının ikinci defa Romalılar tarafından yıkıldıktan sonra sinagoglar Yahudi toplumunun ana merkezi duruma gelmiştir. Topluluğun bir araya geldiği yerler, zamanla sinagog kurumuna dönüşmüşlerdir. bkz. Naim A. Güleryüz, **a.g.e.**, s. 18-19.

²⁰⁷ Hristiyanlık inancının önemli isimlerinden olan Pavlus'un Anadolu'da Yahudilerin yaşadığı şehirler olmuştur. Bu şehirlerde misyon faaliyetlerini yaparken halka hristiyanlık inancını sinagoglarda anlatmıştır. Bu durum, Yahudiliğin tek tanrılı bir inanç olmasının yanı sıra Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki bağın da yansımalarının sonucudur. Bora, **a.g.e.**, s. 115-116.

Roma ve Doğu Roma egemenlikleri altında hayatlarına devam etmişlerdir. Doğu Roma'da Hristiyanlığın resmi din olması Yahudilere yönelik kısıtlamaların ve yasakların artmasına yol açmıştır.²⁰⁸ Bu durum Yahudilerin, Doğu Roma topraklarını terk edip başka topraklara yerleşmeleri sonucunu ortaya çıkarmıştır. Anadolu'da Selçuklu hakimiyetinin olduğu dönemlerde de Selçuklu toprakları da Yahudilerin göç ettiği yerlerden biri olmuştur.²⁰⁹ Hristiyan devlet topraklarında yaşayan Yahudiler, tarih içinde kendilerine uygulanan kısıtlamalar ve yasaklardan kaçarak güvende hissedebilecekleri ve inançlarını yaşayabilecekleri topraklara göç etmişlerdir. Osmanlı Devleti topraklarına büyük Yahudi göçlerinin yapılması da Yahudi toplumunun güvende hissetme ve inançlarını yaşayabilme ihtiyaçlarının bir sonucudur.²¹⁰ Avrupa'da 11. yüzyıldan itibaren Yahudi topluluklara yönelik kısıtlamalar, baskılar, yasaklar şiddetini daha da artırmıştır. Bu durumun sonucunda Yahudi toplulukları göç edebilecekleri yeni toprakların arayışına girmiştir.²¹¹ Osmanlı Devleti, erken dönemlerinde de Yahudi toplulukların göç ettiği yerlerden biri olmuştur. Orhan Gazi'nin Bursa'yı fethinin ardından şehirdeki Yahudi nüfusu artmıştır. Hem şehirde yer alan Romaniot Yahudileri hem de daha sonra Bursa'ya çevre bölgelerden ve devletlerden göç eden Yahudi topluluklarının sinagog ihtiyacı

²⁰⁸ Osmanlı Devleti'nin fetihleri sonucunda Osmanlı tebaası olan Yahudiler, fetih öncesinde Hristiyan devletlerinin egemenliği altında yaşıyorlardı. Doğu Roma devletinin egemenliği altında yaşayan Yahudi topluluğu çeşitlik ayrıcalıklara sahipken, Hristiyanlığın Doğu Roma Devleti'nin resmi dini olması sonucu Yahudi topluluğu bu ayrıcalıkları kaybetmiştir. Ayrıca Doğu Roma Devleti'nin çıkardığı kanunlar ile yeni sinagog yapılmasını yasaklanmış, var olan sinagoglardan sağlam olmayanların ise yıkılmasına karar verilmiştir. Bu sadece Doğu Roma'nın Yahudi topluluğuna karşı kısıtlamalarından bir tanesidir. Sinagoglara yönelik bu kısıtlamalar Yahudi topluluklarının sadece inanç ve ibadetlerini değil; aynı zamanda Doğu Roma'da Yahudi nüfusunu da hedef alan bir uygulama olmuştur. (Cohen, **a.g.e.**, s. 58.) Bizans Devleti'nin Hristiyanlığı benimsemesi ile değişen din politikası sonucunda Yahudi toplumunun alt tabaka olması amaçlanmıştır. (C.E. Bosworth, "The Concept of Dhimma in Early Islam", **Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, C. I The Central Lands**, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 38.) İstanbul'un Roma İmparatorluğu'nun yeni başkenti olması sonucunda Yahudi toplulukları İstanbul ve Selanik'e göç etmeye başladılar. İstanbul'da Beyazıt-Eminönü Bölgesi civarında sinagoga ve buna bağlı evlere sahip olsalar bile daha sonrasında bu bölgeden çıkartılarak Haliç ve boğaz kıyılarına sürgün edildiler. Fakat Eminönü bölgesine (Porte Iudece) 9. yüzyılda geri döndüler. (Shaw, **a.g.e.**, s. 26-27). Bu kısıtlamalar ve yasaklar, toplumun da etkisi ile birlikte Yahudi toplumu üzerinde ciddi bir baskı yarattı. Toplum içinde Süleyman Mabedi'nin Yahudilerin davranışlarının sonucunda yıkıldığı ve bu sebeple Tanrı'nın Yahudilerden nefret ettiği anlayışı daha sonrasında Hristiyanlığın resmî din olmasıyla beraber Yahudilerin canlarını, inançlarını ve ibadethaneleri tehlikeye atacak durumları ortaya çıkardı. (Shaw, **a.g.e.**, s. 24-26.)

²⁰⁹ Shaw, **a.g.e.**, s. 40; Bora, **a.g.e.**, s. 143.

²¹⁰ Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. 37.

²¹¹ Shaw, **a.g.e.**, s. 5.

ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda, şehirde bulunan sinagogun tamirine izin verilmiştir.²¹² Shaw'a göre, bu sebeple Yahudi topluluklarının Osmanlı topraklarına göçü 1392'de Bursa'nın fethi ile başlamıştır. 1492 tarihi Yahudi topluluklarının göçü için çok önemli bir nokta olmakla beraber 15. yüzyılın ilk yarısı ve İstanbul'un fethinin ardından da Osmanlı topraklarına göç etmişlerdir.²¹³ Osmanlı Devleti'nin topraklarını Avrupa'da genişletmesi, aynı zamanda Orta ve Doğu Avrupa'dan birçok Aşkenazi Yahudi topluluğunun Osmanlı topraklarına göç etmesine neden olmuştur.²¹⁴

Yahudi toplumunun yerleşim hareketleri, Osmanlı Devleti'nin Yahudi toplumunu sınıflandırması noktasında da dikkat çekmektedir. Osmanlı Devleti'nde Yahudi toplumu, sürgün ve kendi gelenler olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Romaniot Yahudileri ve 15. yüzyılda Osmanlı topraklarına gelen Aşkenaziler sürgün olarak sınıflandırılırken; İber yarımadası ve İtalya'dan gelenler kendi gelenler olarak sınıflandırılmıştır. Daha sonrasında 16. yüzyılda da Avrupa'dan Aşkenazi Yahudi göçünün devam etmesi ile beraber, Aşkenaziler de kendi gelenler sınıfında kabul edilmişlerdir. Sürgün olarak ifade edilen sınıf, Osmanlı Devleti'nin iskan politikası sonucunda zorla iç göçe zorlanan topluluklar iken; kendi gelen sınıfı ise kendi isteği ve arzusu ile Osmanlı Devleti tebaası olmuş Yahudileri ifade etmektedir.²¹⁵

Osmanlı Devleti'ne başka ülkelerden yapılan göçler noktasında, 15. yüzyılın ilk yarısında Yahudi bir haham tarafından yazılmış bir mektup oldukça ilgi çekicidir. Edirne²¹⁶ Hahambaşısı Zarfati, Osmanlı Devleti'nin himayesi altında yaşayan Yahudi topluluğuna karşı olumlu davranışlardan etkilenerek, Avrupa'da zor durumda kalmış Aşkenazi Yahudilere mektuplar göndermiş, Osmanlı Devleti'ne göç etmelerine yönelik çağrıda bulunmuştur.²¹⁷

²¹² Güleriyüz, **a.g.e.**, C. II, s. 272.

²¹³ Shaw, **a.g.e.**, s. 53-54.

²¹⁴ Aşkenazi Yahudi toplulukları Selanik ve Sofya gibi Rumeli'deki Osmanlı egemenliği altındaki şehirlere ve İstanbul'a yerleşmişler, cemaatlerini kurmuşlar ve sinagoglar inşa etmişlerdir. Bkz. Shaw, **a.g.e.**, s. 53.

²¹⁵ Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. 37.

²¹⁶ Edirne'nin fethinin ardından başkent yapılması ile beraber Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki topraklarında yaşayan yahudi topluluklar Edirne'ye getirilmiştir. Aynı zamanda Avrupa'da yaşayan birçok Yahudi topluluğu da Edirne'ye göç etmiştir. bkz. Shaw, **a.g.e.**, s. 42.

²¹⁷ Haham Zarfati mektubunda, Avrupa'da Yahudilere işkenceler yapıldığını, zorla vaftiz edilmek suretiyle Hristiyan yapıldıklarını ifade ederek Yahudilerin lanetli topraklar olarak tanımladığı yerleri

1492’de İspanya’da ve 1497’de Portekiz’de yaşayan Yahudiler, Hristiyanların bu bölgeyi yeniden fethetmeleri sonucunda sürgün edilmişlerdir. 15. yüzyılın sonlarında İber yarımadası Yahudileri, Osmanlı topraklarına göç etmeye başlamışlardır. Yahudi toplulukları, inancını korumak ve devam ettirmek amacıyla 16. yüzyılın ortasına kadar Osmanlı topraklarına göç hareketine devam etmişlerdir.²¹⁸ Bu göç, hem Osmanlı kentlerinin, hem de Yahudi topluluğunun demografisini değiştirmiştir. Sefarad Yahudilerinin Osmanlı Devleti içinde nereye yerleşebileceklerine dair herhangi bir kısıtlama olmaması, Osmanlı topraklarına ilk adımlarını attıktan sonra Osmanlı Devleti içinde yeni yerleşim yeri arayışlarına devam etmelerine sebep olmuştur.²¹⁹ Sefarad Yahudi toplulukları, İstanbul’da ikamet eden Romaniot ve Karay Yahudilerinin olduğu mahallere gelseler de; yerleşilen alanın çok büyük olmaması sebebiyle İstanbul’da başka bölgelerde yeni Yahudi yerleşim yerleri oluşturmuşlardır.²²⁰ Bu göçün Yahudi toplumu açısından bir diğer sonucu ise özellikle İstanbul’a göç eden Sefarad Yahudilerinin, Romaniot Yahudileri ile beraber ciddi bir nüfus oluşturmalarıdır. Bunun sonucunda, aynı inanca sahip olsalar bile aralarında ciddi farklar bulunan bu gruplar arasında ayrılıklar oluştu. Nitekim İstanbul’un fethinden beri şehirde bulunan Romaniot Yahudilerinin hahambaşılık görevini yapan din adamına, Sefaradlar tarafından saygı gösterilse de kararlarının ve görüşlerinin Sefarad Yahudileri açısından bir bağlayıcılığı olmamıştır.²²¹

Osmanlı Yahudilerine yönelik, iskan politikaları haricinde yerleşim yerini tercih etme hususunda herhangi bir kısıtlama bulunmamaktadır. Bu durumda yerleşim yerinin belirlenmesi noktasında Yahudi toplumunun istekleri ön plana çıkmıştır. Şöyle ki; Yahudi toplulukları bakımından yerleşmek için mali ve ekonomik fırsatlar önemli bir ölçüt iken; o bölgede güvensizliğin bulunması ve kendilerini emniyette

terk edip huzur ve güven içinde yaşayabilecekleri Osmanlı topraklarına gelmelerini yazmıştır. bkz. Lewis, **a.g.e.**, s. 211-213.

²¹⁸ Shaw, İber Yarımadasını terkeden yahudi nüfusu ile ilgili iddiaların yüz bin ile bir milyon arasında değişmekle beraber kabul edilen sayının üç yüz bin civarında olduğunu, söz konusu bu toplulukların bir kısmının Orta ve Doğu Avrupa ile Kuzey Afrika’ya göç ettiğini nüfusun önemli bir çoğunluğunun Osmanlı topraklarına geldiklerini ifade etmiştir. bkz. Shaw, **a.g.e.**, s. 22-24.

²¹⁹ Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. s. 62.

²²⁰ Sefaradlar, göçün ilk zamanlarında Eminönü, Balat, Hasköy bölgelerine yerleşmiş olsalar da daha sonraları boğaz kıyısında olan Beşiktaş, Ortaköy, Arnavutköy, Kuzguncuk bölgeleri ve Galata bölgesinde nüfusları artmıştır. bkz. Rozen, **a.g.e.**, s. 61-62.

²²¹ **A.e.**, s. 76.

hissetmemeleri yaşadıkları şehirden ayrılmak için sebep olabilecektir.²²² Yahudi toplulukları gittikleri şehirlerde ilk önce kalıcı olarak yerleşmemiş, kendileri için uygun yerleşim yerini bulana kadar geçici olarak o şehirlerde yaşamışlardır. Bu süre içinde kiralık odalarda kalarak, şehrin hem kendileri, hem de cemaatleri için kalıcı bir yaşam yeri olup olmayacağını tespit ederlerdi. Bu tespit noktasında, şehrin ticari ve ekonomik yapısı önemli bir yer tutmaktadır. Eğer şehre ilk gelen Yahudiler, şehrin kendileri için uygun olduğu kararını verirlerse; ailelerine ve cemaatlerinin diğer üyelerine haber vererek, şehre yerleşmeye çağırırlardı.²²³ Bir süre sonra Yahudi nüfusunun artması ile beraber yerleşilen yeni şehirlerde sinagog ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyacı giderebilmek için Yahudi toplulukları odaları veya evleri ibadet etmek için kullanmaya başlamışlardır. Bu ibadet evleri, zamanla sinagoglara ait unsur ve yapıların eklenmesi ile sinagoglara oldukça benzemişlerdir.²²⁴ Gradeva da Osmanlı Devleti'nde yaşayan diğer gayrimüslim topluluklar gibi Yahudi topluluklarının da göç ettiği yerlerde ibadet amacı ile kiraladıkları odaları ve evleri kullanmış olabileceklerini ifade etmiştir.²²⁵

Osmanlı Devleti, Bursa ve Edirne'nin fetihlerinin ardından yaptığı gibi İstanbul'da da fethin ardından şehre Yahudi toplulukları iskan etmiştir.²²⁶ İstanbul'un fethinin ardından Fatih Sultan Mehmed'in iskan politikası nedeniyle Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudilerin önemli bir kısmı İstanbul'a getirilmiştir. Bunun sonucunda İstanbul'da çoğunluğunu Romaniot Yahudilerinin oluşturduğu büyük bir Yahudi cemaati oluştu. Bu iskan politikası, daha çok Rumeli'ndeki şehirlerde yaşayan Yahudilere yönelik olduğundan o bölgelerde Yahudi nüfusu oldukça azaldı veya tamamen bitti.²²⁷ İstanbul'un fethinden önce Doğu Roma İstanbul'unda Yahudi

²²² Gradeva, **Jews and Ottoman**, s. 245-246.

²²³ **A.e.**, s. 241-242.

²²⁴ Cohen, 16. yüzyılda Şam ve Kudüs bölgesinde Yahudi nüfusunun artmasına rağmen, yeni sinagogların inşa yasağı bulunmasından dolayı Yahudi topluluklarının ev ve odaları ibadet amacı ile kullandığını, zaman ilerledikçe bu yapıların hem ibadet evine benzedikleri hem de yahudi toplulukları için cemaat merkezine dönüştüklerini ifade etmiştir. bkz. Amnon Cohen, **Jewis Life Under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century**, Cambridge, Masssachusetts, London, Harvard University Press, 1984, s. 84.

²²⁵ Gradeva, **a.g.e.**, s. 268.

²²⁶ Shaw, **a.g.e.**, s. 42-44.

²²⁷ Rozen, **a.g.e.**, s. 45-46.

toplumu Porte Iudece’de yaşıyor²²⁸ olmasına rağmen, iskan politikaları sonucunda İstanbul’da büyük bir Yahudi nüfusu oluşması ve buna bağlı olarak da yeni sinagog ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. İskan politikası Kanuni Sultan Süleyman döneminde de devam etmiştir. Budin’in fethinden sonra şehirde yaşayan Yahudi topluluklarının bir kısmı İstanbul’a yerleştirilmiştir²²⁹.

Yahudi topluluklarının yaşadıkları yerlerde meydana gelen doğal afetler de Yahudi toplumunun yerleşim hareketini etkilemiştir. İstanbul’da 1660 yılında çıkan yangın Yahudi topluluklarının evlerine ve sinagoglarına ciddi hasarlar vermiştir. Bu yangının ardından aynı bölgede Yeni Cami inşaatına başlanması, Yahudi topluluklarının o bölgeden çıkartılıp başka bölgelere yerleştirilmesi ve sinagoglarının arsalarına el koyulması durumunu ortaya çıkartmıştır.²³⁰ 17. yüzyılın başlarında önemli bir Yahudi nüfusunun yaşadığı İzmir’de meydana gelen depremin ardından şehre Yahudi göçü durmuş; şehirdeki Yahudi toplulukları başka şehirlere göç etmişlerdir.²³¹

Osmanlı toprakları içindeki göç hareketinde dikkat çeken diğer nokta ise şehrin ticari açıdan gelişmişliği önemli bir yer tutmaktadır. Hem Avrupa’dan göç edilmesi hem de Osmanlı topraklarındaki göç hareketliliği sonucunda İzmir, Bursa, Manisa ve Tire gibi kentlerde büyük Yahudi cemaatleri oluşmuştu. Bu şehirler arasında İzmir, önemli bir ticaret limanı olması sebebi ile Yahudiler tarafından daha fazla tercih edilmiştir.²³² Yahudi topluluklarının ticaret amacı ile göç ettikleri yerleşim yerleri sadece Anadolu’da değildir. Rumeli’nde ticaret yolları üzerinde bulunan şehirler de Yahudi topluluklarının göç ettiği yerlerden olmuşlardır. İstanbul’un fethinden önce Rumeli’ndeki Yahudi nüfusunun önemli bir kısmı Romaniot Yahudileri iken; iskan politikasının ardından Romaniot nüfusu kalmayan bu şehirlere önce Orta Avrupa’dan gelen Aşkenazi Yahudileri daha sonrasında ise Sefarad Yahudileri göç etmiştir.²³³ Bazı

²²⁸ Shaw, **a.g.e.**, s. 28.

²²⁹ Shaw, **a.g.e.**, s. 61.

²³⁰ Marc David Baer, “The Great Fire of 1660 and Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul”, **International Journal of Middle East Studies**, C. XXXVI, No. 2, 2004, s. 159-160.

²³¹ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 64.

²³² **A.e.**, s. 64.

²³³ Gradeva, **a.g.e.**, s. 239-240.

şehirlerde ise önceden herhangi bir Yahudi nüfusu bulunmamasına rağmen Yahudi toplulukları yeni yerleşim yerleri kurmuşlardır.²³⁴

Yahudi toplumunun Osmanlı Devleti'ne göç hareketi dikkatle incelendiğinde yerleşim yeri tercihi noktasında kendilerini güvende hissedecekleri kentleri tercih ettikleri görülecektir. Fakat bu kıstasları sadece kent ve güvenlik ile sınırlamak mümkün değildir. Aynı zamanda o şehirde kendilerinden başka Yahudilerin yaşayıp yaşamadığı da tercihte önemli yer tutmuştur.²³⁵ Ayrıca İstanbul'un fethinden önce Romaniot Yahudileri'nin yaşadıkları ancak fetihten sonra Yahudi nüfusu kalmayan Selanik, Manisa, Tire gibi şehirler de 15. yüzyılın sonları ve 16. yüzyıl ile beraber Yahudiler için yeni yerleşim yerleri olmuştur. Yerleşim yerlerinin belirlenmesinin ardından ise Yahudi topluluklarının temel amaçlarından biri, ibadetlerini yapacakları bir yapının oluşması olmuştur. Bu durumu sadece bir ihtiyaç olarak değil, aynı zamanda Yahudilik inancının bir zorunluluğu olarak karşımıza çıkmıştır.

2.2.1.4. HAHAMBAŞILIK

Haham²³⁶, cemaat tarafından seçilen bilgili bir cemaat üyesinin dinî kitap öğretene, anlatan; ibadet ve ayinleri yöneten kişilerdir. Haham olarak belirlenen cemaat üyesinin asli mesleği bu olmadığı için bu görevden bir ücret de almazdı.²³⁷

Hem İsrail krallıklarının sona ermesi hem de Yahudilerin Kudüs'ten ikinci kez sürgün edilmesi ve Süleyman Mabedi'nin yıkılması (M.S. 70) sonucunda hahamlık kurumunun önemi artmıştır.²³⁸ Yahudi topluluklar kendi ibadethanelerinin çevresinde ikamet ettiği için ibadethaneler sadece dinî bir kurum olmamaktadır. Yahudiler için sinagoglar sadece bir dinî merkez görevi görmemektedir aynı zamanda cemaat için

²³⁴ Müslümanlar tarafından kurulmuş bir şehir olan Tatarpazarcığı'na 17. yüzyılın başlarında Yahudi toplulukları göç etmeye başlamışlardır. Bkz. Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 194-196.

²³⁵ Cohen, **Jewish Life under Islam**, s. 76-77.

²³⁶ Haham sözcüğü ile aynı anlamda rav ve rabbi sözcükleri de kullanılmaktadır. Sefarad Yahudileri haham kelimesini tercih ederlerken; Aşkenazi ve Romaniot Yahudileri rav kelimesini tercih etmiştir. bkz. Hatice Doğan, **Osmanlı Devleti'nde Hahambaşılık Müessesesi**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2003, s. 73-74.

²³⁷ **A.e.**, s.74.

²³⁸ **A.e.**, s. 73.

toplumsal bir önemi bulunmaktadır. Bu sebeple hahamlar hem dinî hem de toplumsal lider oluyordu.²³⁹

Birden çok haham bir araya gelip bir üst makam oluşturarak kendilerini bağlayıcı kurumlar oluşturmuş olsalar da Yahudilik dinî yapılanması içinde hahambaşılık gibi bir merkezî hiyerarşik yapı bir zorunluluk olmamıştır.²⁴⁰ Nitekim Osmanlı Devleti'nde Rumlar ve Ermeniler bir patrik etrafında örgütlenmişlerken; Yahudiler için böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir.²⁴¹ Merkezî bir hahambaşılık kurumunun olmaması, sadece Yahudilik inancı ile değil; aynı zamanda Osmanlı Yahudilerinin birbirlerinden farklı olmaları ve bir bütünlük sağlayamamalarıyla da yakından ilişkilidir.²⁴²

Millet sistemi olarak tanımlanan, Yahudi, Rum ve Ermeni topluluklarının bir millet olarak kabul edildiği ve bu milletlerin bazı imtiyazlar ve güvenceler ile birlikte bir dinî lider tarafından yönetildiği sistemi II. Mehmed'in İstanbul'un fethi sonrasında Yahudi toplumu için bir hahambaşı tayini yoluyla uyguladığı iddia edilse de Osmanlı Yahudi toplumu için hem hiyerarşik ve örgütlü yapılanmadan hem de genel olarak 19. yüzyıl öncesinde bir millet sisteminden bahsetmek mümkün görünmemektedir.²⁴³

İstanbul'un fethinin ardından II. Mehmed'in, Yahudi toplumunun lideri olmak üzere Moses Kapsalı'yi hahambaşı²⁴⁴ olarak atadığı iddia edilmektedir. Bu noktada

²³⁹ Rozen, **Osmanlı Yahudileri**, s. 318.

²⁴⁰ Shaw, **a.g.e.**, s. 66.

²⁴¹ Ramazan Erhan Güllü, **Türkiye'de Gayrimüslimlerin Yönetimi -Osmanlı'dan Cumhuriyet'e-**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2018, s. 85.

²⁴² Güllü, **a.g.e.**, s. 85-86; Rozen, **a.g.e.**, s. 319.

²⁴³ İstanbul'un fethinin ardından Yahudi toplumunda Rum ve Ermeni toplumundaki gibi bir dinî lideri ve dinî lidere atfedilen yetkiler bulunmamaktadır. Millet sistemin 19. yüzyılda ortaya çıkmış olmasına bu sistemin varlığının ve kuruluşunun 15. yüzyılda olduğu ifade edilmesine rağmen bu durum tarihsel gerçeklik ile uyuşmamaktadır. Braude bu durumu anakronizm olarak ifade etmiştir. (Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System", **Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, C. I, The Central Lands**, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982,s. 72, 81) Gerber ise, millet sisteminin 15. ve 16. yüzyıllarda varlığı ile ilgili problemler olsa da millet sistemine ait özelliklerin 18. yüzyıl ile daha belrigin olduğunu ve bu sistemin 19. yüzyılda ortaya çıkmamakla beraber resmileştiğini ifade etmiştir.bkz. Haim Gerber, **Crossing Border: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society**, İstanbul, Isis Press, 2008, s. 49-50.

²⁴⁴ Elijah Capsalı tarafından 1523 yılında ifade edilen Osmanlı Devleti'ndeki Yahudi topluluğunun sahip olduğu ayrıcalıklar daha sonraları Joseph Sambari ve H. Graetz tarafından daha da gerçeklikle alakası olmayan bir şekilde ifade edilerek, abartılmıştır. Bu ifadeler modern tarihçileri de etkileyerek Osmanlı Devleti'nde Yahudi topluluğunun durumu çarpıtılmıştır. Hahambaşının Divan-ı Hümayunda

Kapsali'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün Yahudilerin hahambaşısı mı, yoksa sadece İstanbul'daki Yahudi topluluğunun hahambaşısı mı olduğu hususu tartışmalıdır. Bu hahambaşılığın yetkisi, sadece İstanbul ve Romaniot Yahudileri ile sınırlıdır.²⁴⁵ Kapsali'nin yetki ve görevleriyle ilgili merkezi bir hahambaşılık kurumu tasarlanmış²⁴⁶ olsa da 1492 yılında Sefarad Yahudilerinin Osmanlı topraklarına göç etmesiyle beraber bu durumun değişmiş olması muhtemeldir.²⁴⁷ Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, İstanbul'un fethi ile Sefarad göçünün Osmanlı Yahudi toplum yapısını etkilediği süre aralığıdır. Şöyle ki, Osmanlı Devleti'ndeki Yahudiler İstanbul'a iskan edilmiştir. Bu iskan hareketinden sonra devletin birçok bölgesinde bulunan Yahudi, İstanbul'a getirildikten sonra Yahudi topluluğu İstanbul'da toplanmıştır. Sefaradların göçünden önce Yahudi topluluğu arasında bir birlik oluşturulsa da bu göç hareketinden sonra kolay görünmemektedir. Bunun sebebi yerleşik Yahudi toplulukları ve Sefarad Yahudi toplulukları arasındaki farklılıklar ve Sefarad topluluklarının kendi aralarındaki farklılıklardır. Aynı zamanda Karay Yahudilerinin 1453 tarihinden sonra da şehirdeki varlığı, İstanbul'da Yahudi toplulukları arasında bir bütünlük oluşturmadığını göstermektedir.

İstanbul dışındaki Yahudi topluluklarının ise hahambaşılık ile hiyerarşik bir ilişkileri olmadan kendi örgütlenmeleri ortaya çıkmıştır. Nitekim 15. yüzyılın sonlarından itibaren Sefarad Yahudiler yerleştikleri şehirlerde bir haham etrafında örgütlenerek kendi cemaatlerini oluşturdular. Bu cemaatler Romaniot Yahudiler ve İstanbul'daki hahambaşılık örgütlenmesi içinde değillerdi.²⁴⁸

Hahambaşılık kurumunun yetki alanı İstanbul'da yaşayan Romaniot Yahudi topluluklarıdır. Fakat bu durum diğer Osmanlı şehirlerinde bulunan Yahudi hahamlık ve hahambaşılıklarının, İstanbul'daki hahambaşının görüşlerine başvurmayaacağı anlamına gelmeyecektir. Fakat aralarında hiyerarşik bir ilişki bulunmadığından

bulunduğu ve Yahudi toplumunun vergilerini topladığı ve hatta padişahın favorisi olduğu gibi bilgiler bu uzun yanlış bilgi aktarımı sonucunda ortaya çıkmıştır. (Hacker, **a.g.e.**, s. 118-119)

²⁴⁵Lewis, **a.g.e.**, s. 201.; Shaw, **a.g.e.**, s. 65-66; Hacker, **a.g.e.**, s. 122; Güllü, **a.g.e.**, s.89.

²⁴⁶ Ermeni ve Rum toplumlarında olduğu gibi Fatih Sultan Mehmet döneminde hahambaşılık kurumu planlanmış ve buna göre bir uygulama üzerinde çalışılmış olsa bile zamanla hahambaşı sadece Romaniot Yahudilerinin hahambaşısı olacaktı. (Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. 70)

²⁴⁷ Epstein, **a.g.e.**, s. 105.

²⁴⁸ **A.e.**, s. 110-112.

İstanbul'daki hahambaşılığın görüş, yorum ve cevapları diğer cemaat ve hahambaşılıklarını bağlamayacaktır.²⁴⁹

Yahudi toplumunda, Rum ve Ermeni toplumunda olduğu gibi patriklik makamının olmayışı Osmanlı Devlet yönetimini etkilememiştir. Yahudi toplumunun dinî olarak yönetiminde sorun yaşanmaması ve cemaatlerden vergilerin düzenli bir şekilde toplanmasından dolayı merkezi bir hahambaşılık kurumuna ihtiyaç duyulmamıştır.²⁵⁰ Osmanlı Devleti'nde Yahudi nüfusunun yoğun olduğu şehirlerde hahambaşılık kurumları oluşmuştur.²⁵¹ Bu hahambaşılıklar aynı zamanda o şehirde ve bölgede yaşayan Yahudi toplulukları için cemaat içinde yönetici ve Osmanlı idaresi ile ilişkilerde temsilci görevi görüyordu.²⁵² Manisa şehri bu noktada iyi bir örnek olacaktır. 1531 tarihli kayıtlarda Rav akçası ödediğine dair bir bilgi bulunmamasına rağmen 1575 tarihli kayıtlarda Manisa Yahudileri tarafından bu vergi ödenmiştir. Rav akçası, hahambaşının göreve başlaması için ödediği bir vergi olduğu için kırk yıllık süre içinde Manisa'da hahambaşılığın kurulduğunu söyleyebiliriz. Hahambaşılığın kurulması, Yahudi nüfusunun artması ve buna bağlı olarak cemaat işleri ve ihtiyaçları ile ilgili olarak temsilci ve aracı bir kurum oluşturulması ihtiyacının sonucu olabilir. Aynı şekilde hahambaşılık, Manisa bölgesindeki Yahudi cemaati için birleştirici bir makam görevinde olacağından cemaat içinde bölünme ve ayrışmaları en aza indirmek amacı da olabilir.²⁵³

Hahambaşı olmak için rav akçası ödenmesi gerekir.²⁵⁴ Rav akçasının merkezî bir hahambaşının göreve başlaması ve yetkilerinin tanınması için ödendiği iddiasına rağmen; bölgesel ve yerel düzeydeki hahambaşılardan da görev ve yetkileri için bunu ödemesi gerekmiştir.²⁵⁵

²⁴⁹ Soykan, **a.g.e.**, s. 219-220.

²⁵⁰ Güllü, **a.g.e.**, s. 90.

²⁵¹ Shaw, **a.g.e.**, s.67.

²⁵² **A.e.**, s. 75.

²⁵³ Feridun Emecen, **XVI. Asırda Manisa Kazâsı**, 2. bs.,Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013, s. 63.

²⁵⁴ Lewis, **a.g.e.**, s. 202.

²⁵⁵ Gerber, **a.g.e.**, s. 59

2.2.2. RUMLAR

Ortodoks toplumun Osmanlı Devleti ile tanışması İstanbul'un fethinin öncesinde Rumeli'ndeki fetihlere dayanmaktadır. Ancak İstanbul'un fethiyle beraber Doğu Roma'nın yıkılması, Rum Patrikliği'nin Osmanlı Devleti'nin egemenliğine girmesi daha sonrasında Egedeki adalarda Osmanlı hakimiyetinin sağlanmasının Rum toplum ve dini yapılanmasında önemli etkileri olmuştur.

2.2.2.1. RUM PATRİKHANESİ

Roma İmparatorluğu'nun başkentini İstanbul olarak belirlemesinin ardından şehirdeki Hristiyan kilisesi güçlenmiştir.²⁵⁶ İstanbul'daki kilisenin güçlenmesi aynı zamanda Roma'daki kilise ile aralarında birçok noktada farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Doğu kültüründen etkilenmiş bir Hristiyanlık anlayışı, Devlet'in etkisi ve yetkisi altında olan bir kilise kurumunu ve hiyerarşisini ortaya çıkarmıştır. Doğu Roma İmparatoru, İstanbul'daki kilise ve patrik üzerinde yetkisi²⁵⁷ bulunmakla beraber kiliseyi ilgilendiren konularda son kararı verme noktasında yetkili mercii olmuştur.²⁵⁸ Çünkü Doğu Roma İmparatoru, hükümdarlık yetkisini tanrıdan almıştır. Fakat imparator, sadece hükümdar değil aynı zamanda bir rahiptir. İmparator hem dünyevî hem de dinî konularda en üst makamdır. Çünkü devletin yöneticisi ve Ortodoks Hristiyanlığın en üst yetkili merciidir.²⁵⁹ Doğu Roma İmparatorluğu'nun resmî dininin Hristiyanlık olmasının ardından; Doğu Hristiyanlık kiliseleri de devletin etkisi altına

²⁵⁶ Hristiyan inancında Roma, İskenderiye ve Antakya Patriklikleri'nin önemi, Havarî Petrus'un buralarda ikamet etmesinden kaynaklanmaktadır. 451 tarihli Kadıköy Konsili'nden önce üç patrik arasındaki hiyerarşik sıralamada Roma, İskenderiye ve Antakya Patrikliği olmak üzereyken Kadıköy Konsili'nin ardından İstanbul Patrikliği'nin hiyerarşide Roma Kilisesi'nin arkasında ikinci sırada olduğu kabul edilmiştir. İstanbul Patrikliği'nin önemi ve yetkisi artmasının sebebi, Doğu Hristiyanlığı içindeki aykırı görüşlerin ve iktidar kavgalarının önüne geçmek içindir. Bkz. Francis Dvornik, **Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a**, 2. bs., Çev. Soeur Jean Marie O.P., Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2019, s. 13, 30-31.

²⁵⁷ Patriklik seçimlerinde, metropolitler kendi aralarında üç adayı belirledikten sonra Doğu Roma İmparatoru belirlenen üç adaydan birini patrik olarak atayabilir. Eğer İmparator üç adayı da patriklik görevi için uygun görmezse, kendi adayını patrik olarak tayin edebilecektir. (G.L. Seidler, **Doğu'da Siyasal Düşünce: Doğu Dünyasının Ortaya Çıkışı**, Çev. Mete Tuncay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020, s. 130)

²⁵⁸ Seidler, **a.g.e.**, s. 129-130.

²⁵⁹ N.J. Pantazopoulos, **Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule**, Thessaloniki, Institute For Balkan Studies, 1967, s. 10-11.

girmişlerdir. Kiliseler ve din adamları, İmparatorlukla beraber uyumlu çalışarak, yönetimde yardımcı olmuşlardır.²⁶⁰ Ortodoks İstanbul Patrikliği'nin devletin resmî kilisesi olmasından dolayı, Doğu Roma Devleti'nin egemenliği altında bulunan bölgelerdeki dinî yetkisini genişletme amacı bulunmaktaydı. Nitekim dinî yetkisini, Bizans sınırları içinde bulunan diğer Doğu Hristiyanlık kiliseleri üzerinde kullanmaya çalışmıştır. Fakat zaman içinde Bizans'ın zayıflaması ile bu dinî otorite de zayıflamıştır.²⁶¹ Fakat Patriklik makamının otoritesinin ve yetkisinin azalmış olmasının, Ortodoks Hristiyanlık inancının, toplum üzerindeki etkisi ve Ortodoks toplum için önemi bakımından aynı durum olduğundan bahsetmek mümkün olmayacaktır. 1204 Latin İşgali'ni yaşamış Doğu Romalılar için Ortodoks kilisesinin önemi artmıştır. İşgal sonrası Bizans Devleti'nin yıkılması ile beraber Rum Ortodoksların koruyabilecekleri tek şey inançları olmuştur. İnançlarının temsilcisi ise Ortodoks Kilisesi'dir.²⁶²

II. Mehmed, İstanbul'u fethetmesinin ardından şehri tekrardan canlandırmak ve nüfusu tekrardan artırmak amacıyla bazı uygulamalarda bulunmuştur. Bu uygulamalardan biri de fetih sırasında boş olan Rum patrikliği makamına Gennadius'u tayin etmesidir. Bu tayini, sadece şehri canlandırmak ve İstanbul'u terk eden Rumların geri dönmesi bakımından değil aynı zamanda Doğu Hristiyanlığı üzerinde etkili olmaya çalışan Latin Katoliklere karşı bir hareket olarak da düşünülebiliriz.²⁶³ Ercan'a göre, Kilise hukukuna göre patriklik makamının boş kalması patrikhanenin kapanması sonucu doğurmuştur.²⁶⁴ II. Mehmed'in Rum Patrikhanesinin tekrardan canlandırılması için yaptığı uygulamalar Ercan tarafından patrikhanenin özgürleştirilmesi olarak ifade edilmiştir. Bizans Devleti'nin sona ermesi ile patrikhane üzerindeki etkisi ve baskısı ortadan kalksa da Osmanlı Devleti

²⁶⁰ Seidler, **a.g.e.**, s. 132.

²⁶¹ Bruce Masters, "Değişen Bir Dünyada Hristiyanlar", **Türkiye Tarihi Geç Osmanlı İmparatorluğu (1603-1689)**, C. III, Ed. Suraiya Faroqhi, Çev. Fethi Aytuna, 2. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016., s. 331.

²⁶² Molly Greene, **Osmanlı Devleti ve Rumlar (1453-1768)**, Çev. Zeynep Rona, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2018, s. 55.

²⁶³ İnalcık, **The Policy of Mehmed II**, s. 236-237.

²⁶⁴ Ercan, "On Beş ve On Altıncı Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman Olmayan Toplulukların Sosyal, Hukuksal ve Ekonomik Durumu", **Toplu Eserler:2 Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 240.

döneminde de patrikhanenin devlet etkisi altında kalmaya devam ettiğini söyleyebiliriz.²⁶⁵ Nitekim İstanbul'un fethi Bizans Devleti'ni sona erdirse de Rum Ortodoks kilisesinin Papalığa karşı yeni hamisinin Osmanlı Devleti olduğunu ifade edebiliriz.²⁶⁶

İstanbul Rum Ortodoks Patrikliği, Kudüs, Antakya, İskenderiye ve Ohri patriklikleri ile beraber Ortodoks patrikhanelerinden biridir. Bu patriklikler arasında hiyerarşik bir ilişki olmamasına rağmen İstanbul Rum Ortodoks Patrikliği eşitler arasında birinci konumundadır.²⁶⁷ Kıbrıs Başepiskoposluğu ise bir patriklik olmamasına rağmen bağımsız bir kilisedir.²⁶⁸ İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi, fetihten sonraki yapısı ile Osmanlı Devleti sınırları içinde yer alan diğer patrikhanelerin ve başepiskoposlukların başkentte sorunları ile ilgili temsilcilikleri ve aracılıklarını yapacak şekilde tasarlanmıştır.²⁶⁹ İstanbul Rum Ortodoks Patrikliği'nin hiyerarşik yapılanması içinde kendilerine bağlı metropolitler ve metropolitlerin altında ise kiliseler bulunmaktadır.²⁷⁰ İstanbul Rum Patrikhanesi organizasyonu içinde bulunan metropolitlikler sadece Ortodoks olan Rumlar değil, Balkanlardaki Slav²⁷¹ ve Bulgar Ortodoks topluluklarını da kapsamaktaydı.²⁷² II. Mehmed, İstanbul'u fethinin ardından Gennadius'u Rum Ortodoks Patriği olarak atadıktan sonra, Gennadius,

²⁶⁵ Ercan, "Fatih'in Kilise Politikası", **Toplu Eserler:2 Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007,s. 110.

²⁶⁶ Pantazopoulos, **a.g.e.**, s. 20.

²⁶⁷ 451 tarihinde yapılan Kadıköy Konsili'nde İstanbul Kilisesi, patriklik olarak kabul edilmiştir. Bu kabulün ardından, Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs patriklikleri Hristiyan inancının dini merkezleri olmuşlardır. Bu beş kilise arasındaki hiyerarşi sıralamasında birinci sırada Roma Kilisesi bulunmaktadır. Diğer dört kilise, hiyerarşik olarak birbirine eşit olsa da İstanbul Kilisesi *primus inter pares* yani eşitler arası birinci konumundadır. bkz. Osmanağaoğlu, **1862 Rum Patrikliği Nizamı Çerçevesinde Fener Rum-Ortodoks Patrikhanesi** s. 20. Pantazopoulos'a göre, Osmanlı Devleti tarafından, İstanbul Rum Ortodoks Patriğine verilmiş olan berat kapsamında tanınan güvenceler ve diğer Ortodoks patrikliklerin aracılığını yapmayı üstlenmiş olmasıyla patrik, Ortodoks kilisesi hiyerarşisinde siyasi anlamda Ortodoks Kilisesi'nin başı olmuştur. bkz. Pantazopoulos, **a.g.e.**, s. 19.

²⁶⁸ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 89, 116-118.

²⁶⁹ Pantazopoulos, **a.g.e.**, s. 5-6.

²⁷⁰ Kenanoğlu, Patrikliklerin aralarındaki ilişkiyi yatay ilişki olarak adlandırılmışken; patrikliklerin kendi otoritesi altında bulunan metropolitler ve kiliseler arasındaki ilişkiyi de dikey ilişki olarak adlandırmıştır. Yatay hiyerarşide patrikliklerin diğer patrikliklerin yetkilerine karışmamakta ve yetki alanlarına girememektedir. İstanbul Rum Ortodoks Kilisesi, başkentte bulunduğu için diğer patriklikler ve Osmanlı Devleti idaresi arasında aracılık etmişlerdir. Bkz. Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 89-92.

²⁷¹ Fatih Sultan Mehmed, Sırp Patrikhanesi'ni kapatarak Bulgar başpiskoposluğuna bağlatmıştır. Fakat Sokollu Mehmet Paşa döneminde bu patrikhane tekrardan açılmıştır. Patrik olarak da kendi akrabasının atanmasını sağlamıştır. Bkz. Ercan, **Fatih'in Kilise Politikası**, s. 115.

²⁷² Güllü, **a.g.e.**, s. 46.

Ortodoks toplumunun dinî lideri olarak kabul edilmiştir. Gennadius'un patrik olarak tayininin ardından birbirlerinden soy, kültür ve dil olarak farklı Rumeli ve Anadolu'daki birçok Ortodoks topluluk dinî yetkisi altında birleşmiş olacaklardır. Özellikle dil konusunda Anadolu'nun aynı dili konuşan Rum toplulukları dahi bölgeden bölgeye aynı dili farklı ağızlarla konuşmaktadır. Bu durum, Rum Ortodoks dini yapılanması içinde yeknesak bir yapı olmadığını düşündürmektedir.²⁷³

Patriklerin görevlerine başlaması, padişaha pişkeş ödemeleri ve karşılığında verilen berat ile mümkün oluyordu. Rum patriğinin, kilise usullerine göre Sen Sinod tarafından seçilmesi öngörülmüştür. Fakat Osmanlı Devleti'nin istemediği bir Rum din adamının patrik olma ihtimali bulunmamaktadır. Bazı durumlarda ise padişahın atamak istediği patrik Sen Sinod tarafından seçilmiştir.²⁷⁴ Patriğin görev süresi, ömür boyudur. Ancak hastalık, yaşlılık, cemaatini yönetememesi ve Osmanlı Devleti aleyhine davranışlarda bulunması gibi durumların varlığında patriklik görevinden alınmışlardır.²⁷⁵ Görevden azledilme sebepleri, yukarıda saydığımız durumlarla sınırlı değildir. Patrikler, Ortodoks toplumunun sivil liderleriyle anlaşamamaları durumunda da görevden alınmışlardır.²⁷⁶

Metropolitlikler, sadece kiliseye bağlı kurumlar olarak düşünülmemelidir. Bu kurumlar, cemaatlerin yapılanması ve yönetimi noktasında, patriklik ve yerel dinî gruplar arasındaki bağlantı görevini görmektedir. Bu sebeple, cemaat yapılanması konusunda metropolitlikler oldukça önemli kurumlardır. Fakat metropolitlik yapılanmasının, Osmanlı idari yapılanması ile her zaman benzerlik gösterdiği söylenemezdi. Rum toplumunun dini yapılanmasındaki temel unsur nüfus olduğu için bir metropolitlik, Osmanlı idari yapılanması içindeki birçok farklı bölgede yetkili

²⁷³ Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", **Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, C. I The Central Lands**, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 185.

²⁷⁴ Osmanağaoğlu, **a.g.e.**, 48; Greene, **a.g.e.**, s. 76. Ercan, Osmanlı Devleti'nin patriklik seçimlerine müdahale etmediğini, metropolitlerin kendi aralarında belirledikleri patriği padişahların onayladığını ifade etmiştir. bkz. Ercan, **a.g.e.**, s. 114.

²⁷⁵ Osmanağaoğlu, **a.g.e.**, s. 49.

²⁷⁶ Osmanlı Devlet idaresi ve sadrazamı ile arası oldukça iyi olan Rum tüccar Mihail Kantakuzen, anlaşamadığı Fener Rum Patriği'ni görevden azlettirmiştir. Kantakuzen ve dönemin sadrazamı arasındaki iyi ilişki, Patriklik makamında bulunan dönemin patriği Metrophanes'in görevden alınmasına sebep olmuştur. Bkz. Gerlach, **a.g.e.**, C. I, s. 93.

olabilirdi.²⁷⁷ Bir metropolit aynı patrik gibi atandıkları için, göreve başlayabilmeleri için patrikler gibi pişkeş ödemeleri gerekmektedir.²⁷⁸ Patrik ve metropolitlerin görevlerine başlayabilmeleri için berata sahip olmaları gerektiğinden dolayı zaman zaman Osmanlı idaresi Ortodoks kilisesi içindeki atamalara müdahale etmiştir.²⁷⁹ Patrik ve metropolit seçimlerinde ve hatta görevden almalarda İstanbul'daki üst düzey devlet görevlilerinin ciddi etkisi olmuştur. Patrikler ve metropolitler bu baskılara dayanamayarak Osmanlı Devleti idarecilerinin isteklerini kabul etmişlerdir.²⁸⁰ Bazı durumlarda ise kilisedeki metropolit ve ruhbanlar, kiliselerdeki istihdamı para karşılığında yapmışlardır.²⁸¹ Osmanlı idarecilerin etkisi sadece atamalarda değil, görevden uzaklaştırma kararlarında da ortaya çıkabiliyordu.²⁸² Osmanlı idarecilerinin baskılarına karşı Patriğin, atama ve görevden almalarda bazen padişah'tan yardım istediği de oluyordu. Patrik aforoz, görevden alma, sürgün gibi cezalandırma yetkileri olsa da bu kararların uygulanması için devlet idaresinin yardımına ihtiyaç duyuyordu.²⁸³

Rum tebaa, uygunsuz davranışta bulunan din adamlarını ve metropolitlerini patriğe ve Osmanlı idarecilerine şikayet edebileceği gibi; metropolitler de bu gibi

²⁷⁷ Athanasia Anagnostopulu, "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi", **19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler**, Ed. Pinelopi Stathis, Çev. Foti Benlisoy, Stefo Benlisoy, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 29; Ayşe Özil, **Anadolu Rumları Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Millet Sistemini Yeniden Düşünmek**, Çev. Ali Özdamar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016, s. 51-54

²⁷⁸ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 193. Patriği atama ve görevden alma padişahın yetkisindedir. Bazen bu görevden almanın yanında görevden alınan patrik cezalandırabilirdi. Cezalandırma sebebi, görevden almayı ortaya çıkartan durumla yakından ilgilidir. bkz. Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler**, s. 237.

²⁷⁹ Greene, **a.g.e.**, s. 43-45.

²⁸⁰ Osmanlı Devleti idarecileri, konumlarından dolayı bölgelerinde bulunan din adamlarına baskı yapmışlardır. Bu sebeple, papaz, metropolit gibi kilisenin kendi içindeki seçimlere müdahale etmişlerdir. (Gerlach, **a.g.e.**, C. 1, s. 131) Ortodoks din adamları, papaz veya metropolit olmak, ruhban hiyerarşisinde de yükselmek için zaman zaman Osmanlı idarecilerden ve Rum cemaatinin önde gelen sivillerinden yardım almışlardır. Kimi zaman bu atamalar, kilisenin kurallarına aykırı olsa da kilise yöneticileri baskıya dayanamayarak bu atamaları yapmışlardır. Bkz. **A.e.**, s. 370.

²⁸¹ Bazı metropolitler, yetki alanındaki bazı dini makamları para karşılığı sattığı için görevden uzaklaştırılmıştır. Bkz. **A.e.**, s. 227.

²⁸² Patriğin görevden alınması bazen sıkıntılı durumları ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki, görevden alınan patrik, patriklik makamına tekrardan sahip olmak için Osmanlı Devleti idarecileri ile iyi ilişkilerini ve nüfuzunu kullanırken; yeni patrik ise patriklik makamını elde tutmak için eski patrik ile aynı yolu izlemektedir. Bu durum, patrikhaneye bağlı din görevlileri ve cemaat açısından sıkıntılı durumları ortaya çıkaracaktır. Bkz. **A.e.**, s. 429.

²⁸³ Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler**, s. 238; Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 118; Gerlach, **a.g.e.**, C. II, s. 544.

durumlarda patriklerini padişaha şikayet edebilirlerdi.²⁸⁴ Patriklik görevini bırakmış bir din adamının, inzivaya çekilmeksizin İstanbul ve diğer kentlerde seyahat etmesi Rum toplumu içerisinde sorunlar ortaya çıkarabileceğinden, seyahatin engellenmesi ve inzivaya çekildiği Aynaroz'dan ayrılmaması emredilmiştir.²⁸⁵

Osmanlı Devleti, 1453'ten önce fethettiği yerlere Rum din adamı ataması yapabiliyordu. Patrikhane'nin yaptığı din adamı atamasının ise padişah tarafından kabul edilmesi gerekiyordu. Bu sebeple, bazen Rum kilisesi hiyerarşisi içinde bozukluklar ortaya çıkabiliyordu.²⁸⁶ İstanbul'un fethinden önce de Osmanlı Devleti, Latin Katoliklere karşı Rum Ortodoks din adamlarıyla iş birliği yapmıştır. Kendi toprakları içinde kalan bölgede Ortodoks din adamlarının atanmasına yönelik berat verildiği görülmektedir. Atanan din adamlarına tımar da verilmiştir.²⁸⁷ İstanbul'un fethinin ardından Rum Ortodoksların dinî merkezinin ele geçirilmesi ile bir bütünlük sağlanmıştır. Bu durum İstanbul Rum Ortodoks Patrikliği'nin Doğu Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nde de sınırların genişlemesi durumunda kendi yetki alanının genişlemesini sağlamıştır.²⁸⁸

Osmanlı Devleti, Ege adalarını fethetmesiyle beraber; bu adalardaki Katolik hakimiyetini ortadan kaldırmış; böylece adalarda Rum Ortodoks kilisesi güçlenmiştir.²⁸⁹ Venediklilerin yönetimi altında, Girit'teki Ortodoks cemaat ciddi bir baskı altındaydı. 1669'da Girit'in fethinin ardından, Osmanlı Devlet yöneticileri vasıtası ile Fener Rum Patrikhanesi'ne bağlı olmak üzere adada metropolitlik oluşturulmuştur.²⁹⁰ Osmanlı Devleti tarafından Ege Denizi'nde Katoliklerin elinden alınan adalara, Rum patrikhanesi, fetihlerin ardından adalara din görevlileri atamıştır. Bu sebeple, Osmanlı Devleti'nin genişlemesi, Rum Patrikhanesi'nin de güçlenmesini sağlamıştır.²⁹¹

²⁸⁴ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 202-203; Ahmed Refik, **On İkinci Asır**, s. 44.

²⁸⁵ Ahmet Refik, **a.g.e.**, s. 44.

²⁸⁶ Greene, **a.g.e.**, s. 52.

²⁸⁷ İnalcık, **The Policy of Mehmed II**, s. 237.

²⁸⁸ Osmanağaoğlu, **a.g.e.**, s. 43-44; Masters, **a.g.e.**, s. 331.

²⁸⁹ Green, **a.g.e.**, s. 108-109.

²⁹⁰ Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke, **Osmanlı Dönemi Kısa Girit Tarihi**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021 s. 95-100.

²⁹¹ Greene, **a.g.e.**, s. 46.

Kritovulos, II. Mehmed'in Gennadios'u Rum patriği olarak atarken ona tanıdığı yetkilerin, Bizans döneminde patrikliğin sahip olduğu yetkilerden çok farklı olmadığını belirtmektedir.²⁹² Özellikle patrik seçimi ve kilise içinde din adamlarının göreve getirilmesi ve görevden alınması gibi durumlarda devlet idaresinin aynı Bizans döneminde olduğu gibi yetkilere sahip olduğu görülmektedir. Aynı şekilde patrikliğin yetki sahasının, Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlemesi ile aynı doğrultuda gerçekleşmesi ve yeni fethedilen yerlerde Rum kilisesinin otoritesini kurması gibi birçok noktada Bizans ve Osmanlı Devletleri arasında benzerlikler bulunmaktadır.

II. Mehmed'in, Rum patrikliği makamının boş olmasına rağmen bir Rum patriği tayin etmesi ve aynı zamanda egemenliği altında bulunan patrikhanelerin kapanması üzerinde tasarruflarının bulunması Ortodoks Kilisesi üzerindeki etkisini de göstermektedir.²⁹³ Fetih ile beraber Ortodoks toplumunu himayesi altına almış olan II. Mehmed'in, Doğu Roma imparatorlarının kilise üzerindeki yetkilerine benzer yetkiler kullanmış olduğunu ifade edebiliriz.

2.2.2.2. RUM TOPLUMU

Osmanlı Devleti'nde Rum toplumu ile ifade edilmek istenen Ortodoks Hristiyanlığı olmuştur. Rum toplumu, Ortodoks Hristiyanlığı benimsemiş olan Bulgarlar, Sırplar, Slavlar gibi Rumeli'nde yaşayan topluluklar ile Arap yarımadasında bulunan Arap ve diğer kökenlerden Ortodoks Hristiyanları da kapsamaktadır.²⁹⁴ İstanbul Patrikliği'nin, Bizans'ın zayıflaması ile beraber Rumeli'nde bulunan Ortodoks Kiliseleri üzerindeki gücü de azalmaya başlamıştır. Bu sebeple Rumeli'nde bulunan kiliseler, İstanbul Patrikliğinden ayrılarak yeni patriklikler oluşturmuşlardır. Fakat bu ayrılıklar Ortodoks kilise siyaseti kapsamında olan ayrılıklar olmuştur. İstanbul'un fethiyle beraber Patriklik, Rumeli'nde bulunan Ortodoks Kiliseleri ile irtibatı sağlayarak dinî ve idari iktidarını tekrardan kurmuştur.²⁹⁵

²⁹² Kritovulos, **Kritovulos Tarihi (1451-1467)**, Çev. Ari Çokona, 3. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 110.

²⁹³ Ercan, **Fatih'in Kilise Politikası**, s. 120.

²⁹⁴ Güllü, **a.g.e.**, s. 46-47.

²⁹⁵ Soykan, **a.g.e.**, s. 197-198.

Osmanlı Devleti'nin Rum toplumu ile teması İstanbul'un fethinden çok önce olmuştur. Rumeli'ndeki fetihler sonucunda Rum Ortodoks topluluklar Osmanlı Devleti tebaası olmuşlardır.²⁹⁶ İlk dönemlerde zimmi toplumlarının hukuki statüsü ve ibadethanelerinin durumları, Osmanlı Devleti idarecileriyle yaptıkları anlaşmalar ve idareciler tarafından verilen güvenceler çerçevesinde belirlenmiştir. Özellikle Rumeli'nde, İstanbul'un fethinden önce fethedilmiş olan yerlerde tanınan güvenceler, fetihten bağımsız bir şekilde geçerliliklerini korumuştur.²⁹⁷

İki kez fethedilmiş olan Selanik'in durumu, Osmanlı idaresi ve Rum Ortodoks toplulukları arasındaki münasebeti anlamak için açıklayıcı olacaktır. İlk fetih, sulhen yapıldığı için şehirde bulunan kiliselere, manastırlara ve şehirdeki Hristiyan nüfusa dokunulmamıştır. Şehrin Bizans Devleti tarafından ele geçirilmesinin ardından, Selanik bu kez Osmanlı Devleti tarafından anveten fethedilmiştir²⁹⁸ 1387 yılında ilk kez fethedilen Selanik, 1402 döneminde Osmanlı Devleti egemenliğinden çıkmıştır. Fetret Devri'nin sona ermesi ve devlet yapısında toparlanmanın sonucunda Selanik 1430 yılında tekrardan fethedilmiştir. İkinci fetih zamanında şehir halkı Osmanlı egemenliğini tekrar isteseler de şehri yöneten Venedikliler, Osmanlı kuvvetlerine direniş göstermişlerdir.²⁹⁹ Dönemin padişahı II. Murad tarafından anveten fethedilmiş olan Selanik'te Rum toplumunun önemli kiliselerine el koyulmadığı³⁰⁰ gibi, köleleştirilen halk özgür bırakılmış, fetihten sonra şehirden kaçan Rum toplumunun şehre geri dönmeleri sağlanmıştır.³⁰¹ Anveten fethedilmiş bir şehirde bu uygulamaların yapılmasının sebebi ise Selanik'i tekrardan canlandırmak ve eski refahına ulaştırmaktır.

²⁹⁶ Greene'e göre, Osmanlı Devleti idaresi altındaki Rum toplumunun tarihinin, İstanbul'un fethiyle başlatılmanın sonucu olarak yer ve yetki bakımından güçlü bir patrik kavramı ortaya çıkartmıştır. Güçlü patrik kavramının varlığının kabulü Rum toplumu ile ilişkilerin çok önceleri başladığı gerçeğinin atlanması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bkz. Greene, **a.g.e.**, s. 7-8.

²⁹⁷ **A.e.**, s. 23.

²⁹⁸ **A.e.**, s. 10.

²⁹⁹ Kiel, **a.g.e.**, s. 124-125.

³⁰⁰ Fetih sonrasında Aya Paraskevi Cuma Camii'ne dönüştürülmüştür. Cuma Camii, fethin ardından camiye çevrilen ilk kilise olmuştur. Selanik'teki Müslümanların fetih sonrasındaki merkez camii olmuştur. Paraskevi, hem bir Yunan azizesidir hem de Yunancada Cuma günü anlamına gelmektedir. Kilise'nin camiye dönüştürüldükten sonra isminin Cuma Camii olması ilginç bir tesadüftür. Bkz. **A.e.**, s. 128.

³⁰¹ Kotzageorgis, II. Murad'ın Selanik'in fethinden sonra uyguladığı politikaların benzerini, oğlu II. Mehmed'in İstanbul'u fethettikten sonra uyguladığını ifade etmiştir. bkz. Kotzageorgis, **a.g.e.**, s. 425-426.

Çünkü Venedikliler döneminde şehrin nüfusu ciddi bir şekilde azalmış, şehir canlılığını ve önemini yitirmişti.³⁰²

Selanik, fetih sonrasında şehir dışına doğru değil, suriçinde büyüdüğü için şehirdeki Müslüman ve Hristiyan topluluklar beraber yaşamışlardır. 15. yüzyılın sonlarında şehirdeki Müslüman nüfusunun artışı yeni mahalleleri ortaya çıkartmıştır. Bu durum hem yeni camilerin inşa edilmesini hem de kiliselerin camiye dönüştürülmesine sebep olmuştur.³⁰³ 16. yüzyılda şehirdeki dönüşüm devam etmiştir. Rum toplumun yaşadığı mahallelerin bazılarında Müslümanlar çoğunluk oluştururken, bazılarında şehrin büyümesi sebebi ile iki Rum mahallesinin birleştiği de olmuştur. Sefarad Yahudilerin Selanik'e yerleşmesi ile bazı Rum yerleşimlerindeki nüfus çoğunluğu Yahudi topluluklarının lehine dönmüştür. Nüfus ve yerleşim yerindeki bu değişimlere rağmen Selanik'te Müslüman, Hristiyan ve Yahudi topluluklar sur içinde türdeş bir yapı oluşturamamışlardır.³⁰⁴ Homojen yerleşim yerleri oluşmamasına rağmen Müslümanlar, Yahudiler ve Rumlar şehrin belirli noktalarında yoğun nüfuslar oluşturmuşlardır.³⁰⁵

Fatih Sultan Mehmed'in 15. yüzyılda bir kale yaptırması sonucunda Çanakkale'de iskan yoluyla nüfus oluşmaya başlamıştır. Bu iskan sonucunda bölgeye Müslüman ve az sayıda Rum nüfus getirilmiştir. Daha sonraları bölgede Rum, Ermeni ve Yahudi nüfusu artmıştır. 18. yüzyıla kadar bir gayrimüslim ibadethanesi olup olmadığı belli olmamakla beraber, bölgede zimmi halkın evlerinde kutsal kitaplarını okuyarak ibadet edebildikleri, din adamına ihtiyaç olduğunda ise başka bölgelerden getirilmek yoluyla bu ihtiyacın giderildiği söylenebilir.³⁰⁶

³⁰² Kiel, **a.g.e.**, s. 125-126.

³⁰³ Kotzageorgis, **a.g.e.**, s. 432.

³⁰⁴ 1527 tarihli tahrir defteri kaydında sekiz adet Rum mahallesi bulunurken; 1568 tarihli kayıta mahalle sayısı dörde inmiştir. 1568 tarihli kayıta yer alan Bodrom, Acheiropoites, Aya Dimitri ve Hrise mahalleleri yer almaktadır. 1568 tarihli kayıta yer almayan Katafi mahallesi, Aya Dimitri ile Ofalu mahallesi ise Hrise ile birleşmiştir. Aya Pelaya mahallesi Yahudi göçü sonrasında limana yakınlığı sebebi ile Yahudi toplulukların yerleşim yeri olmuştur. Bkz. **A.e.**, s. 441-442.

³⁰⁵ Evliya Çelebi'ye göre, Selanik'te kırk sekiz Müslüman mahallesi, on altı Hristiyan mahallesi ve elli altı Yahudi mahallesi bulunmaktadır. Hristiyan topluluklar, kale civarında yerleşim oluşturmuşlarken; Yahudi topluluklar liman çevresinde ve hisar diplerinde yoğunlaşmışlardır. Bkz. Evliye Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, C. VIII, Haz. Mümin Çevik, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1985, s. 89.

³⁰⁶ Aşkın Koyuncu, "Osmanlı Devleti'nde KİLİSE ve Havra Politikasına Yeni Bir Bakış: Çanakkale Örneği", **Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı**, S. 16, Bahar 2014, s. 57-58.

II. Mehmed, İstanbul'u fethinin ardından şehri tekrar canlandırmak ve güçlü hale getirmek için devletin birçok bölgesinden tebaayı zorla İstanbul'a getirmiştir. Fakat bu zorla getirme dönem dönem tekrarlanmıştır. Bu uygulamada herhangi bir ayırım olmadan, Osmanlı egemenliği altında olan birçok farklı topluluktan insan İstanbul'a getirilmiştir. II. Mehmed döneminde fethedilen birçok şehirde en kalabalık topluluk Rum toplumu olduğu için, yeni fethedilmiş bu şehirlerde yaşayan Rum toplulukları da İstanbul'a getirilmiştir.³⁰⁷ Kritovulos da yeni fethedilmiş şehirlerde bulunan Rum nüfusun İstanbul'a iskan edildiğini ifade etmiştir.³⁰⁸ Evliya Çelebi, Anadolu ve Rumeli'nin birçok şehrinden insanın İstanbul'a iskan edildiğini, Mora Rumlarının da, Fener kapısı civarına yerleştirildiğini ifade etmiştir.³⁰⁹

Osmanlı Devleti, 15. ve 16. yüzyıllarda Rumeli'nde ve Ege adalarında fethettiği yerlerde yöneticileri Katolik Hristiyan; tebaanın çoğunluğu ise Ortodoks Hristiyan şehirlerle karşılaşmışlardır. Bu şehirlerde Katolik yönetimi altında Ortodoks tebaa ciddi bir vergi yükü altında olmuşlardır. Aynı zamanda Katolik yöneticiler, Ortodokslar üzerinde ciddi baskılar oluşturmuş, inançlarını zorla değiştirmeye yönelik uygulamalarda bulunmuşlardır. İnancın baskı altında olması, doğal olarak Ortodoks kiliselerine yönelik olumsuz uygulamaların da ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş, kiliseler tahrip edilmiş, Ortodoks halka yönelik tehdit ve aşağılamalarda bulunulmuştur. Bu durumların varlığı, Rumeli'nde ve Ege adalarında Osmanlı Devleti'nin kolay bir şekilde hakimiyet tesis etmesini sağlamıştır.³¹⁰ İncalcık da istimalet politikası ile Ortodoks topluluklara sağlanan hoşgörü sayesinde Katolik egemenliği altında yaşayan Ortodoks topluluk bölgelerinde Osmanlı egemenliğinin kolay bir şekilde sağlandığını ifade etmiştir.³¹¹

Belon, Trakya ve Balkanlarda uğradığı yerlerde nüfusun Bulgar, Sırp, Arnavut ve diğer Balkan topluluklarından oluşan köylerin bulunduğunu ifade ederek; Osmanlı

³⁰⁷ İncalcık, **The Policy of Mehmed II**, s. 238-239.

³⁰⁸ Kritovulos, **a.g.e.**, s. 153.

³⁰⁹ Evliya Çelebi, **a.g.e.**, C. 1, s. 80.

³¹⁰ Goffman, **Osmanlı Dünyası ve Avrupa**, s. 188-192, 194-195.

³¹¹ Halil İncalcık, **Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-V**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021, s. 58-59.

Devleti egemenliği altında haralarını verdikleri sürece inançlarını yaşıyabildiklerini, ibadetlerini yapabildiklerini ifade etmiştir.³¹²

Ortodoks Hristiyan olan topluluklardan biri olan Sırp Ortodokslar da 16. yüzyılda kendi bölgelerinde yeni kilise ve manastırlar inşa etmişlerdir. Bu yeni ibadethanelerin inşasında Ortodoks tebaanın ihtiyacı önemli olmakla beraber Sırp Ortodoksların yaşadıkları bölgenin önemi göz ardı edilmemelidir. Osmanlı Devleti'nin batı sınırında mücadele halinde olduğu devletlerin Katolik Hristiyan olmasından dolayı; bu bölgede Ortodoks Hristiyanlar tarafından yeni ibadethane inşa edilmesinin hoş görülmesine sebep olmuş olabilir. Hem bölgedeki Katoliklerin gücünü kırmak hem de Ortodoks tebaanın ihtiyacının giderilmesi bölgedeki yeni ibadethanelerin inşasında artış meydana getirmiş olabilir.³¹³

Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda Macaristan'a yaptığı seferler sonrası fethedilen topraklara Rumeli'nde bulunan Ortodoks Sırlar yerleşmiştir. Ortodoks Sırp toplulukları, bu göç sonrasında Macaristan'ın bazı bölgelerinde çoğunluk oluşturmuşlardır. Bölgede artan Ortodoks Sırp nüfusunun kilise ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda göç edilen bölgede yeni bir kilisenin inşa edilmesine izin verilmiştir.³¹⁴

Ortodoks topluluklar Rumeli'nde birçok bölgeye dağılmışlardır. Bazı bölgelerde yoğun nüfuslar oluştururken; bazı bölgelerde ise sayıları oldukça az olmuştur. Nüfusun yoğun olduğu yerlerde bazen kilise sayısı yetersiz kalmış, bazen de

³¹² Pierre Belon, **Pierre Belon Seyahatnamesi İstanbul ve Anadolu Gözlemleri (1546-1549) Antakya, Adana, Konya, Afyon, Kütahya, Bursa**, Çev. Hazal Yalın, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2020, s. 139.

³¹³ Rossitsa Gradeva, "Ottoman Policy Towards Church Buildings", **Rumeli Under The Ottomans 15th-18th Centuries: Institutions and Communities**, İstanbul, Isis Press, 2004, s. 358.

³¹⁴ Pal Fodor, "Osmanlılar ve Macaristan'da Hristiyan Tebaaları", **Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti**, Ed. Azmi Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 191-192. Fodor'a göre, Osmanlı Devleti, fetihten sonra Ortodoks Sırları iskan etmiştir. Bu durum, bölgede ilk başta Katolik- Ortodoks Hristiyanlar arasında mücadeleler ortaya çıkarmış olsa da Protestan Hristiyanlarında şehre gelmesi ile bu sefer üç Hristiyan mezhebi arasında mücadeleler olmuştur. Osmanlı Devleti Macaristan özelinde başlarda hoşgörölü bir politika yürütmüştür. Fakat daha sonraları hem bölgedeki hakimiyet ve otoritesi korumak hem de maddi kaygı ve ihtiyaçların ortaya çıkması sonucunda bölgedeki zimmiler üzerinde politikasını bu önceliklere göre şekillendirmiştir. Bundan dolayı Osmanlı Devleti'nin "istikrarlı bir din politikası"nın bulunmadığını, duruma bağlı olarak pragmatist bir anlayışla bölgeyi idare ettiğini belirtmiştir. Bkz. **A.e.**, s. 197-199.

kiliselerin yeterli olmasına rağmen din adamı sayısının az olması sebebi ile şehirdeki kiliselerin hepsinde ayin yapılamamıştır.³¹⁵ Nüfusun az olduğu bölgelerde ise kilisenin genellikle bulunmaması sebebi ile Ortodoks tebaa Pazar günleri en yakın kilisenin bulunduğu yerlere gitmişlerdir. Evlilik, cenaze gibi inançla sıkı ilişkisinin bulunduğu durumlarda, en yakın yerden din adamları çağırarak bu ihtiyaçlarını halletmeye çalışmışlardır.³¹⁶ Bazı durumlarda Ortodoks tebaa, Rumeli içinde göç etmiştir. Göç ettikleri şehirlerin varoşlarında yeni yerleşim yerleri oluşturmuşlardır. Yerleştikten bir süre sonra yeni kiliseler inşa etmişlerdir.³¹⁷ Rumeli’nde Ortodoks tebaanın yerleşim yerlerinde dağınık bir şekilde yaşaması Ortodoks rahiplerin birçok köyde görevli olması sonucunu doğurmuştur.³¹⁸

Osmanlı Devleti’nde yerleşim yeri konusunda gayrimüslimlere yönelik kısıtlamalar bulunmadığından -belirli bölgeler haricinde- Müslüman ve gayrimüslimlerin yaşadıkları karışık mahalleler ve yerleşim yerleri oluşmuştur. Karışık yerleşim yerlerinde bir süre Müslüman nüfusun azalması, gayrimüslim nüfusun artması durumunda cami cemaatinin azalması veya Müslüman tebaanın rahatsızlık duyması durumunda o bölgede yaşayan gayrimüslimlerin yerleşim yerini terk etmeleri emredebilirdi. Rumeli’nde karışık yerleşim yerleri olduğu gibi, zimmi köyleri ve şehirler içinde zimmi mahalleri bulunmaktadır.³¹⁹

Rum Ortodoks toplumu, sadece Grekçe konuşan topluluklardan oluşmamaktadır. Rumeli’nde ve Suriye-İrak bölgesinde farklı dilleri konuşan Rum Ortodoks toplumları bulunmaktaydı. Gerlach, Suriye ve Mısır gibi bölgelerdeki Rum Ortodoks kiliselerinin, dinî ayinlerinin Yunanca olduğunu, fakat vaazların Arapça verildiğini ifade etmiştir. Bunun sebebi ise, mezkur bölgede yaşayan Hristiyanların konuştıkları dilin Arapça olmasıdır.³²⁰

³¹⁵ Gerlach, **a.g.e.**, C. II, s. 829.

³¹⁶ **A.e.**, s. 819-821, 831.

³¹⁷ Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 196.

³¹⁸ Gerlach, **a.g.e.**, s. 845.

³¹⁹ Gradeva **Ottoman Policy Towards**, s. 363.

³²⁰ Gerlach, **a.g.e.**, C. II, s. 156.

Ortodoks Hristiyanlık inancının azizlerine adadığı birçok gün bulunmaktadır. Aynı zamanda Noel ve Paskalya gibi kutsal günleri de bulunmaktadır. Bu gibi özel ve kutsal günlerin olduğu zamanlarda, Ortodoks tebaa kiliselerine gidip, ayinlerini rahat bir şekilde icra etmişlerdir.³²¹ Kiliselerde yapılan ayin ve ibadetlerin masrafları ve kilisedeki görevli din adamlarının ve çalışanların ücretleri cemaatleri tarafından karşılanmıştır.³²²

2.2.3. ERMENİLER

Osmanlı Devleti'nde önemli zimmi nüfuslardan biri de Ermeniler olmuştur. Ermeni toplumu, Osmanlı Devleti'nin birçok bölgesinde dağınık yaşamıştır. Bu dağınıklık, dinî kurumları ve toplum yapısını etkilemiştir.

2.2.3.1. ERMENİ PATRİKHANESİ

Ermeni toplumu, Krikor Lusavoriç önderliğinde Hristiyanlığa geçmiştir. M.S. 4. yüzyılda Hristiyanlık Ermeniler arasında yayılmış ve Ermeni Hristiyanlığı, Roma Kilisesi'nin liderliğini kabul etmiştir. Sonraki süreçte Ermenistan Devleti'nin Doğu Roma ve Sasani Devletleri arasında paylaşılmasının ardından Ermeni toplumu için özellikle dini konularda çeşitli sorunlar ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, Ermeni topluluklarını Hristiyanlığa geçirmiş olan Krikor Lusavoriç'e ruhban unvanının İstanbul Patrikhanesi'ne bağlı Kayseri metropoliti tarafından verilmiştir. Bundan dolayı Ermeni Hristiyanlarını da Doğu Roma, İstanbul Patrikliği aracılığıyla kontrol etmek istemiştir. Bunun sebebi Doğu Roma'nın, devlet kontrolünde tek tip Hristiyan inancı oluşturmak istemesidir. Aynı zamanda Sasanilerin Doğu Roma'ya ve Doğu Roma Hristiyanlığına olan karşıtlığı Ermeni toplumu üzerinde büyük bir baskı yaratmıştır. Kadıköy Konsili'nin ardından Ermeni Hristiyanlığı'nın İstanbul Patrikhanesi'nden ayrılması sonucunda Ermeni Hristiyanlığı, Sasani Devleti'nin hoşgörüsü içinde varlığını devam ettirme fırsatı bulmuştur.³²³ Bu süreçten sonra

³²¹ A.e., s. 152.

³²² Gerlach, a.g.e., C.II, s. 596, 685.

³²³ George A. Bournotian, **Ermeni Tarihi- Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış**, 2. bs., Çev. Ender Abadoğlu, Ohannes Kılıçdağı, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2016, s. 72-74. Ermeni Hristiyanları'nın Sasani Devleti'nin hoşgörüsü altında yaşaması uzun yıllar süren savaşların sonunda

Ermeni Kilisesi, müstakil ve bağımsız bir kilise olmuştur. Kilise merkezlerinin bulunduğu Eçmiyazin³²⁴ de Katoğikosluk olarak ifade edilen Ermeni Hristiyanların merkezi olmuştur. Moğol istilasının ardından Eçmiyazin'i terk etmek zorunda kalan Ermeniler Ahtamar ve Sis'te yeni katoğikosluklar kurmuşlardır.³²⁵

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'u fethettikten sonra İstanbul'da bir Ermeni Patrikhanesi kurmuştur. Bizans İmparatorluğu egemenliğinde Ermeni nüfusu bulunmuş olmasına rağmen, şehirde ciddi bir Ermeni nüfusu bulunmamaktadır. Fatih'in iskan politikası ile Samatya-Yenikapı civarına Ermeni nüfus yerleştirilmiştir. 1461 yılında Ermeni Patrikliği kurulmuş ve patrik olarak Hovakim'i atanmıştır.³²⁶ Ermeni Patriklik Kilisesi olarak da Samatya'da bir Rum kilisesi tahsis edilmiştir.³²⁷ Yavuz Sultan Selim döneminde Sis Katoğikosluğu ve Kudüs Patrikhanesi; Kanuni Sultan Süleyman döneminde ise Eçmiyazin fetihler sonucunda Osmanlı hakimiyeti altına girmiştir. Ermeni Hristiyanlığının merkezleri olan kiliselerin Osmanlı hakimiyeti altına girmesi ile beraber İstanbul Ermeni Kilisesi'nin idari ve politik gücü artmıştır.³²⁸ İstanbul Ermeni Patriği'nin padişah tarafından atanması ve patrikliğin başkentte bulunması, zaman ilerledikçe İstanbul Ermeni Patrikliği'nin Anadolu ve Rumeli'ndeki Ermeniler üzerinde yetki alanını genişletmiştir.³²⁹

Süryani ve Nasturiler gibi Doğu Hristiyanlığının önemli kiliseleri de idari anlamda Ermeni Patrikhanesi'nin yetki alanında olmuştur.³³⁰ Ercan, Ermeni

olmuştur. Sasani Devleti'nin Zerdüş inancını, Ermeni toplumuna dayatması sonucu Vartanants Savaşları olmuştur. Bu savaşın anısına Ermeni Kilisesi'nde Surp Vartanants yortusu günümüzde de devam etmektedir. bkz. **A.e.**, s. 71-72.

³²⁴ Rivayete göre Hz. İsa, Krikor Lusavoriç'in rüyasına girerek kilisesini kurması gereken yeri işaret etmiştir. Sonrasında Hz. İsa'nın işaret ettiği yerde Ermeni Kilisesi kurulmuştur. Kurulan bu kilise "Tanrı'nın biricik oğlu indi." anlamına gelen Eçmiyazin olarak ifade edilmiştir. bkz. Güllü, **a.g.e.**, s. 66.

³²⁵ **A.e.**, s. 64-67.

³²⁶ Hovakim'in patrik ünvanının olmadığı, başepiskopos olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. Güllü, **a.g.e.**, s. 71. Nitekim 15. yüzyılda Ermeni Patrikliği'nden bahsetmek mümkün olmasa da; 16. yüzyıldan itibaren İstanbul Ermeni Patrikliği ünvanı kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Kevork B. Bardakjian, "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople", **Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society**, C. I The Central Lands, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 92.

³²⁷ Surp Kevork Kilisesi, Sulumanastır olarak anılmaktadır. Bkz. Eremya Çelebi Kömürçyan, **İstanbul Tarihi- XVII. Asırda İstanbul**, 2. bs., Çev. Hrand D. Andreasyan, Haz. Kevork Pamukciyan, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1988, s. 3, 73.

³²⁸ Güllü, **a.g.e.**, s. 71-72.

³²⁹ Bardakjian, **a.g.e.**, 94

³³⁰ **A.e.**, s. 80-81.

Patrikhanesi'nin kurulmasını, Osmanlı topraklarında bulunan Doğu Hristiyanlığı'ndaki küçük kiliselerin başkentte merkezileştirilmesi olarak yorumlamıştır.³³¹ Kenanoğlu ise genel anlayışın aksine Süryani toplumunun idari anlamda Ermeni Patrikhanesi'ne bağlı olmadığını; Süryani patriğinin İstanbul'la doğrudan iletişim kurabildiğini, yeni patriklerin de Osmanlı devleti tarafından doğrudan atandığını ve berat verildiğini ifade etmiştir.³³²

Ermeni Patriği, görevine Padişah tarafından verilen beratla başlamaktadır. İstanbul Ermeni Patriği'ne Fatih Sultan Mehmed tarafından verildiği iddia edilen beratın ise bir yangın sonucunda yok olduğu kabul edilmektedir. Fakat Kudüs Ermeni Patriğine verilmiş olan berat günümüze ulaşmıştır. Bu beratla göre, Hz. Ömer ve diğer Müslüman hükümdarların verdikleri güvencelerin devam edeceği belirtilmiştir.³³³ Ermeni Patriği'nin göreve başlaması için Rum Patriği gibi pişkeş ödemesi gerekmektedir. Patriğin böyle bir vergiyi ödemesi için cemaatinden yardım alması gerekecektir. Ermeni toplumunun ekonomik yapısından ötürü böyle bir vergiyi karşılaması pek mümkün olmadığından, pişkeşi genelde Osmanlı'daki Ermeni tüccar ve ileri gelenlerin oluşturduğu Amira sınıfı ödemiştir. Amira sınıfının ekonomik güce sahip olması bazı zamanlarda kilise politikası ve hiyerarşisine müdahale etmesine sebep olmuştur.³³⁴

Ermeni Patrikhaneleri içinde İstanbul Ermeni Patrikhanesi'nin kuruluşu oldukça dikkat çekicidir. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul Ermeni Patrikliği'ni kurdurması ve patrik olarak Bursa piskoposu Hovakim'i atamasını iki noktada incelemek gerekmektedir. Birincisi, Osmanlı Padişahı'nın patrikhane kurdurması İslam hukuku bağlamında uygun mudur? İkincisi ise, patrikhane kuruluşu zimmilere verilen güvencelere aykırılık teşkil etmiş midir?

İstanbul Ermeni Patrikliği'nin kurulması ile ilgili birçok görüş bulunmaktadır. Ercan, patrikhanenin kurulmasını yeni kilise inşası olarak değerlendirmiş ve bu

³³¹ Ercan, **Fatih'in Kilise Politikası**, s. 120

³³² Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 134-135.

³³³ **A.e.**, 136-137.

³³⁴ Güllü, **a.g.e.**, s. 74.

durumun İslam hukukuna aykırı olduğunu ifade etmiştir.³³⁵ Kenanoğlu, İslam hukukunda yeni kilise inşa etme konusunda devlet başkanının takdir yetkisi olduğu için Fatih Sultan Mehmed'in bu uygulamasını İslam hukukuna uygun bulmuştur.³³⁶ Güllü ise, İstanbul'un fethi öncesinde Ermeni Hristiyanların kiliselerinin bulunduğunu ve İstanbul'daki Ermeni Hristiyanlarının dinî yapılanmasının marhasa (episkoposluk) seviyesinde olduğunu, Osmanlı Devleti yönetimi altında ise bu kilisenin zaman içinde patrikliğe dönüştüğünü ifade etmiştir.³³⁷

İslam hukukunda fethedilen yerlerde yeni kilise inşası, üzerinde anlaşılmış bir husus değildir. Anveten fethedilen yerlerde yeni kilise inşa edilemeyeceğini savunanlar olduğu gibi; bu konu hakkında takdir hakkının devlet başkanında olduğunu ileri sürenler de olmuştur.³³⁸ İslam Devleti'nin hoşgörüsü kapsamında, zimmet anlaşması ile tebaa olan gayrimüslim topluluklara, ihtiyaçları doğrultusunda yeni kilise inşa edilmesine izin verilebilir. Osmanlı uygulamasında da inşa edilmiş yeni kiliseler ve sinagoglar bulunmaktadır. Ancak bu inşa edilen yeni gayrimüslim ibadethaneleri, zimmi tebaanın ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkmış taleplerdir. Zimmileri kendi inançları üzerine bırakma anlayışı bağlamında, zimmet anlaşması ile tanınan güvenceler kapsamında inançlarının emrettiklerini uygulamak ve ibadet etmek bağlamında yeni kilise inşasına izin verilebilir. Fakat bir ihtiyacın varlığı burada oldukça önemlidir. İstanbul Ermeni Patrikhanesi ise II. Mehmed tarafından kurulmuştur. Devlet başkanının emriyle ve yardımıyla kurulmuş olmasının yeni kilise inşasından farklılık arz ettiği nokta, sadece ihtiyaç hususu değildir; aynı zamanda kiliseler için ödenecek inşa masrafının kilise cemaati tarafından karşılanması gerekmektedir. Ermeni Patriklik makamı olarak tahsis edilen kilise Rum Ortodoks Kilisesi'dir. Anveten fethedilmiş şehirlerde gayrimüslim ibadethanelerinin durumu devlet başkanının tasarrufundadır. Bu bağlamda Rum Kilisesi'nin Ermeni Patrikliğine tahsis edildiğini kabul etmiş olsak da Ermeni Patrikhanesi'nin kuruluşuna destek verilmiş olması İslam hukukuna uygun görülmemektedir.

³³⁵ Ercan, **On Beş ve On Altıncı Yüzyıllarda**, s. 242.

³³⁶ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 130.

³³⁷ Güllü, **a.g.e.**, s. 71.

³³⁸ Akman, **a.g.e.**, s. 134-135.

2.2.3.2. ERMENİ TOPLUMU

M.S. 4. yüzyılda Ermeni Devleti'nin Hristiyanlığı benimsemesi ile Hristiyanlık inancı Ermeni toplumu arasında hızlı bir şekilde yayıldı. Bu inancın devlet tarafından kabul edilmesinde, komşusu Zerdüşt Sasani tehdidinin yanı sıra en önemli müttefik olan Roma İmparatorluğu tarafından Hristiyanlığın hoşgörülmesi ve daha sonrasında resmî din olarak kabul edilmesi önemli bir yer tutmuştur.³³⁹ Ermenistan Devleti'nin topraklarının Roma ve Sasani devleti tarafından paylaşılmasından sonra Doğu Roma'nın egemenliği altında bulunan topraklarda yaşayan Ermeni topluluklarına İstanbul Patrikhanesi'nin inancını dayatması Ermeni toplulukları tarafından kabul edilmemiştir. Daha sonra Doğu Roma ile Ermeni toplulukları arasında çıkan çatışmaların ardından Ermeni toplulukları değişik bölgelere sürgün edilmişlerdir.³⁴⁰ Doğu Roma ve Sasani Devletleri'nin zayıflaması ile beraber Ermeni toplumunun yaşadığı bölgelerdeki çatışmalar ve istikrarsızlıklar artmıştır. Bu durum da Ermenilerin başka bölgelere göç etmesi durumunu ortaya çıkarmıştır. Polonyalı Simeon³⁴¹ da Ermeni toplumunun sürgünleri ve göçleri ile ilgili “Boğdan’dan İstanbul’a ve bütün Rumeli’den büyük Venedik şehrine kadar her yerde Ermeni bulunmayan tek bir şehir, tek bir köy ve çiftlik yoktur. İşte, deniz kadar çoğalmış günahlarımızdan dolayı yeryüzünde toz gibi dağılmış bir halde bulunuyoruz.”³⁴² diyerek Ermeni toplumunun dağınık yapısını vurgulamıştır. Ermeni toplumunun bu dağınık yapı içinde varlıklarını devam ettirebilmeleri Roma ve İstanbul’dan bağımsız kiliseleri sayesinde mümkün olmuştur.³⁴³

Ermeni topluluklarının İstanbul’a iskan edilmesinin ardından İstanbul’da Ermeni Patrikliği kurulmuştur. II. Mehmed döneminde Ermeni toplumunun bir bölümünün Samatya’ya yerleştirilmesi ve yoğun bir Ermeni nüfusunun oluşmasının ardından o bölgede bulunan Rum Ortodoks Kilisesi, Ermeni Patrikliği’ne tahsis

³³⁹ Bournoutian, **a.g.e.**, s. 58-60.

³⁴⁰ Soykan, **a.g.e.**, s. 211-213.

³⁴¹ Polonyalı Simeon, Kefeli Ermeni’dir.

³⁴² Polonyalı Simeon, **a.g.e.**, s. 16.

³⁴³ Soykan, **a.g.e.**, s. 212.

edilmiştir. Dinî merkezin bu bölgede oluşturulması o bölgedeki Ermeni nüfusunun artması sonucunu ortaya çıkarmıştır.³⁴⁴ Fethin hemen ardından İstanbul'a iskan edilen Ermeni toplulukları, henüz bir patriklik ve buna bağlı olarak bir kiliseye sahip olmadığı için Galata'da bulunan Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi toplum hayatında önemli bir yer tutmuştur.³⁴⁵

Osmanlı Devleti'nin geliştirdiği iskan politikaları sonucunda Ermeni toplulukları başta İstanbul olmak üzere Osmanlı şehirlerine iskan edilmişlerdir. Bu durum Ermeni toplumunu birçok bölgede yerleşik topluluklar oluşturmaya yol açmıştır. Nitekim hem Anadolu hem de Rumeli'nde Ermeni topluluklarına rastlanmıştır. Celali isyanlarının sonucunda Ermeni topluluklarını daha güvenli bölgelere göç etmesine yol açmıştır.³⁴⁶ Simeon, İstanbul'daki Ermeni nüfusunun, Anadolu'daki Celali isyanından kaçan Ermenilerin İstanbul'a gelmesi ile ciddi bir artış gösterdiğini söylemektedir.³⁴⁷ Akdağ da Celali isyanlarının olduğu süreçte, Anadolu Hristiyanlarının başta İstanbul olmak üzere, kıyı şehirlere kaçtığını söylemektedir.³⁴⁸

Bazı şehirlerdeki Ermeni toplulukları oldukça küçük olup kiliseleri bulunmamaktadır. Kiliseleri olmadığı için din adamlarına da sahip değillerdir. Bu sebeple ibadet ve ayinlerini evde yapmaktadırlar. Din adamlarının varlığını gerektiren dinî merasimlerde ise muhtemelen kilise bulunan yakın yerlere gitmişler veya o bölgeden din adamını yerleşim yerlerine çağırmışlardır.³⁴⁹ Bazı yerleşim yerlerinde ise kilise bulunmamasına rağmen din adamı bulunmaktadır. Bu durumda evlerde veya bir evin odasında papazın liderliğinde ibadet ve ayinlerini yapmışlardır.³⁵⁰ Büyük şehirlerde yaşamalarına rağmen kendi kiliselerinin bulunmaması durumunda ise Ermeni toplulukları başka Hristiyan mezheplerinin kiliselerini kullanmışlardır.³⁵¹ Bir

³⁴⁴ Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 3.

³⁴⁵ **A.e.**, s. 221.

³⁴⁶ Bournoutian, **a.g.e.**, s. 133-135.

³⁴⁷ Simeon, **a.g.e.**, s. 16.

³⁴⁸ Mustafa Akdağ, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celali İsyânları**, Ankara, Barış Yayın Dağıtım, 1999, s. 496. Kahire'de yaşayan Ermeniler, bir Kıpti kilisesinin üst katını kullanmaktaydı. Ayrıca şehirde yaşayan Ermenilerin bir kısmı, Celali isyanlarından kaçan Ermenilerdi. Bkz. Simeon, **a.g.e.**, s. 148.

³⁴⁹ Simeon, **a.g.e.**, s. 35.

³⁵⁰ **A.e.**, s. 35-37.

³⁵¹ Tavernier, Bağdat'ta kiliseleri bulunmayan Ermeni ve Süryanilerin ibadetlerini şehirdeki Katolik kilisesinde yaptıklarını ifade etmiştir. bkz. Tavernier, **a.g.e.**, s. 240.

kiliseye sahip olmakla beraber bu kiliseyi başka bir Hristiyan mezhebi ile ortak kullanmışlardır.³⁵²

2.2.4. KATOLİKLER

İstanbul'un fethedilmesinin ardından Galatalılar da teslim olmuş ve Galata'daki Cenevizlilere ahidname verilmiştir. Bu ahidname, tek taraflı bir imtiyaz olup can, mal, inanç, ibadet ve kiliselerin dokunulmazlığına dair güvenceler içermektedir. Tek taraflı verilmiş olan bu imtiyaz, Galatalılar ahidname şartlarına uydukları ve sadakat yükümlülüklerine bağlı kaldıkları sürece devam edeceği düzenlenmiştir.³⁵³

Ahidnamenin verilmesinin ardından Galata'da Osmanlı tebaası olan zimmiler ve yabancı devletlerin tebaası olan müstemenlerden oluşan iki farklı topluluk ortaya çıkmıştır.³⁵⁴ Galatalılara verilen ahidnâmenin yanında Katolik yabancı devletlere verilmiş olan kapitülasyonların varlığı da Osmanlı Devleti'ndeki Katolik toplum yapısını etkilemiştir. Osmanlı tebaası olmamalarına rağmen yabancı devlet vatandaşlarına da çeşitli konularda güvence ve imtiyazlar tanınmıştır.³⁵⁵ Osmanlı Devleti'nin kentlerinde kapitülasyonların sağladığı imtiyazlar ile ticaret yapmışlardır. Zaman içinde yaşadıkları kent ve toplum yapısını etkilemeye devam etmişlerdir.³⁵⁶ Ancak tezimizin konusu Osmanlı Devleti tebaası olduğu için; kapitülasyonlar sonucunda himaye edilen müstemenlerin durumu tezimizin kapsamının dışında kalmaktadır.

³⁵² Kefeli Camii olarak bilinen kilise, camiye dönüştürülmeden önce Katolik ve Ermeni topluluklar tarafından ortak kullanılmıştır. Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 86; Simeon, **a.g.e.**, s. 26.

³⁵³ Halil İncılık, **Ottoman-Galata**, s. 290.

³⁵⁴ Rinaldo Marmara, **Osmanlı Başkentinde Bir Levanten Senti Galata-Pera**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 36.

³⁵⁵ Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 151.

³⁵⁶ Goffman, **İzmir**, s. 94-95.

Osmanlı egemenliğinin tesis edilmesinin ardından Galata’da Cenevizlilerin Osmanlı devleti ile ilişkilerine aracılık etmesi için *Magnifica Comunita di Pera* adında bir idari topluluk kurulmuştur.³⁵⁷

Osmanlı Devleti’nde bulunan diğer gayrimüslim toplumlardan farklı olarak Galata’da Osmanlı Devleti ile ilişkileri kuracak olan makam dini bir özellik taşımamaktadır. Galata’nın diğer şehirlerden farklı olarak bir Ceneviz kolonisi ve ticaret kenti olması bunda sebep olsa da örgütlenmiş bir dinî yapılanması bulunmaması da bunda etkili olmuş olabilir. Latin işgali sırasında İstanbul’da bir Latin Patrikhanesi kurulmuş olmasına rağmen Bizans Devleti’nin yeniden kurulması ile beraber şehirdeki patrikhane de gücünü yitirmiştir. Latin Patrikhanesi ortadan kalkmış olsa da Galata’daki Katolik kiliseleri varlıklarını devam ettirmişlerdir.³⁵⁸ Marmara’ya göre, İstanbul’da Fatih Sultan Mehmed tarafından Rum, Ermeni Patrikleri ile Yahudi Hahambaşısı atanmış olmasına rağmen Katolik Patriği atanmaması, Katolik Hristiyanlığın evrensel; Rum, Ermeni ve Yahudi toplumlarının inançlarının yerel olmasından kaynaklanmıştır. Katolik Hristiyanlığın merkezi Osmanlı Devleti’nin sınırları dışında olduğu için yerellik unsurunu karşılamamıştır. Bu sebeple de Fatih Sultan Mehmed, Katolik ruhani lider atamamıştır.³⁵⁹ Marmara’nın bu görüşüne katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Osmanlı Devleti’nde Ermeni Hristiyanlığı’nın merkezi, Fatih Sultan Mehmed döneminde Osmanlı topraklarının dışındadır. Marmara’nın ortaya koyduğu ölçüye göre Ermeni Hristiyanlığının da yerel olmaması gerekmektedir. Ancak Fatih Sultan Mehmed, Ermeni Patrikhanesi kurmuştur. Latin bir din liderinin atanmamasının sebebi olarak başka gerekçeler ileri sürebiliriz. Öncelikle Osmanlı Devleti’nde yoğun bir Katolik nüfus bulunmamaktadır. Bu nüfusun bir kısmı zimmi tebaa iken bir kısmı da müstemendir. Bu sebeple merkezî bir Katolik makamın kurulmasına ihtiyaç duyulmamış olabilir. Ayrıca Fatih Sultan Mehmed’in en büyük rakibi Papalık ve Katolik devletlerdir. Ruhani makamın

³⁵⁷ Magnifica Comunita di Pera’nın özellikle din ve kiliseler üzerindeki etkisi zamanla azalmış, Fransa’nın Katolik kiliselerini himayesi altına almasıyla yetkileri oldukça sınırlı kalmıştır. Bkz. Marmara, **a.g.e.**, s. 39-40.

³⁵⁸ Yavuz Ercan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi)”, **Toplu Eserler-II Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 78-79.

³⁵⁹ Marmara, **a.g.e.**, s. 46.

oluşturulması temelinde padişahın üzerinde kendi iktidarını kurabilme ve devlet yönetiminde kolaylıklar sağlama gibi amaçlar da bulunmaktadır. Fakat Katolik Kilise hiyerarşik yapılanması göz önüne alındığında, Papalık'ın izni olmadan bir ruhani makamın kurulması ve bu makama Katolik bir din adamının atanması mümkün görünmemektedir. Ancak İstanbul'da zaman içinde artan Latin-Katolik nüfus nedeniyle, papalık 1659'da İstanbul piskoposluğunu kurmuştur.³⁶⁰

Osmanlı Devleti hakimiyeti altındaki Katolik topluluklar sadece Galata'da yaşamamaktaydı. Ege adalarının önemli bir kısmı, Osmanlı Devleti tarafından fethedilene kadar Katolik yöneticiler tarafından yönetiliyordu. Osmanlı Devleti'nin fethinin ardından ise adalardaki Katolik hakimiyeti son bulmuştur. Adalarda Ortodoks kilisesi güçlenmiştir.³⁶¹ Osmanlı Devleti Ege'de fethettiği Katoliklerin hakimiyetindeki adalardan Girit'in fethiyle beraber adadaki şehirlerde bulunan kiliseler camiye çevrilmiştir. Camiye çevrilen kiliseler ise Katolik kiliseleridir. Bu kiliselerin Katolik kilisesi olmasının en önemli sebebi de adayı bir İslam kentine çevirmek ve adadaki Venedik izlerini silmek olarak yorumlanabilir.³⁶² Adada kalan Katolikler için ise, birkaç kilisenin görev yapmasına izin verilmiş ve buna ek olarak adada iki rahip, dinî işleri idare etmek üzere Girit'te kalmıştır.³⁶³

Osmanlı Devleti iskan uygulamasını Katolik topluluklara da uygulamıştır. Kırım'ın fethinin ardından orada yaşayan Katolikler İstanbul'a getirilmiştir. Bu topluluk, Edirnekapı civarlarında iskan edilmiş ve bunlara kullanmaları için iki kilise verilmiştir. Bu kiliseler, oradaki Katolik halkın Galata'ya geçmesi ile camiye çevrilmiştir.³⁶⁴

³⁶⁰ Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler**, s. 96.

³⁶¹ Green, **a.g.e.**, s.108-109.

³⁶² Adıyeke-Adıyeke, **a.g.e.**, 72-85.

³⁶³ **A.e.**, s. 100.

³⁶⁴ Marmara, **a.g.e.**, s. 47.

3. BÖLÜM

OSMANLI DEVLETİ'NDE GAYRİMÜSLİM İBADETHANELERİ VE TAMİR USULÜ

İbadethaneleri, bir binadan ayıran en önemli özellik bir inanç tarafından onlara atfedilen kutsallık olmuştur. İbadethanelere atfedilen kutsallık ile soyut bir kavram olan inancın temsil edilmesini sağlamıştır. Bu temsil edilme ile inananların katkıda bulunabilecekleri veya bir parçası olabilecekleri mekanlar oluşturulmuştur. Bu mekanlar, inancın temsil edilmesini sağladığı için bir iktidar aracına dönüşmüşlerdir. Böylece, ibadethaneler aracılığıyla inançlar, toplum ve inananların hayatı için de oldukça önemli bir yere sahip olmuşlardır.¹

Osmanlı Devleti, İslam hukukunu tatbik ettiği için gayrimüslim tebaasının inanç ve ibadethanelerine yönelik uygulamalarını İslam hukuk kuralları çerçevesinde düzenlemiştir. Zimmilerin ibadethanelerin dokunulmazlığı ve zimmi tebaanın ibadet ve ayin güvencesi İslam Hukuku kapsamında düzenlenmiştir. Gayrimüslim ibadethaneleri, inançların temsil edilmesini sağladıkları için tıpkı konut ve kıyafette olduğu gibi kamusal nitelikteki bazı kısıtlamalara tabi tutulmuştur.

3.1. OSMANLI DEVLETİ'NDE GAYRİMÜSLİM İBADETHANELERİNİN HUKUKİ DURUMLARI

Osmanlı Devleti, zimmilerin ibadethanelerinin hukuki statülerini İslam Hukuku'nun Hanefi mezhebinin ortaya koyduğu görüşler çerçevesinde şekillendirmiştir.² Ancak Osmanlı Devleti'nde zimmi topluluklara tanınan güvencelerle ilgili en önemli dönüm noktası II. Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonraki uygulamaları olmuştur. Rum, Ermeni Patrikliklerine ve Yahudi Hahambaşlarına verilmiş olduğu iddia edilen beratlar günümüze ulaşmamıştır. Ancak bu beratlarda, zimmi topluluklara ve din adamlarına tanınmış güvenceler kapsamında gayrimüslim ibadethaneleri ile ilgili hükümlerin de bulunduğu düşünebiliriz. Bu

¹ Henri Lefebvre, **Mekanın Üretimi**, Çev. Işık Ergüden, 6. bs., İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020, s. 72-73, 413.

² Akman, **a.g.e.**, s. 137.

düşünceye sahip olmamızın sebebi, İslam hukuku pratiği ve Galata Ahidnâmesi olmuştur. İslam hukuku pratiğinde, zimmi topluluklara tanınmış en önemli güvencelerden biri inanç ve ibadethanelerin dokunulmazlığı olmuştur. Nitekim İstanbul'un fethinden hemen sonra Osmanlı Devleti'ne teslim olmuş Galatalılara verilen ahidnâmede de kiliselerle ilgili hüküm bulunmaktadır.³ Galata Ahidnâmesi'nde "Kiliseleri ellerinde ola, okuyalar âyinlerince. Ammâ çan ve nâkûs çalmayalar. Ve kiliselerini alub mescid etmeyem. Bunlar dahi yeni kilise yapmayalar."⁴ denilerek zimmilerin ibadethanelerine yönelik güvence ve yasakların sınırları ifade edilmiştir. Ancak kilise binalarında yasak olan sadece çan ve çan kuleleri olmamıştır. Kilise bina yapısı üzerinde Hıristiyanlığa dair sembollerin bulunması da yasaklanmıştır.⁵

Osmanlı Devleti'nde yeni kilise inşası yasaktır.⁶ Fetvalarda da görüleceği üzere Osmanlı Devleti tarafından fethedildikten sonra inşa edilmiş olan gayrimüslim ibadethanelerinin ise yıkılması gerekmektedir.⁷ Osmanlı Devleti de fetih sırasında bulunmayan, daha sonra inşa edilmiş olan gayrimüslim ibadethanelerini yıkmıştır.⁸ Fetih sırasında bulunmayan kilise, kadîm olmayacaktır. Kadîm olmayan sonradan ihdas edilmiş olan kiliseler yıkılacaktır. Kadîm kilise de bu doğrultuda şöyle tanımlanmıştır: "kadimî kilise oldur ki kable'l-feth kilise olup ba'de'l-feth dahi ol vechile ol günde ibkâ oluna"⁹. Kiliseyi sadece ibadet edilen alandan ibaret görmemek gerekmektedir. Kilise binasının eklentileri, kiliseye tâbidir. Tamir izni kapsamına dahil edilmiştir. Ruhban ve din adamlarının odaları da kilisenin bir parçası olarak görülmüş, "kilisa ve mülhakatından olan ruhban odaları" olarak ifade edilmiştir.¹⁰ Kiliseye yeni odaların inşa edilmiş olması yeni kilise inşa yasağı kapsamında

³ A.e., s. 137-138.

⁴ Ahmed Akgündüz, **Fatih Devri Kanunnâmeleri**, s. 477-478.

⁵ Karaca, **a.g.e.**, s. 40.

⁶ Akman, **a.g.e.**, s. 139.

⁷ Düzdağ, **a.g.e.**, s. 104.

⁸ Ahmed Refik, **Türk İdaresinde Bulgaristan**, s. 32-33; Nuran Koyuncu, **a.g.e.**, s. 103.

⁹ A. Refik Altınay, **Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı**, Haz. Abdullah Uysal, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1987,, s. 69.

¹⁰ Ahmed Refik, **Türk İdaresinde Bulgaristan**, s. 58.

değerlendirilmiştir.¹¹ İhdas edilmiş olduğu tespit edilen oda, bina ve kilise eklentilerinin yıkılması emredilmiştir.¹²

Zimmi reaya tarafından yeni bir kilise inşa talep ettiklerinde reddedilmekle¹³ beraber; ibadethanelerine yeni bölümler ekleme talepleri de yeni kilise inşa kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁴ İzin olmadan inşa edilmiş bölümler için verilen fetvalarda da mezkur bölümlerin yıkılması gerektiği belirtilmiştir¹⁵; Osmanlı Devleti uygulaması da bu yönde olmuştur.¹⁶ İstanbul'da sonradan inşa edilmiş olduğu ileri sürülen bir kilise ile ilgili iddia, Müslüman şahitlerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Müslüman şahitler, kilise binasının inşasının altmış sene önce yapıldığını beyan etmişlerdir. Kilise cemaati ise kilisenin Fatih Sultan Mehmet tarafından sürgün edildikten sonra taraflarına verildiğini ve feth-i hakaniden beri var olduğunu, daha önceleri İstanbul'da sonradan inşa edilmiş kiliselerin tespit edilip yıkıldığı dönemlerde dahi bu kiliseye dokunulmadığını iddia etmişlerdir. Keşif sonucunda kilisenin sonradan inşa edildiği tespit edilmiş ve yıkılmıştır.¹⁷

Yeni kilise inşası, her zaman İslam hukukuna aykırılık teşkil etmeyecektir. Müslümanların yaşadıkları yerleşim yerlerinden uzakta, sadece zimmilerin yaşadıkları yerleşim yerlerinde yeni kiliseler inşa edileceğine dair fetvalar bulunmaktadır.¹⁸ Gradeva, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim reayanın ihtiyaçlarını asgari olarak karşılayabilecek şekilde yeni kilise inşa edilmesine izin verdiğini ve müsamaha

¹¹ Ahmed Refik, **Türk İdaresinde Bulgaristan**, s. 58; Ahmed Refik, **Onuncu Asr-ı Hicride**, s. 70-71.

¹² Ahmed Refik, **Onuncu Asr-ı Hicride**, s. 70-71; Çatalcalı Ali Efendi, **Açıklamalı Osmanlı Fetvâları Fetâvâ-yı Ali Efendi**, C. II, Haz. H. Necâti Demirtaş, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2014, s. 279.

¹³ 16. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti topraklarında bulunan Gerlach, İstanbul'daki Ermeni ve Bursa'daki Rum cemaatlerinin yeni kiliselere ihtiyaç duyduklarını fakat Osmanlı Devleti yetkililerinin yeni kilise inşasına izin vermediklerini ifade etmiştir. bkz. Gerlach, **a.g.e.**, s. 685.

¹⁴ Kadim bir kilisenin avlusunun, kilise cemaatine küçük geldiği için avluyu büyütmek isteyen zimmi toplulukların bu isteği kabul görmemiş; bugüne kadar mevcut avluyla idare edilebildiğine göre bundan sonra da idare edilebileceğine dair fetva verilmiştir. Bkz. Düздаğ, **a.g.e.**, s. 106.

¹⁵ Düздаğ, **a.g.e.**, s. 106; Çatalcalı Ali Efendi, **a.g.e.**, s. 279.

¹⁶ **6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)**, C. II, Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Murat Cebecioğlu vd., Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995, s. 311-212, Hüküm No: 1200.

¹⁷ Ahmed Refik, **Onuncu Asr-ı Hicride**, s. 68-70; **6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)**, C. I, Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Murat Cebecioğlu vd., Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995, s. 175-176, Hüküm No: 282

¹⁸ Fetava-yı Ali Efendi'de "bilâd-ı islâmiyyeden bâîd olub ve etrafında ehl-i islâm olmayub cümle ahâlisi zimmîler olan" yerleşim yerlerinde yeni gayrimüslim ibadethanesi inşa edilebileceği ifade edilmiştir. Çatalcalı Ali Efendi, **a.g.e.**, s. 277.

gösterdiğini ifade etmiştir.¹⁹ Bu asgari ihtiyaç karşılanırken Müslüman toplumun rahatsız ve rencide olmaması, yeni kilise inşaatının kamusal ve hukuki sınırını oluşturacaktır.²⁰ Bu sınır aynı zamanda Müslüman ve gayrimüslimlerin beraber yaşadıkları yerleşim yerlerinde Müslümanlara yönelik bazı yükümlülükleri de ortaya çıkarmıştır. Mesela Balat'ta ibadet ve ayinlerin yapılması yoluyla kilise olarak kullanılan bir evin yıkılması emredilmiştir. Bölgedeki Hristiyanlar, binaları kilise olarak kullanmamaları hususunda uyarılmıştır. Hristiyan topluluk, binaları tekrardan kiliseye dönüştürürse, Müslüman topluluğa bu durumu idarecilere bildirmeleri emredilmiştir.²¹ Müslümanlar ve gayrimüslimlerin birlikte yaşadıkları yerleşim yerlerinde gayrimüslimlerin sonradan yeni ibadethane inşa etmeleri halinde, Müslüman ahali bu durumu Osmanlı idarecilerine bildirmediği takdirde yeni gayrimüslim ibadethanesinin inşasını kabullendikleri sonucu çıkacak ve bu sebeple cezalandırılmaları gerekecektir.²²

Kiliselere yönelik yapılan her inşaat faaliyeti, yeni kilise inşaatı anlamına gelmeyecektir. Rumeli'de özellikle 16. yüzyılla beraber, kilise ve manastır inşaatlarının artması, yeni ibadethanelerinin inşa edildiği sonucunu ortaya çıkarsa da bu konuda bir netlik bulunmamaktadır. Bir gayrimüslim ibadethanesine yönelik inşaat faaliyetleri, sadece yeni bir ibadethane inşası anlamına gelmemekle beraber bu faaliyetler var olan bir ibadethanenin tamiri veya yeniden inşasına yönelik çalışmalar olabilir. ²³ Koyuncu'ya göre, şer'i hukuka göre zimmilerin yeni kilise inşa etmeleri yasak olmasına rağmen Osmanlı Devleti sınırları içindeki birçok bölgede sonradan yeni kilise inşa edilmiştir. Bunun sebeplerinden biri evlerin, gayrimüslim ibadethanelerine dönüştürülmesidir. Şöyle ki, zimmilerin evlerinde İncil veya Tevrat

¹⁹ Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 212.

²⁰ Bu sebeple özellikle Rumeli'nde inşa edilmiş olan kiliseler, toprağa yarı gömülü ve ahşap bir şekilde inşa edilmiştir. Bkz. **A.e.**, s. 211.

²¹ Ahmed Refik, **a.g.e.**, s. 67.

²² Pehlul Düzenli, **Gayrimüslimlere Dair Fetvalar-Osmanlı Şeyhülislamlık Kurumu**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 72.

²³ Gradeva, 16. ve 17. yüzyıl Bulgaristan'ının çağdaş kaynaklarında yeni kiliselerin inşa edildiğini ifade edilmiş olsa da bu inşaatların, hepsinin yeni kilise inşası olmadığını, çoğunluğunun tamir çalışmaları olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Osmanlı hukuk sisteminde de sadece zimmilerin yaşadığı yerlerde yeni ibadethane inşasına izin verilirken; müslüman ve gayrimüslimlerin beraber yaşadığı yerlerde varolan kiliselerin ise tamirine ise izin verildiğini ifade etmiştir. bkz. Gradeva, **Ottoman Policy Towards**, s. 355.

okuması yasak olmamakla beraber belirli bir zaman sonra bu evlerin harap olması durumunda, bölgedeki zimmi topluluk bu binanın bir gayrimüslim ibadethanesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer yöntemlerden biri de harabe içinde bulunan bir yapının, fetihten önce kilise olduğunu ancak belirli sebeplerle mezkur yapıyı tamir veya yeniden inşa edemedikleri konusunda Osmanlı bölge yöneticilerini ikna etmeleri olmuştur.²⁴ Ancak yine de zimmi tebaanın sadece şer'i hukuku dolanarak yeni ibadethaneler inşa ettiklerini söylemek yanıltıcı olacaktır. Zimmilerin yeni ibadethane ihtiyaçlarının ortaya çıkması durumunda maslahat gereği yeni ibadethane inşa edilmesine izin verilmiştir. Böylelikle bu izin, adalet anlayışı kapsamında toplumun maslahatı için siyaseten verilmiş bir karar olduğunu düşünebiliriz.²⁵

Koyuncu'ya göre, genel kural yeni kilise ve sinagog inşa edilemeyeceği yönündedir. Koyuncu'nun bu görüşte olmasının sebebi ise, istisnalar bulunmasına rağmen Osmanlı Devleti'nin yeni inşa edilmiş kilise ve sinagogları yıkmasıdır.²⁶ Bazı durumlarda ise Osmanlı Devleti, yaptıkları antlaşmalarla yeni kilise inşasına izin vermiştir. Rusya ile yapılan Küçük Kaynarca Antlaşmasında, İstanbul Galata'da Rusya Devleti'ne bağlı yeni bir kilise inşa edileceği antlaşmada ifade edilmiştir.²⁷

Green'e göre yeni kilise ve manastırların inşa sayılarında da bazı dönemlerde ciddi bir artış olmakla beraber, inşa edilen yeni kiliseler şehirlerde değil kırsal yerleşim yerlerindedir. Ancak yeni kiliselerin inşa sayısının artmasına rağmen devlet politikalarında sünnilaşmanın etkisi ile zaman zaman mevcut kiliseler camiye çevrilmiştir.²⁸ Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde kiliseler ile ilgili değinilmesi gereken bir diğer uygulama da kiliselerin camiye çevrilmesidir. Osmanlı uygulanmasında kiliselerin camiye dönüştürülmesi iki şekilde ortaya çıkmıştır. Birincisi, fethin hemen

²⁴ Aşkın Koyuncu, **a.g.e.**, s. 51-52. Ahmed Refik de, bir binanın içinde ibadet ve ayin yaparak orayı kilise olarak kullanan tebaanın bu fiillerinin engellenmesi sonucunda binanın yıkılmasını emredildiğini ifade etmiştir. bkz. Ahmet Refik, **Hicri On İkinci. Asırda**, s. 81-82.

²⁵ Aşkın Koyuncu, **a.g.e.**, S. 52-53.

²⁶ Nuran Koyuncu, **a.g.e.**, s. 106-107.

²⁷ Roderic Davison, **Osmanlı-Türk Tarihi 1774-1923- Batı Etkisi**, Çev. Mehmet Morali, İstanbul, ALFA Basım, 2016, s. 84. Antlaşma ile yeni bir kilisenin inşa edileceği kararlaştırılmış olsa da böyle bir kilise inşa edilmemiştir. (**A.e.**, s. 95.) Davison, İslam hukukuna göre yeni kilise inşasının yasak olmasına rağmen Küçük Kaynarca antlaşmasında yeni kilise inşasına dair bir maddenin bulunmasını, Osmanlı Devleti'nin tavizi, Rusya'nın diplomatik başarısı olarak görmüştür. (**A.e.**, s. 89-90)

²⁸ Green, **a.g.e.**, s. 83.

ardından kiliselerin camiye dönüştürülmesi uygulamalarıdır. İkincisi ise fetihten zaman geçtikten sonra camiye dönüştürme uygulamasıdır. Akman, Osmanlı Devleti'nin fethettiği yerlerdeki en büyük gayrimüslim ibadethanesini camiye çevirdiğini ve fethettikleri yerde kalan diğer kiliseleri ise olduğu gibi bıraktığını ifade etmiştir.²⁹ Gradeva'ya göre, Osmanlı Devleti fethettiği yerlerdeki kiliseler içinde camiye çevrilecek olanları konumuna, yapısına, mimari şekline ve şehirdeki ihtiyaca göre belirlemiştir. Bu bakımdan şehirlerde kale varsa, kale içindeki kilise ilk camiye çevrilen kilise olmuştur.³⁰ Koyuncu, fethedilen şehirlerde bulunan kiliseler ile ilgili bir uygulamanın geliştiğini belirtmiştir. Şöyle ki, fethedilen yerdeki camiye çevrilen en büyük kilise haricindeki kiliselerin olduğu gibi kalmasına izin verilmiştir. Camiye ihtiyaç duyulduğu durumlarda ise, bölgede yaşayan gayrimüslimlerin ibadetlerini yapabilecekleri yeterli sayıda ibadethane varsa veya yerleşim yerindeki ibadethane, gayrimüslimler tarafından kullanılmıyorsa, gayrimüslim ibadethaneleri camiye çevrilebilirdi.³¹

Zimmet anlaşmasındaki ortak esaslar, hem İslamiyet'in ilk döneminde hem de Osmanlı Devleti döneminde görülürken; dönemin ve devletin ihtiyaçları doğrultusunda zimmilere tanınan güvencelerin uygulanma şeklinde değişiklik olmuştur. Nitekim İslam hukukundan kaynaklanan gayrimüslim ibadethanelerine yönelik teori ve uygulamalar bulunsa da ibadethanenin bulunduğu yerdeki zimmi tebaanın ihtiyaçları da kiliselere yönelik uygulamalarda etkili olmuştur.³² Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde zimmi tebaanın ibadethanelerine yönelik kısıtlamalar ve yasaklar her dönem aynı katılıkta uygulanmamıştır.³³ Gradeva, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim ibadethanelerine yönelik politikasını: "*Hristiyanların, Osmanlı Devleti dışındaki günahları sebebiyle kiliselerinin camiye çevrildiği ama aynı zamanda yeni kiliseler de inşa edebildiği*" olarak ifade etmiştir.³⁴

²⁹ Akman, **a.g.e.**, s. 139.

³⁰ Gradeva, **Ottoman Policy**, s. 345-346.

³¹ Koyuncu, **a.g.e.**, s. 92-93.

³² Rossitsa Gradeva, The Church in the Life of Sofia Citizens 15th to 18th Century, "The Church in the Life of Sofia Citizens 15th to 18th Century", **Religion and Boundaries- Studies From the Balkans, Eastern Europe and Turkey**, Ed. Galia Valtchinova, İstanbul, Isis Press, 2010, s. 47-48.

³³ Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler**, s. 233.

³⁴ Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 182.

Gayrimüslim ibadethanelerine yönelik genel bir teori ortaya konulmuş olsa da her zimmi topluluğunun ihtiyaçları farklı olacağından, sinagog ve kiliseler ayrı başlıklar altında incelenecektir.

3.1.1. SİNAGOG

Yahudi toplumu için sinagog inşasının tarihi Yahudilik inancı kadar eski değildir. Çünkü Yahudilerin Süleyman Tapınağı'ndan dolayı başka bir ibadet evi inşa etmeleri yasaklanmıştır.³⁵ Tapınağın ilk yıkılışından³⁶ sonra Yahudiler, toplanma alanı niteliğinde yerler oluşturmuşlarsa da sinagog ve sinagogun önemi tapınağın ikinci yıkılışının ardından ortaya çıkacaktır.³⁷ Süleyman Tapınağı'nın varlığı ve İsrail devletlerindeki şehir yapısından dolayı ibadethanelere ihtiyaç duyulmasa da sürgünler sonucunda Yahudi toplulukları inançlarını korumak ve ibadetlerini yerine getirebilmek için toplantı alanlarına ihtiyaç duymuşlardır.³⁸

Zaman içinde Yahudiler, ibadet ve dua edebilecekleri bir mekanı zaruret olarak görmüşlerdir. Bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: “On Musevi'nin yaşadığı herhangi bir mahalde, her dua saatinde girilebilecek bir ev bulundurulması önemlidir. Bu evin adı Bet-ha Keneset'dir”³⁹. Sinagoglar, ilk olarak karşımıza toplantı yerleri olarak kullanılan, niteliği okul olan bet kenesetlerin dönüşümü ile ortaya çıkmıştır.⁴⁰ *Sinagog* kelimesi antik Yunancadan türetilmiş bir kelime olup, beraber olmak anlamına gelmektedir. *Keneset* ise İbranice toplanma evi anlamındadır. Fakat sinagoglar, ibadet yeri olmanın dışında cemaatin toplanma ve eğitim yeri olma özelliği

³⁵ M.Ö. 7. yüzyılda Yeşu döneminde Süleyman Tapınağı haricindeki mekanlarda ibadet etmek yasaklanmıştır. Bkz. İnci Türkoğlu, “Yahudi Geleneğinde Tapınak”, **Toplumsal Tarih**, S. 110, Şubat 2003, s. 21.

³⁶ M.Ö. 6. yüzyılda Süleyman Tapınağı'nın yıkılması ve Yahudilerin sürgün edilmesinin ardından kutsal metinleri okumak ve dinlemek amacıyla bir araya gelen Yahudi toplulukları toplantı yerleri oluşturmuşlardır. Bkz. İnci Türkoğlu, “Yahudi Geleneğinde Sinagog”, **Toplumsal Tarih**, S. 112, Mart 2003, s. 11.

³⁷ Güleriyüz, **a.g.e.**, C. I, s. 18-20; Ercan, **a.g.e.**, s. 117.

³⁸ Sürgün öncesinde Yahudi devletlerinin kent yapılanmasında şehir kapıları peygamberlerin halka vaaz verdikleri yerlerin olmasının yanında halkın Pazar yeri, ibadet yeri ve toplanma yeri işlevini de taşımaktaydı. Sürgünler sonrasında özellikle Pagan ve Helen kentlerine giden Yahudi toplulukları; yerleştikleri şehirlerdeki kapılarda toplanmaları ve ibadet etmeleri mümkün olmadığından kent içinde yerlere ihtiyaç duymuşlardır. (Türkoğlu, **a.g.e.**, s. 12.)

³⁹ Michel Gugenheim, “La Synagogue”, Information Juive'den aktaran Güleriyüz, **a.g.e.**, s.17.

⁴⁰ Ercan, **a.g.e.**, s. 119.

de taşımaktadır.⁴¹ Bu sebeple sinagoglar, zamanla cemaatler için toplum merkezlerine⁴² dönüşmüşlerdir. Sadece dini konular hakkında değil aynı zamanda cemaat üyelerini ilgilendiren konularda, hem üyelerin hem de sivil liderlerin görüşlerini bildirdikleri ve cemaatle ilgili kararların alındığı kurumlar olmuştur.⁴³ Fakat ibadet, dini ritüellerin uygulanması ve eğitim sinagogların asıl işlevleri olarak önemini her zaman korumuştur.⁴⁴ Ancak Yahudi toplumu için dua edilebilecek tek yer sinagoglar olmamıştır. Osmanlı Devleti tebaası olan Yahudilerin bir kısmı, yahudihane olarak adlandırılan yerlerde yaşamışlardır. Bu yahudihanelerde, Yahudilerin ibadet edebilecekleri bir ibadethane de bulunmaktaydı.⁴⁵ Yahudi toplumunda kadınların sinagoglara gitmediği durumlarda varlıklı Yahudilerin evlerinde, kadınların dua ve ibadet edebilmeleri için de ibadet evleri oluşturulmuştur.⁴⁶

Osmanlı Devleti'nde sinagoglar ile ilgili dikkati çeken ilk husus İstanbul'un fethinin ardından şehre iskan edilmiş Yahudi topluluklarının sinagog ihtiyacı olmuştur. Fetih sırasında İstanbul'da ve Galata'da yaşayan Yahudi toplulukları bulunmakla beraber iskan sonrasında şehirde var olan sinagoglar, Yahudi toplulukları için yetersiz kalmıştır. Topluluğun sinagog ihtiyacı sonucunda şehirdeki sinagog sayısı iki yüzyıl içinde artmıştır. Sinagog sayısındaki artışa İber Yarımadasından gelen Yahudi topluluklarının ihtiyaçları da sebep olmuştur.⁴⁷

İstanbul'un anveten fetih, Galata'nın ise sulhen fethedilmesine rağmen iki bölgede yaşayan Yahudi toplumuna aynı İslam hukuku hükümleri uygulanmıştır.⁴⁸ Daha sonrasında İstanbul'da, Yahudilerin sulh yoluyla teslim oldukları kabulü ile Osmanlı Devleti'nin sinagog tamiri için izin verdiği ileri sürülmüştür. Rozen'in ileri sürdüğü bu görüşteki önemli nokta, şehirdeki Yahudi varlığının korunması ve devamı

⁴¹ Güleriyüz, **a.g.e.**, s. 17.

⁴² Sinagoglarda ibadet yerinin haricinde midraş, yeşiva, talmud tora, mahkeme odaları bulunabilmektedir. Bkz. Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 235.

⁴³ **A.e.**, s. 229.

⁴⁴ **A.e.**, s. 228.

⁴⁵ **A.e.**, s. 50-51.

⁴⁶ **A.e.**, s. 231.

⁴⁷ M.D. Baer, **The Great Fire of 1660**, s. 165; Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. 47-48.

⁴⁸ Rozen, Suriçindeki Yahudilerin ve Galata Yahudilerininin zimmet hukuku bağlamında aynı hükümlere tabi olmasının İslam hukukunun öngördüğü hükümlere göre doğru olmadığını fakat zamanın ve devletin ihtiyaçları dahilinde, uygulama ve teori arasında farklılıkların ortaya çıkabileceğini ifade etmiştir. Rozen, **a.g.e.**, s. 19-20.

için sinagogların önemi idi. Rozen bu noktada, sinagogların tamiri için sulh fikrini ileri sürmüŖŖe de; bu durum Ŗehirde yeni sinagogların inŖa edilmesi açısından da oldukça önemlidir.⁴⁹ Ŗehirde mevcut Yahudi toplulukları için sulh yoluyla teslim olunduğunun kabulü ile sinagoglarının hukuki durumu tespit edilmiŖken; daha sonrasında Ŗehre iskan politikası ile getirilen Yahudi toplulukları ve İber yarımadası ve Avrupa'dan göç eden Yahudi toplulukları için de aynı değerlendirme yapılmıŖ mıdır? Rozen'a gre Ŗehirde mevcut olan Yahudi toplulukları ve daha sonra Ŗehre yerleŖen Yahudi toplulukları açısından Osmanlı Devleti tek tip bir uygulama yoluna gitmiŖtir.⁵⁰

Osmanlı Devleti'nin çeŖitli bölgelerinden İstanbul'a getirilen Yahudi toplulukları, Ŗehre yerleŖtikten sonra sinagoglar inŖa etmiŖlerdir. Selanik'ten getirilen Yahudi topluluklar Selaniko Sinagogu'nu⁵¹, Karaferye'den getirilenler ise Veria Sinagogu'nu inŖa etmiŖlerdir.⁵² Shaw, İstanbul'un fethinin ardından Ŗehirde iskan edilen Yahudilere yeni sinagoglar inŖa etmelerine izin verildiğini ifade etmiŖtir. Yahudi topluluklarının, iskan sonrasında yeni sinagoglar inŖa edebilmesinin İslam hukuku hmlerine aykırı olmaması için evlerin sinagoglara dnŖtrlmesi yoluyla bu iznin verildiğini belirtmiŖtir.⁵³ Epstein da Yahudi toplumunun tehlike arz etmediği için oda veya evlerin sinagoglara dnŖtrlmesine Osmanlı idaresi tarafından göz yumulduğunu ifade etmiŖtir.⁵⁴ Yeni inŖa edilen bu sinagoglar, aynı zamanda yeni Yahudi cemaatlerini de ortaya ıkartmıŖtır.⁵⁵

15. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı topraklarına göç etmeye baŖlayan Sefarad Yahudileri ise 16. yüzyılın ortalarında on Yahudi cemaati oluŖturmuŖtur. Bu dönemde fetih sonrası Ŗehre getirilen Romaniot Yahudilerinin cemaat sayısı ise kırk civarındadır.⁵⁶ Cemaatin sinagog olmadan oluŖamayacaėı kabulü ile yeni inŖa edilmiŖ sinagogların varlığından bahsedebiliriz. Rozen, II. Bayezid dönemi hariç olmak üzere

⁴⁹ Rozen, **a.g.e.**, s. 11.

⁵⁰ **A.e.**, s. 12.

⁵¹ Shaw, Selaniko sinagogunun kalıntılarından bu sinagogun İstanbul Fethi'nin ardından Ŗehre getirilen Yahudiler tarafından inŖa edildiğini ifade etmiŖtir. bkz. Shaw, **a.g.e.**, s. 79.

⁵² Güleryüz, **a.g.e.**, s. 56-57.

⁵³ Shaw, Osmanlı ve Cumhuriyet, s. 47.

⁵⁴ Mark Alan Epstein, **The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries**, Freiburg, Klaus Schwarz Verlag, 1980, s. 28-29.

⁵⁵ Shaw, **a.g.e.**, s.76.

⁵⁶ Rozen, **a.g.e.**, s. 65, 79-80.

Yahudi toplumunun yeni sinagoglar inşa edebildiğini, bu durumun da Osmanlı Devleti'nin hoşgörüsü olarak ifade etmiştir.⁵⁷ Epstein da II. Bayezid dönemi haricinde Yahudi toplulukların sinagoglar inşa ettiğini ifade etmiştir.⁵⁸

Sefarad ve Romaniot toplulukların arasında birçok konuda olduğu gibi sinagog inşası konusunda da farklılıklar bulunmaktadır. Romaniot topluluklarının İstanbul'un canlanması amacı ile şehre getirilmesi ve Sefarad Yahudilerinin İber yarımadasındaki zulümden kaçıp Osmanlı topraklarına sığınması bu temel farklılığı oluşturmaktadır. Sefarad toplulukları, göçten sonra bir sinagog etrafında tek bir cemaat oluşturup zaman içinde yeni sinagoglar inşa ederek yeni cemaatler oluşturmuşlardır. Romaniot Yahudi toplulukları için böyle bir durumdan bahsedilemeyecektir.⁵⁹ Nitekim daha sonrasında Sefarad Yahudi cemaatlerinin bölünmesi ve cemaatlerden ayrılıkların olması, cemaat değiştirme yasağını gündeme getirmiştir.⁶⁰

Sefarad Yahudi topluluklarının zaman içinde bölünerek yeni cemaatler oluşturması göçün devam etmesi ve ekonomik sebepler ile ilişkilidir. Yeni sinagog inşası, cemaatin yarattığı maddi kaynakla mümkün olduğu için sinagog sayısındaki artış Sefarad topluluklarının mali durumları ile yakından ilgilidir. Bu bakımdan Sefarad Yahudileri, göçün ilk zamanlarında bir sinagog çevresinde toplandıktan sonra, zamanla maddi durumlarının güçlenmesiyle beraber yeni sinagog inşa etmişlerdir. Sinagog inşaları da yeni cemaatlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁶¹ Ben-Naeh de sinagogların inşa ve tamir edilebilmesi için cemaatlerin büyük bir maddiyata ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan, bir sinagogun inşası için hem cemaat üyelerinin hem de çevre Yahudi sinagoglarının yardımına ihtiyaçları olmuştur.⁶² Bazı durumlarda ise toplulukların, sinagog ihtiyacı diğer Yahudi topluluklara ait olan sinagogların satın alınması yoluyla karşılanmıştır. Balat'ta bulunan Romaniot Yahudi cemaatinin

⁵⁷ A.e., s. 20.

⁵⁸ Epstein, a.g.e., s. 30.

⁵⁹ Rozen, *İstanbul Yahudi Cemaati*, s. 65, 79-80.

⁶⁰ Shaw, a.g.e., s. 83.

⁶¹ Rozen, a.g.e., s. 81.

⁶² Ben-Naeh, a.g.e., s. 227.

sinagogu olan Çana⁶³ sinagogu 1663 yılında Sefarad Yahudileri tarafından satın alınmıştır.⁶⁴ Cemaatin maddi imkanları sadece sinagogların inşasında değil aynı zamanda tamir ihtiyacında da oldukça önemlidir. Doğal afet veya zaman içinde kullanılamayacak hale gelmesi durumunda sinagogun tamiri veya yeniden inşası, cemaatin maddi imkanları ile mümkün olabilmıştır. Balat⁶⁵ ve Hasköy⁶⁶ bölgesinde çıkan yangınlar sonucunda bölgede bulunan sinagoglar kullanılamaz hale gelmiştir. Ancak mezkur bölgelerdeki Yahudi toplulukları, harap olmuş bütün sinagogları tamir ettirememişlerdir.

Osmanlı Devleti'nde tamir veya yeniden inşa edilecek sinagogların aslına uygun şekilde tamir edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple sinagogların mimari özellikleri bakımından farklılık göstermemesi gerekmesine rağmen sinagogların yapı bakımında cemaatlerin hangi kültürden etkilenmiş ise o kültürün izlerini taşımışlardır. Gülerüz'e göre, Romaniotların sinagoglarında Bizans mimari etkisi görülürken, Sefaradların sinagoglarında göç etmek zorunda kaldıkları İber Yarımadası mimari anlayışının etkisi görülmektedir. Bütün Yahudi cemaatlerinin ortak noktası, yaşadıkları kültürden etkilenmiş olmalarıdır. Sinagog mimarisinde, 17. Yüzyıl ile beraber Osmanlı mimarisinden etkilenildiğini söylenebilir.⁶⁷ Ben-Naeh de İslam hukukundaki kısıtlamalar ve toplum içindeki olası düşmanlıklardan dolayı Yahudi topluluklarının, toplum içinde çok fazla görünür olmayı tercih etmediklerinden, sinagog binalarının oldukça sade ve gösterişsiz olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Özellikle Selanik ve İstanbul gibi çok sayıda Yahudi cemaati bulunan şehirlerde birçok cemaatin

⁶³ Çana Sinagogu'nun ismini İspanya'dan bir şehirden veya Makedonya'daki Kasturya şehrindeki bir kasabadan almış olduğuna dair iki görüş bulunmaktadır. Gülerüz, sinagogun İspanya'daki bir şehirden verilmiş olabileceği ihtimalini zayıf görmektedir. Bkz. Gülerüz, **a.g.e.**, s. 49-50.

⁶⁴ Shaw, **a.g.e.**, s. 104.

⁶⁵ Nitekim Balat bölgesinde ortaya çıkan başka bir yangından zarar gören on sinagogdan, sadece dört tanesi cemaat tarafından tamir ettirilerek tekrardan hizmete girebilmiştir. Yahudi topluluklarının yeterli maddi kaynağa sahip olmadıkları için sadece dört sinagogu tamir ettirebilmişlerdir. Bkz. Gülerüz, **a.g.e.**, s. 41.

⁶⁶ Hasköy'de 1804 yılında çıkan yangından 11 sinagog etkilenmiştir. Muhtemeldir ki, burada bölgenin fethi zamanında 11 sinagog bulunmuyordu. Bu sinagoglardan bazılarının sonradan inşa edilmiş olabilir. Nitekim dönemin hahambaşısı yangından zarar gören sinagoglardan beş tanesi için tamir iznine başvurmuştur. Bunun sebebi, cemaatlerin bütün sinagogların tamirini karşılayabilecekleri yeterli maddi kaynağa sahip olmamasıdır. Bkz. Avram Galante, "Un incendie detruisit onze synagogues aHaskeuy", s. 370 akt. Gülerüz, **a.g.e.**, s. 208, dn. 578.

⁶⁷ Gülerüz, **a.g.e.**, s. 33-34.

⁶⁸ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 234-235.

nüfusunun az sayıda olmuştur. Bu sebeple bu şehirlerdeki birçok sinagog küçük ve sade bir bina olmakla beraber ev veya odanın dönüştürülmesi sonucu ortaya çıkmıştır.⁶⁹ Burada Karay Yahudilerine ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Karay Yahudileri, inanç noktasında diğer Yahudi topluluklarına göre çok farklıdır. Bu farklılık sinagog yapılarında da belli olmaktadır. Karay Yahudileri, sinagoglarını zemin hizasının altına inşa etmişlerdir.⁷⁰ Hasköy’de bulunan ve Bizans döneminde yapılmış olan Karay sinagogu da bu mimari anlayışla inşa edilmiştir. Osmanlı Devleti döneminde de 16. ve 18. Yüzyılda birçok kez tamir edilmiştir.⁷¹

Evler, ibadet etmek üzere kullanılmış daha sonrasında ise gerekli onarım ve eklemeler yapıldıktan sonra sinagoglara dönüştürülmüştür. Bazen bu dönüştürmelerde kadiya ve ilgili idarecilere başvurulmuş, bazı durumlarda idarecilere rüşvet verilerek çözümler üretilmiştir.⁷² Rusçuk’ta yaşayan Yahudi cemaati, şehirde çıkan yangın sonucunda sinagoglarının yanmasından dolayı ibadet etmek için kullanabilecekleri bir sinagog bulamamışlardır. Cemaat, daha önceleri ibadet etmek için kullandıkları bir yahudihanede bulunan odaları, tekrardan ibadet amacıyla kullanmak için kadiya başvurmuştur.⁷³

Sinagogların tamiri ve yeniden inşası meselesi, sinagogların ilk inşa edildiği zamanla yakından ilişkilidir. Şöyle ki, Osmanlı Devleti uygulamasında bir sinagogun tamir edilebilmesi için sinagogun fetih sırasında var olması gerekmektedir. Eğer fetihten sonra bir sinagog inşa edilmiş ise İslam hukukuna göre yıkılması gerekmektedir. Fakat Yahudi toplumunun nüfusunun sürekli artması, sinagog ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu durum İslam hukuk hükümleri uygulansa da o topraklarda yeni sinagogların inşa edilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Özellikle İstanbul gibi devletin başkenti olan bir şehirde sinagog sayısındaki artış⁷⁴ oldukça

⁶⁹ Shaw, **a.g.e.**, s. 107.

⁷⁰ Mezmurlar kitabında yer alan “derinliklerden sana sesleniyorum, ya Rab” bölümünden dolayı Karay Yahudileri, sinagoglarını zemin seviyesinin altında inşa etmişlerdir. Bkz. Güleriyüz, **a.g.e.**, s.240.

⁷¹ Güleriyüz, **a.g.e.**, C. I, s. 242.

⁷² **A.e.**, s. 127.

⁷³ Gradeva, **Jews and Ottoman Authority in the Balkans**, s. 252.

⁷⁴ Baer’e göre, İstanbul’un fethinden 18. yüzyıla kadar olan dönemde şehirdeki kilise ve sinagog sayısında on katından fazla bir artış gerçekleşmiştir. Bkz. Baer, **At meydanında**, s. 71.

dikkat çekicidir.⁷⁵ Bu konuda Rozen, Osmanlı Devleti'nin zimmilere yönelik uygulamalarında pragmatist⁷⁶ bir yaklaşımla yeni ibadethanelerin inşasına göz yumduğunu bu sebeple İslam hukuku hükümlerinin keyfi olarak uygulandığı ifade etmiştir.⁷⁷ Bununla birlikte Rozen'ın keyfilik olarak kullandığı ifadeleri kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bu durum devletin ve toplumun maslahatının ön planda olduğu şeklinde yorumlanabilir. Kenanoğlu, yeni gayrimüslim ibadethane inşasının nihayetinde anveten fethedilmiş yerlerde dahi devlet başkanının takdirinde olduğunu, bu sebeple Yahudi topluluklarının Osmanlı topraklarına sulh yoluyla geldikleri için yeni sinagog inşasına izin verildiğini ifade etmiştir.⁷⁸ Gradeva da Osmanlı yöneticilerinin yeni inşa edilmiş gayrimüslim ibadethanelerini hoşgörü ile karşılamasını, devlet yöneticilerinin tebaasının temel ihtiyaçlarını karşılamak olarak yorumlamıştır.⁷⁹ İstanbul ve Selanik gibi büyük Yahudi nüfuslarının bulunduğu şehirlerde sinagoglar bulunsalar da sinagog sayısı mevcut nüfus için yetersiz kalmıştır. İzmir gibi 17. yüzyıl ile Yahudi nüfusunun oluşmaya başladığı bir şehirde, Yahudi cemaati için sinagog ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Böyle bir durumda Ben-Naeh, yeni sinagogların izinli ve izinsiz olmak üzere iki şekilde inşa edildiğini ifade etmiştir. İzne ve yeterli maddi kaynağa sahip olmayan Yahudi toplulukların ise evleri ve evlerin bazı odalarını ibadet amacıyla kullandıklarını belirtmiştir.⁸⁰ Gradeva da Müslümanlar tarafından kurulmuş bir kent olan Tatarpazarcığı için Yahudi cemaatinin sinagog inşa ettiğini; bu inşanın dua için kullanılan evlerin veya evlerdeki odaların zamanla sinagoga dönüşmesi veya Osmanlı devleti yöneticileri tarafından verilen izinle olabileceğini ifade etmiştir. Gradeva yeni ibadethane için iznin bir ihtimal olmakla

⁷⁵ Baer, **Great Fire of 1660**, s. 165.

⁷⁶ Osmanlı Devleti'nin ibadethane inşası noktasında pragmatist yaklaşımı gayrimüslim toplulukların rahat bir şekilde ibadethane inşa edebileceği anlamına gelmemelidir. Camiye yakın olmama, mahallede veya bölgede Müslüman nüfusun sayıca fazla olmaması gibi durumlar yeni ibadethane inşası noktasında gayrimüslim cemaatleri kısıtlamıştır. Bkz. Rozen, **a.g.e.**, s. 20.

⁷⁷ Rozen, **a.g.e.**, s. 19-20. Baer de Rozen'la paralel olarak Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim ibadethaneleri ve diğer bazı konularda o dönemin şartlarına uygun ve pragmatist bir anlayışla İslam hukukunda görece daha az taraftar bulan görüşlerin uygulandığını ifade etmiştir. Özellikle kilise ile ilgili sınırlamalar dönem dönem uygulansa da çoğu zaman devlet başkanları tarafından göz ardı edilmiştir. Çünkü devlet başkanı için önemli olan devletin politik çıkarları olmuştur. Fakat gayrimüslimlerin durumları ilgili bu durum 17. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürebilmiştir. Bkz. Baer, **a.g.e.**, s. 166.

⁷⁸ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 349-350.

⁷⁹ Gradeva, **On Zimmi and Church Buildings**, s. 211.

⁸⁰ Ben-Naeh, **a.g.e.**, s. 226-227.

beraber Osmanlı arşiv kayıtlarında böyle bir kayıtla karşılaşmadığını da belirtmiştir.⁸¹ Baer'e göre, kilise ve sinagogların tamir ve inşalarına yönelik belli kuralların olması, bu kuralların eksiksiz olarak uygulanacağı anlamına gelmemektedir. Aynı dönem içinde bir kilisenin tamirine izin verilirken; başka bir kilisenin tamirine izin verilmeyebilir. Bu sebeple kurallar var olsa da, bunların zimmi topluluğa aynı şekilde uygulanacağı anlamına gelmemektedir.⁸² Shaw ise İslam hukukuna göre yeni sinagog inşasının yasak olmasına rağmen yeni sinagogların inşa edildiği için bu durumu pek çok kez tekrarlanmış olan istisnalar olarak ifade etmiştir.⁸³

1693 yangını sonucu tamire muhtaç olan sinagogların, kadim olduğu kabulü ile tamirlerine izin verilmiş olsa da bu sinagoglar şehre fetih sonrası gelmiş olan Yahudilerin sinagoglarıdır.⁸⁴ Bu sinagoglardan olan Ahrida⁸⁵ sinagogu, Ohri kentinden gelmiş olan Yahudiler tarafından kullanılırken⁸⁶; Yanbol sinagogu Yanbolu'dan gelmiş olan Yahudiler tarafından⁸⁷; Veria sinagogu ise Karaferye'den gelmiş olan Yahudiler tarafından kullanılmıştır.⁸⁸ Bu üç sinagog 1693'te o bölgede çıkan yangından etkilenmişler ve daha sonrasında tamir edilmişlerdir.⁸⁹

Sefarad Yahudilerin Osmanlı topraklarına gelmesi yeni sinagogların inşa edilmesine sebep olmuştur. Fakat yeni sinagoglar inşa edilirken, şehirlerde ortaya çıkan doğal afetler sinagogları yok etmiştir. Cemaatlerin sinagoglarını tamir ettirebilecek maddi kaynağa sahip olmadıkları durumda sinagoglarını kullanmaları mümkün olmayacaktı. Bazı durumlarda cemaatler sinagoglarını tamir ettirmek isteseler de Osmanlı Devlet yöneticileri buna izin vermemiştir. 1660 yangını sonrası Eminönü ve çevresinde yaşayan Yahudi toplulukları yanmış ev ve sinagoglara ait

⁸¹ Gradeva, **a.g.e.**, s. 209-210.

⁸² Baer, **At Meydanında**, s. 71.

⁸³ Shaw, **a.g.e.**, s. 76.

⁸⁴ Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati**, s. 11.

⁸⁵ Ahrida sinagogunda yapılan restorasyon çalışmaları sonucunda sinagogun 1694 yılında ayakta olduğu ifade edilmiştir. Sinagogun içinde dua okuma bölümü olan tevah, gemi pruvası olarak inşa edilmiştir. Bu bölümün bu şekilde inşa edilmiş olmasından dolayı sinagog cemaatinin İber yarımadasından Osmanlı topraklarına getiren gemileri simgelediği ileri sürülmüştür. Ayrıca sinagog yapısının iki kubbeli olmasından ötürü yan yana inşa edilmiş iki ayrı sinagogun zaman içinde tek bir sinagog yapısı olarak inşa edildiği düşünülmüştür. Bkz. Güler, **a.g.e.**, C. I, s. 42-43.

⁸⁶ **A.e.**, s. 42.

⁸⁷ **A.e.**, s. 48.

⁸⁸ **A.e.**, s. 58.

⁸⁹ Ahmet Refik, **Hicri On İkinci Asırda**, s. 10.

arsalarına el konularak başka bölgelere yerleştirilmişlerdir. El konulan sinagog arazileri ise açık artırma ile başkalarına satılmıştır.⁹⁰

Sinagog arazileri ile ilgili bu uygulamalar Osmanlı Devleti'nin o dönem içinde bulunduğu şartlar ve devlet politikaları ile yakından ilişkilidir. Baer'e göre, 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan ekonomik, askeri ve siyasi krizler; devlet idaresinin sünneleşme eğilimini daha da arttırdı. Özellikle askeri alanda fetihlerin durması sonucunda fetih anlayışı Osmanlı toprakları içindeki gayrimüslim ibadethanelerine el koyma eğilimini ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda sünneleşme eğilimi ile beraber sembolik mekanlar ve alanlara yönelik değişim uygulamalarında bulunuldu. Bu eğilim, İslam kural ve esaslarının daha katı uygulanması ve hatta İslami unsurların kamusal alanda daha çok görünmesi isteklerini ortaya çıkardı.⁹¹ Yıldız, Yahudi topluluklarının başka yerlere yerleştirmelerini İslamlaştırma kapsamında görmememle birlikte, Osmanlı Devleti'nin Yahudi topluluklarını başka yerleşim yerlerine sürgün etmesi kararında dini ve siyasi etkenlerin varlığı kadar, ekonomi ve şehir planlaması açısından öneminin de göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹²

16. Yüzyılın sonlarında inşasına başlanan ama yarıda kalan Yeni Cami'nin inşasına 1660 yangını sonrasında Yahudi toplulukların başka bölgelere yerleştirilmesi sonrasında devam edildi.⁹³ Yangının Yahudi toplumu yüzünden çıktığının ileri sürülmesi Yahudi toplulukların şehrin diğer bölgelerine yerleştirilmesini kolaylaştırdı. Nitekim Yeni Cami binasına, Medine'den çıkarılan Yahudilerin anlatıldığı Haşr suresi yazıldığını iddia eden Baer'e göre, Eminönü'nden çıkartılan Yahudiler ile Medine'den çıkarılan Yahudilerin eş değer görülmüştür. Bu durumu Osmanlı devlet yönetimi kademesindeki sünneleşmenin etkileri olarak ifade etmiştir.⁹⁴

⁹⁰ Baer, **At Meydanında**, s. 74-75; Marc David Baer, **IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayınları, 2010, s. 145-146.

⁹¹ Baer, **At Meydanında**, s. 67-68.

⁹² Kenan Yıldız, **1660 Yangını ve Etkileri- Vakıflar, Toplum ve Ekonomi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017, s. 190, 195.

⁹³ Baer, Yahudi tebaanın Eminönü bölgesinden sürülmesini, etkili bir patriğe ve mali ve siyasi güce sahip Ortodokslar; Avrupa bağlantılı Katolikler gibi güçlü olmamasını ileri sürer. bkz. Baer, **IV. Mehmed**, s. 145.

⁹⁴ Baer, **4. Mehmet**, s. 152; Baer, **At Meydanı**, s. 83.

Bazı durumlarda şehirde yaşayan topluluklar arasındaki uyuşmazlıklar da sinagogların durumlarını etkilemiştir. Kudüs'te Müslüman ve Yahudi toplulukları arasında çıkan olaylar, bir sinagogun kullanıma kapatılmasına yol açmıştır. Ramban Sinagogu'nun Kudüs'ün fethinin ardından inşa edildiği iddiası ile yıkılması gerektiği iddia edilmiştir. Yahudi cemaatinin liderleri, Memlûk sultanı tarafından verilmiş 1425 tarihli bir ferman ile sinagogun fetihten önce var olduğunu ispat ederek; sinagoglarının ellerinden alınmasına engel olmuşlardır.⁹⁵ Daha sonraki dönemlerde mezkur sinagogun hem Ömer Camii'ne yakın olması hem de sinagogda ibadet edilirken yüksek ses çıkması sebebiyle, Yahudilerin burada ibadet etmesi yasaklanmıştır.⁹⁶ Fakat Yahudi cemaatinin söz konusu sinagogda ibadet etmesinin yasaklanması, evlerde ibadete dönülmesine yol açmıştır. Bu durum zaman içinde evlerin sinagoglara dönüşmesini ortaya çıkarmıştır.⁹⁷ Manisa şehrinde de Yahudi cemaati, ekonomik olarak güçlendikten sonra, evler satın alarak yerleştikleri bölgede sinagog inşa etmişlerdir.⁹⁸

Sofya fethedildiğinde Romaniot Yahudi cemaatleri bulunmaktaydı. Ancak şehirdeki Yahudi toplulukların İstanbul'a iskan edilmesinin ardından şehirde Yahudi varlığı geçici bir süre sona ermiştir. Zaman içinde Avrupa'dan gelen Aşkenazi Yahudileri ve İber Yarımadasından gelen Sefarad Yahudileri şehre yerleşmişlerdir.⁹⁹ Şehre yerleştikten sonra Yahudi cemaatler, sinagoglar inşa etmişlerdir.¹⁰⁰ Ancak Sofya'da sinagoglara yönelik inşaatların olması yeni sinagog inşa edildiği anlamına gelmeyecektir. Nitekim Sofya'da daha önceleri bir Yahudi cemaati yaşamıştır. Bu sebeple, şehirden iskan yoluyla ayrılan Yahudi toplulukların sinagogların tamir edilmiş olabilir.

⁹⁵ Amnon Cohen, **a.g.e.**, s. 78.

⁹⁶ **A.e.**, s. 83.

⁹⁷ **A.e.**, s. 84.

⁹⁸ Emecen, 1576 tarihli şer'iyye sicil kayıtlarındaki bir vesikada Manisa Yahudileri, ekonomik olarak güçlenmeleri ile beraber Müslümanlardan evler satın alarak, aynı mahalleye yerleşmeye başladılar. Bir süre sonra mahallede ikamet eden Yahudi sayısında artış olması hem mahallede bulunan mescit cemaatinin azalmasına hem de mahallede yaşayan Müslümanların tepkilerine yol açtı. Nitekim kadiya bu yönde yapılan şikayet sonucunda yapılan teftişte A'malar mahallesindeki 36 hanenin Yahudiler tarafından satın alındığı ve bir tane de sinagog inşa ettikleri ortaya çıkmıştır. Bkz. Emecen, **a.g.e.**, s. 64.

⁹⁹ Gradeva, **Jews and Ottoman Authority in the Balkans**, s. 239-240.

¹⁰⁰ Shaw, **a.g.e.**, s. 53.

3.1.2. KİLİSE

Kilise, Tanrı tarafından kendilerine verilmiş olan insanlığın kurtuluşunu sağlamak, Hz. İsa'nın yoluna şahit olmak ve iştirak etmek misyonu olan bir kurumdur. Tanrı, kiliseyi Kutsal Ruh aracılığıyla bu dünyadaki misyonların yerine getirilmesi için kurmuştur. Kilise üyeleri de bu misyonu üstlenen ve gerçekleşmesi için çaba gösteren cemaat üyelerinden oluşmuştur.¹⁰¹ İncil'de de "Nerede iki ya da üç kişi benim adımla toplanırsa, ben de orada aralarındayım"¹⁰² diye ifade olunarak Hristiyanlara tanrının adı ile toplanmaları emredilmiştir. Ancak kilisenin bir yapıya sahip olması sadece Hristiyanların toplanmalarının emredilmesinin sonucu değil, aynı zamanda kilisenin kurumsallaşma, iktidarını tesis etme ve güçlendirme arzusunun bir sonucudur. Bu sebeple kilisenin bir yapıya dönüşmesinin, kilise kurumunun varlığını sürdürebilmesi için çok büyük önemi bulunmaktadır.¹⁰³

3.1.2.1. RUM KİLİSELERİ

İslam hukukunda kiliselerin hukuki statülerini tespit edebilmek için kiliselerin bulunduğu yerin fethinin nasıl yapıldığı oldukça önemlidir. Osmanlı Devleti uygulamasında, İslam hukukundaki fetih yönteminin yanında Rum kiliseleri için yer aldığı topraklar da önemlidir. Osmanlı'nın fethettiği yerlerdeki halka yönelik uygulaması oradaki egemen devlete göre farklılık göstermiştir. Bizans'ın egemenliği altındayken fethedilen yerdeki Rumlara yönelik uygulamalar ile Katolik egemenliği altındaki Rumeli şehirlerindeki ve Ege adalarındaki Rumlara yönelik uygulamalar aynı olmamıştır.

Rum Kiliselerine yönelik uygulamalarda ilk dikkat çeken şehir Selanik'tir. Selanik, Osmanlı Devleti tarafından iki kez fethedilmiştir. Birinci fetih, 1387'de sulh yoluyla olmuştur. Bu fethin ardından şehirdeki kiliselere dokunulmamıştır. İkinci fetih 1430 yılında anveten yapılmıştır. II. Murad şehri anveten fethettikten sonra şehirdeki

¹⁰¹ Emmanuel E. James, "Kitab-ı Mukaddes'e Göre Cemaat ve Bu Cemaatin Hayatında Kilisenin Yeri", Çev. Ahmet Güç, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IV, S. 4, 1992, s. 313-315.

¹⁰² Matta, 18:20.

¹⁰³ Lefebvre, **a.g.e.**, s. 73.

Aya Paraskevi Kilisesi'ni¹⁰⁴, Cuma Cami'ne çevirmiştir. Fakat şehirdeki diğer büyük kiliseler fetihten sonra Rum cemaatinin kullanımına bırakılmıştır.¹⁰⁵ Fetih sonrasında Selanik'teki Müslüman nüfusta artış gerçekleşmeye başlamıştır. Bu sebeple, şehirdeki Müslüman toplulukların ibadethane ihtiyacı ortaya çıkmıştır. 15. yüzyılın sonları ve 16. Yüzyılın başlarında fetih sonrası Hristiyanların kullanımına bırakılmış olan kiliseler¹⁰⁶, camiye dönüştürülmeye başlanmıştır.¹⁰⁷

Bu camiye dönüştürme uygulamaları o dönemlerin ileri gelen idarecileri ve paşaları tarafından yapılmıştır. Fetihden çok sonra camiye çevrilen ilk kilise Aziz Demetrius kilisesi olmuştur. Bu kilise 15. yüzyılın sonlarında Kasımiye Camii'ne dönüştürülmüştür. 15. yüzyılın sonlarından 16. yüzyılın sonlarına kadar geçen yaklaşık yüz yıllık süreçte Selanik'te bulunan büyük kiliselerin neredeyse tamamı camiye dönüştürülmüştür.¹⁰⁸ Bu uygulama, fetihden çok sonra yapılmasına rağmen, Kiel, Selanik'teki kiliselerin camiye dönüştürülmesinin hukuka aykırı bir durum olarak görülmediğini ifade etmiştir.¹⁰⁹

Kiliselere yönelik her inşaat faaliyeti, yeni kilise inşası anlamına gelmeyecektir. Rumeli'nde 16. yüzyıla beraber yeni kiliselerin inşa edilmeye başlanmıştır. 16. ve 17. yüzyıl Bulgar kaynaklarında, yeni kiliseler inşa edildiği ifade edilmiş olsa da bu inşaatlar, yeni kilise inşası değildir.¹¹⁰

¹⁰⁴ Eyice, Cuma Camii'ne dönüştürülen kilisenin Akheiropoietos Kilisesi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Semavi Eyice, "Ayasofya Camii", *DİA*, C. IV, 1991, s. 221.

¹⁰⁵ Aziz Demetrius, Aziz George ve Aya Sofia gibi Selanik'teki önemli ve büyük kiliseler ile beraber şehirdeki diğer küçük kiliseler fetih sonrasında Hristiyanların kullanımına bırakılmıştır. bkz. Kiel, *a.g.e.*, s. 128-129.

¹⁰⁶ Gerlach, 18 Haziran 1576 tarihinde Selanik Rum patriği(metropolit?) ile yaptığı görüşmede, patriğin kendisine Selanik'te yirmi adet kilise ve yılın bazı zamanlarında ibadet edilen on tane ibadet yeri bulunduğunu ifade etmiştir. bkz. Gerlach, *a.g.e.*, C. I, s. 368.

¹⁰⁷ Selanik'teki Müslümanların ibadethane ihtiyacı, kiliselerin camiye dönüştürülmesi için tek gerekçe olarak ileri sürülmemiştir. Sefarad Yahudi topluluklarının Selanik'e gelmesinin ardından Selanik'teki Hristiyanlara karşı negatif düşünceler oluşmaya başladı. Ayrıca hicri 1000. Yıl olması da kiliselerin camiye dönüştürülmesi için gerekli motivasyonun sağladığı ileri sürülmüştür. Bkz. Kiel, *a.g.e.*, s. 141-142.

¹⁰⁸ Aziz Demetrius, Aziz George, Aya Sofia, Aziz Panteleimon, Azize Katharina gibi önemli kiliseler yüzyıllık bir süreçte camiye çevrilmiştir. *A.e.*, s. 142-143.

¹⁰⁹ *A.e.*, s. 143.

¹¹⁰ Gradeva, *Ottoman Policy*, s. 355.

1453 öncesi Rumeli’ndeki fetihlerde Osmanlı Devleti, şehir merkezlerinde bulunan kiliseleri camiye çevirmiştir. Ancak Osmanlı Devleti, fethettiği şehirlerdeki bütün kiliseleri camiye çevirmemiştir.¹¹¹ Osmanlı Devleti’nin Bulgaristan’ı fethettiği zaman orada bulunan kiliselerin çoğunu olduğu gibi bırakmasının iki sebebi olduğu ileri sürülebilir: Birincisi, Bulgaristan topraklarının önemli bir kısmının sulh yoluyla fethedilmiş olmasıdır. İkincisi ise, Bulgaristan’da bulunan kiliselerin yapıları itibarıyla küçük olmasından dolayı, Osmanlı Devleti’nin ihtiyaçlarına cevap veremeyecek olmasıdır.¹¹²

Bulgaristan genelinde kilise tamir ve inşasında artış olsa da Sofya, hem Bulgaristan hem de Rumeli’ndeki diğer şehirlere nazaran bu konuda farklılık göstermiştir. Gerlach, 16. yüzyılda Sofya’da 12 kilise bulunduğunu ifade etmiştir.¹¹³ Sofya’da kilise sayısının fazla olması şehirde Ortodoks metropolitliğinin bulunması ile yakından ilgilidir. Ancak metropolitlik kilisesi, Osmanlı Devleti egemenliği süresince birçok kez değişmiştir. Gradeva, ilk kilise değişikliğini, en büyük kilisenin camiye çevrilmesi uygulaması kapsamında değerlendirilse de diğerleri ile ilgili net bir açıklama yapılamayacağını belirtmiştir. Ancak Sofya’da sadece metropolitlik kilisesi değişmemiş aynı zamanda şehirdeki kilise sayısında da azalma görülmüştür.¹¹⁴ Rumeli’nde 17. yüzyılda kilise inşaat hareketlerinde artış olmasına rağmen Sofya’daki kilise sayısı, bu dönemde azalmıştır.¹¹⁵

Osmanlı Devleti’nde, bir şehrin sulhen veya anveten fethedilmesine bağlı olmaksızın Rumeli’nde 16. yüzyıl ile inşa edilen kilise ve manastır sayısında ciddi bir

¹¹¹ Greene, **a.g.e.**, s. 12.

¹¹² Machiel Kiel, **Bulgaristan’da Osmanlı Dönemi Kentsel Gelişimi ve Mimari Anıtlar**, Çev. İlknur Kolay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2000, s. 10.

¹¹³ Gerlach, **a.g.e.**, C. II, s. 836.

¹¹⁴ Sofya’da bulunan Ortodoks kilise sayılarına dair net bir bilgi olmaması ve zaman içinde sayıların değişimi de şehrin konumu ile alakalıdır. Sofya, Rumeli eyaletinin idari merkezi olan şehirdir. Aynı zamanda ticaret yollarının üzerinde olması sebebi ile şehrin ticari ve ekonomik önemi de bulunmaktadır. Şehrin idari merkez olması sebebi ile İstanbul’da meydana gelen gelişmelerden etkilenme ihtimali oldukça yüksektir. Kadızadeli hareketinin Osmanlı Devlet yönetimine olan etkisi, Sofya’daki gayrimüslimleri ve onların ibadethanelerini etkilemiş olabilir. Kadızadeli hareketinin etkisi kapsamında kiliseler camiye çevrilmiş olabilir ya da tamir usulünün katılaşması sonucunda kiliselerin tamir edilememesi sonucunu ortaya çıkmış olabilir. Aynı zamanda şehirde meydana gelen depremler, salgın hastalıklar gibi olumsuzlar, şehirdeki gayrimüslim nüfusun azalmasına ve ibadethanelerinin zarar görmesine sebep olabilir. Gradeva, **The Church in the Life of Sofia Citizens**, s. 62-66.

¹¹⁵ **A.e.**, s. 71.

artış gerçekleşmiştir. Bu artışın sebebi, Balkanlarda yaşayan gayrimüslim halkın, ekonomik refahının artması ile ilgilidir. Osmanlı Devleti tarafından kurulmuş şehirlerde de zamanla yeni kiliseler inşa edilmiştir.¹¹⁶ Green'e göre, Osmanlı Devleti'nin egemenliği altında olan, bugünkü Yunanistan toprakları olan bölgede 16. Yüzyılda 27 adet manastır inşa edilmiştir.¹¹⁷

Kilise inşa ve tamirine yönelik faaliyetler, Osmanlı hukuku uygulamasındaki sınırlamaların ve yasakların yanı sıra zimmi tebaanın ekonomik gücüyle de yakından ilişkilidir. Kiliselere yönelik her inşaat faaliyeti, kilise cemaati için büyük bir külfet oluşturmuştur. Bu sebeple, kilise cemaatinin yeterli ekonomik kaynağa sahip olmadığı durumlarda, kiliselerine yönelik bir inşaat faaliyetine başlamaları beklenemezdi.¹¹⁸ Kilise cemaati, ekonomik kaynağa sahip olduktan sonra Osmanlı uygulamasını bazen yabancı devletlerin elçiliklerinin yardımı ile çözmeye çalışmıştır.¹¹⁹ Ancak Gradeva'ya göre, daha çok tercih edilen yöntem, Osmanlı idarecilerine rüşvet yoluyla uygulamanın etrafından dolaşılması yolu olmuştur.¹²⁰ Tatarpazarcığı, Müslümanlar tarafından kurulmuş bir şehirdir. Şehrin kurulmasının ardından 16. Yüzyılın ortasında şehre gelen Ortodoks Bulgar toplulukları şehrin varoşlarında yeni yerleşim yerleri oluşturmuşlardır. İlk zamanlarda Tatarpazarcığı zimmileri, çevredeki şehir ve köy kiliselerine giderlerken; yaklaşık bir asır sonra Tatarpazarcığında bulunan kiliselerinin tamiri için başvuru yapmışlardır.¹²¹ Osmanlı Devleti tarafından Bosna'nın fethedilmesinin ardından çevre bölgelerden Sırlar, Bosna'ya yerleştirilmiştir. Fetih öncesinde Bosna'da bir Sırp topluluğundan bahsetmek mümkün görülmemekle beraber bölgedeki ilk Ortodoks Kilisesi'nin inşa tarihi Bosna'nın fethinden seksen sene sonradır.¹²² Ancak 16. Yüzyılda Belgrad'da şehrin bir bölümünde bulunan kilise

¹¹⁶Greene, **a.g.e.**, s. 18-21.

¹¹⁷ **A.e.**, s. 128.

¹¹⁸ Gradeva **Ottoman Policy**, s. 361.

¹¹⁹ Karaca, **a.g.e.**, s. 41; Gerlach, **a.g.e.**, C. I, s. 447.

¹²⁰ Gradeva, **a.g.e.**, s. 360-361.

¹²¹ Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 210.

¹²² **Bosna-Hersek İle İlgili Arşiv Belgeleri (1516-1919)**, Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992, s. X

halkın ihtiyaçlarını karşılamadığı için, kiliseyi büyütme talebinde bulunulmuş ancak bu talep Osmanlı Devleti idaresince reddedilmiştir.¹²³

İstanbul'daki Rum Kiliseleri, Osmanlı hukuku bağlamında fethedildiğindeki hallerinin üzerine tamir ve yeniden inşa edildiği için mimari yapı olarak birbirine benzer, sade ve gösterişsiz yapılardır.¹²⁴ Kiliseler ile ilgili önemli dönüm noktası 19.yüzyıldır. 19. Yüzyıldan önce kiliseler daha basit ve sade bir yapı iken; 19. Yüzyılla birlikte bu sadelik yerini daha gösterişli yapılara bırakmıştır.¹²⁵

Osmanlı Devleti'nin egemenliği altındaki İstanbul'daki Patriklik Kilisesi¹²⁶ olarak kullanılan kilise birçok kez değişmiştir. İstanbul'un fethinden sonra patriklik makamı olarak Havariyyun Kilisesi tahsis edilmişken, bu makam 1455-1456 yıllarında Pammakaristos Kilisesi'ne geçmiştir. Pammakaristos kilisesinin, camiye çevrilmesinin ardından patriklik kilisesi Fener'de bulunan Eflak Kapı Kahyalığı Kilisesi ve St. Demetirus Kilisesi patriklik kilisesi olmuştur. 1602 yılında ise bugün de patriklik kilisesi işlevini gören Aya Yorgi Kilisesi'ne taşınmıştır.¹²⁷

II. Mehmed, İstanbul'un fethinden sonra Rum patriğine tahsis edilen kilisenin bina yapısının kötü durumda olması sebebiyle patriğin 1455'te Pammakaristos kilisesine taşınmasına izin vermiştir. Patriğin kiliseden ayrılmasının ardından Havariyyun Kilisesi şehrin hakim tepelerinden birinin üstünde olduğu için yerine Fatih Camii ve külliyesi inşa edilmiştir. Kilise'nin harap halde olmasından dolayı patriklik kilisesinin değişmiş olmasına rağmen, kilisenin konumu ve Bizans imparatorluğundaki önemi oldukça dikkat çekicidir.¹²⁸ Havariyyun Kilisesi, İstanbul'da Ayasofya'dan sonraki en büyük ikinci kilise olduğu ve Bizans İmparatorlarının mezarlarına da ev sahipliği yaptığı için oldukça önemli bir

¹²³ Gerlach, **a.g.e.**, C. I, s. 850.

¹²⁴ Karaca, **a.g.e.**, s. 12.

¹²⁵ Özil **a.g.e.**, s. 58-59.

¹²⁶ 1579 tarihinde İstanbul'a gelen Breüning, seyahatnamesinde İstanbul'daki en önemli kilisenin Patrikhane kilisesi olduğunu ifade etmiştir. Breüning'in İstanbul'da bulunduğu sırada patrikli kilisesi Pammakaristos Kilisesi'ydi. Bkz. Hans Jacob Breuning, **Breuning Seyahatnamesi- Doğu Ülkelerine Yolculuk İstanbul 1579**, çev. Selma Türkiş Noyan, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2020, s. 135.

¹²⁷ Ercan, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman Olmayan Topluluklar**, s. 90.

¹²⁸ Semavi Eyice, Fatih Camii ve Külliyesi, **DİA**, C. XII, 1995. s. 244.

kiliseydi.¹²⁹ Havarriyyun Kilisesi'nin harap olmasının yanında kilise çevresinde Rum Ortodoks cemaatinden insanlar kalmaması ve Müslüman nüfusun artması sonucunda, Pammakaristos Kilisesi'ne geçilmiştir. Pammakaristos Kilisesi'nin bulunduğu bölgede ise çok fazla Rum yaşamaktaydı.¹³⁰

1455 yılından itibaren Rum Patriklik kilisesi olarak kullanılan Pammakaristos Kilisesi de camiye dönüştürülmüştür. Kilisenin camiye dönüştürülmesinin¹³¹ III. Murad'ın Azerbaycan ve Gürcistan'ı fethetmesinin hatırası olarak ifade edilmiş¹³² olsa da kilisenin terk edildiği 16. Yüzyılın ikinci yarısında, İstanbul'un nüfusunda ciddi bir artış gerçekleşmiştir. Bu sebeple şehirde Müslümanlar için cami ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Pammakaristos kilisesi de bu ihtiyacın sonucunda camiye dönüştürülmüştür. Greene, Pammakaristos Kilisesi'nin camiye dönüştürülmesinin Osmanlı Devlet yönetiminin sünileşmesinin bir sonucu olarak değil; kentteki nüfus artışı sonucunda Müslümanların ibadethane ihtiyacının ortaya çıkması olarak ifade etmiştir.¹³³ Eyice de çevresindeki Müslüman nüfusun artmasından dolayı Pammakaristos Kilisesi'nin camiye çevrildiğini belirtmiştir.¹³⁴

Osmanlı Devleti yöneticileri, bazı dönemlerde İstanbul'da bulunan kiliseleri camiye çevirmek istese de kilise din adamları kendilerine verilen beratları göstererek kiliselerinin dokunulmaz olduklarını ileri sürmüşlerdir.¹³⁵ Greene ise Pammakaristos kilisesinin camiye dönüştürülmesinden yola çıkarak kiliselerin savunmasız olduğunu ve kiliselere yönelik dokunulmazlık güvencelerinin müdahaleleri engelleyemediğini ifade etmiştir.¹³⁶

¹²⁹ Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 207.

¹³⁰ P.Ğ. İnciciyan, **XVIII. Asırda İstanbul**, Çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul, Baha Matbaası, 1976, s. 60; Osmanağaoğlu, **a.g.e.**, s. 29-30.

¹³¹ Patriklik 1586 senesinde Pammakaristos Kilisesi'nden ayrılmıştır. 1591 senesinde de Fethiye Camii'ne dönüştürülmüştür. Karaca, **a.g.e.**, s. 37.

¹³² **A.e.**

¹³³ Greene, **a.g.e.**, s. 77-78.

¹³⁴ Semavi Eyice, "İstanbul'da Kiliseden Çevrilmiş Cami ve Mescidler ve Bunların Restorasyonu", **Vakıf Haftası Dergisi**, S. 7, 1990, s. 284.

¹³⁵ Masters, **a.g.e.**, s. 332. Gerlach, II. Selim döneminde Patriklik Kilisesi'nin -Pammakaristos- camiye çevrilmek istendiğini fakat cemaate verilen berat ve güvenceler kapsamında, cemaat tarafından kiliselerinin dokunulmaz olduklarını ileri sürerek bu girişimi engellemişlerdir. Gerlach, **a.g.e.**, C. I, s. 371.

¹³⁶ Greene, **a.g.e.**, s. 80-81.

Rum Patrikliği, Pammakaristos Kilisesi'nden ayrıldıktan bir süre sonra 17. Yüzyılın ilk yıllarında Fenerdeki Aya Yorgi Kilisesi'ne taşınmıştır. Patriklik kilisesi olarak Aya Yorgi'nin seçilmesinin sebeplerinden biri, kilise binasının iyi durumda olmasıdır.¹³⁷ Ercan, Aya Yorgi Kilisesi'nin fetihten sonra inşa edildiğini ifade etmiştir.¹³⁸ Karaca, tarihi kaynaklardan yaptığı tasnifte Aya Yorgi Kilisesi'nden ilk olarak 1578 tarihinde bahsedildiğini ifade etmiştir.¹³⁹ Kilisedeki kitabeye göre, kilise cemaatin bağışlarıyla 1720 tarihinde yeniden inşa edilmiştir.¹⁴⁰

Eyice, İstanbul'daki Rum Kiliselerinin yaklaşık kırk tanesinin camiye dönüştürüldüğünü belirtmiştir.¹⁴¹ İstanbul'da 18. yüzyıldaki Rum Kilisesi sayısı ise yirmi civarındadır.¹⁴² Kiliselerin camiye dönüştürülmesi sadece İstanbul'un fethinin hemen ardından değil; fetihten çok sonra da devam etmiştir. II. Bayezid döneminde camiye dönüştürülen kilise sayısı, Fatih Sultan Mehmet döneminden daha fazla olmuştur.¹⁴³ Bazı Rum kiliseleri ise İstanbul'un fethinin ardından Ortodoks Patrikliği'nden alınarak Ermeni Patrikliği'ne tahsis edilmiştir.¹⁴⁴ Ermeni cemaatinin kullandıkları kilisenin camiye dönüştürülmesi ile beraber mezkur kilise cemaatine, harap ve kullanılmayan bir Rum kilisesi verilmiştir.¹⁴⁵ Bazı kiliseler ise ibadethane olarak kullanılmayıp başka amaçlar için tahsis edilmiştir.¹⁴⁶

¹³⁷ Karaca, **a.g.e.**, s. 101.

¹³⁸ Ercan, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman Olmayan Topluluklar**, s. 90.

¹³⁹ Karaca, **a.g.e.**, s. 101.

¹⁴⁰ Karaca, **a.g.e.**, s. 104.

¹⁴¹ Eyice, **İstanbul'da Kiliseden Çevrilmiş Cami ve Mescidler**, s. 279.

¹⁴² İnciciyan, **a.g.e.**, s. 43-44.

¹⁴³ II. Bayezid döneminde, Studios Manastırı Kilisesi, İmrahor İlyas Bey Camii'ne; Aziz Theodosia Kilisesi, Gül Camii'ne; Myralaion Manastırı Kilisesi, Mesih Paşa Camii'ne; Lips Manastırı, Fenari İsa Camii'ne, Hosios Andreas Kilisesi, Koca Mustafa Paşa Camii'ne; Khora Manastırı Kilisesi, Kariye Camii'ne dönüştürülmüştür. Fatih Sultan Mehmet döneminde ise Kalenderhane Camii'ne, Hagios Theodoros Kilisesi, Vefa Camii'ne; Pantepoptes Manastırı, Eski İmarat Camii'ne; Pantokrator İsa Manastırı Kilisesi, Zeyrek Camii'ne dönüştürülmüştür. bkz. Semavi Eyice, **a.g.e.**, s. 280-286.

¹⁴⁴ Aya Nikolaos Kilisesi, Kefe'den getirilen Latin ve Ermenilere verilmiştir. Bkz. İnciciyan, **a.g.e.**, s. 61.

¹⁴⁵ **A.e.**, s. 38-39.

¹⁴⁶ Saraya ait kuşlar için Vaftizci Yahya Kilisesi kuşhaneye, İncilci İoannes Kilisesi ise arslanhaneye dönüştürülmüştür. (İnciciyan, **a.g.e.**, s. 58.) Eyice de arslanhane olarak kullanılan kilisenin İstanbul'daki Khristos tes Khalkes kilisesi olduğunu, bu kilisenin fetihten sonraki süre camiye çevrilmediğini, birçok hayvanın bulunduğu arslanhane yapıldığını ifade etmiştir. (Semavi Eyice, "Arslanhane", **DİA**, C. III, 1991, s. 403-404.) Gerlach ve Eremya Çelebi de Ayasofya'nın yanında bulunan kilise, padişahın hayvanlarının bakıldığı arslanhane olarak anıldığı ifade etmişlerdir. (Gerlach, **a.g.e.**, s. 252-253; Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 4) Breüning de Ayasofya'nın yakınında bulunan Aziz İoannis Kilisesinin arslanhane

Galata bölgesinde ise on adet Rum kilisesi bulunmasına rağmen 17. yüzyılda Galata’da çıkan yangınlar sonucunda sadece dört tanesi tamir ettirilerek, kullanılmaya devam edilmiştir.¹⁴⁷ Galata’da bulunan Panagia Kilisesi, Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul’a getirilen Rumlar tarafından fetih sonrasında inşa edilmiştir.¹⁴⁸

Fatih Sultan Mehmet’in 15. yüzyılda bir kale yaptırması sonucunda Çanakkale’de iskan yoluyla nüfus oluşturulmuştur. Bu iskan sonucunda bölgeye Müslüman ve az sayıda Rum nüfus getirilmiştir. Çanakkale’de 18. yüzyıla kadar bir gayrimüslim ibadethanesi olup olmadığı belli olmamakla beraber 1793 tarihli bir ilamda bölgedeki Rum kilisesinin tamiri için keşif yapılması istenmiştir. Buradan anlaşıldığına göre daha önceden inşa edilmiş bir Rum kilisesi bölgede bulunmaktadır.¹⁴⁹

Osmanlı Devleti Sakız adasını fethettikten sonra çıkardığı kanunnamede, adada bulunan kiliseler ile ilgili de bir hüküm bulunmaktadır. Buna göre, eski yönetim tarafından zarar verilmiş, tebaa tarafından terkedilmiş veya zamanla tamire muhtaç olan kiliselerin kadının onayı ile tamir edilmesine izin verilmiştir.¹⁵⁰

3.1.2.2. ERMENİ KİLİSELERİ

Fatih Sultan Mehmed’in Bursa Piskoposu Hovakim’i İstanbul Ermeni Patriği olarak tayin ettiği berat bir yangında kaybolmuştur. Bu sebeple Ermeni Hristiyanlarına verilen güvenceleri tam olarak bilemesek de Yavuz Sultan Selim’in Kudüs Ermeni Patriği’ne verdiği beratta, tanıdığı güvencelerden büyük farklılıklar oluşturmadığını düşünebiliriz. Kudüs Ermeni Patriği’ne verilmiş olan beratta kiliselere dokunulmayacağına dair bir güvence bulunmaktadır.¹⁵¹ Kanuni Sultan Süleyman

olarak kullanıldığını; kilisenin bu şekilde kullanılmasının hristiyanlığı aşağıladığını ifade etmiştir. (Breüning, **a.g.e.**, s. 138)

¹⁴⁷ Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 223.

¹⁴⁸ Karaca, **a.g.e.**, s. 329.

¹⁴⁹ Aşkın Koyuncu, **a.g.e.**, s. 55-59.

¹⁵⁰ Goffman, **Osmanlı Dünyası ve Avrupa**, s. 193.

¹⁵¹ Yavuz Sultan Selim verdiği bu beratta Hz. Ömer ve Selahatin Eyyubi’nin tanıdığı güvencelere vurgu yapılmıştır. bkz. Yavuz Ercan, **Kudüs Ermeni Patrikhanesi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, s. 15-18.

döneminde de Kudüs Ermeni Patriğine 1521 ve 1566 yıllarında fermanlar verilmiş, bu fermanlarda da Yavuz Sultan Selim tarafından verilen güvenceler tekrar edilmiştir.¹⁵²

Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmesinin ardından Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Ermeni toplulukları İstanbul'a iskan edilmiştir. Bu topluluklar, Samatya ve çevresine yerleştirilmiştir. Ermeni Patrikhanesi'nin kurulması ile beraber bu bölgede ciddi bir Ermeni nüfusu oluşmuştur. Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'a Ermenileri iskan etmesi ve Ermeni Patrikhanesini kurmasına rağmen şehirde mevcut Ermeni Kilisesi bulunmamaktaydı. Bu sebeple fethin ardından iskan edilen bölgede bulunan bazı Rum kiliseleri, Ermeni Patrikhanesi'ne tahsis edilmiştir. Bu kiliselerden birincisi, 17. yüzyılın ortalarına kadar Patrikhane Kilisesi olarak da kullanılan Sulumanastır'dır. Surp Kevork Kilisesi olarak da bilinen bu kilise, İstanbul'un fethi öncesinde Panayia Peribleptos isimli Rum Ortodoks Kilisesi'ydi.¹⁵³ Kilise'nin Ermeni Patrikhanesi'ne verilmesinin ardından Rum Ortodoks Patrikhanesi, kiliseyi geri almak için çok mücadele etmiş ama bu mücadelede başarıya ulaşamamıştır.¹⁵⁴ Surp Kevork Kilisesi'nden sonraki Ermeni Patriklik Kilisesi olan Surp Asdvadzadzin Kilisesi de İstanbul'un fethinden sonra Ermeni toplumuna verilmiştir.¹⁵⁵ 1718 yangınında büyük tahribata uğrayan bu kilise, 1719 tarihinde İstanbul ve Kudüs Ermeni Patrikliklerinin katkılarıyla yeniden inşa edilmiştir.¹⁵⁶

1660 yılında çıkan yangın sonucunda Surp Sarkis ve Surp Nigoğayos Kiliseleri yanmıştır.¹⁵⁷ Bu kiliselerden Surp Sarkis Kilisesi, 1652'de çıkan bir yangından etkilenmiştir. Kilisenin tamiri ulema ve Osmanlı bürokratları rıza göstermediğinden gerçekleştirilememiştir. Daha sonra 1660 yılında çıkan yangında ise büyük bir hasar almış ve harabeye dönmüştür. Bu kilisenin arazisi ise açık artırma ile satılmıştır. Ermeni cemaati kilisenin arazisini sonrasında tekrardan satın almış ve yeni kilise inşa etmişlerdir. Fakat bu kilisenin tamir izni, usule uygun olarak yapılmadığı gerekçesi ile

¹⁵² A.e., s. 24-25.

¹⁵³ Tuğlacı, a.g.e., s. 153. Tuğlacı, Surp Kevork Kilisesi'nin, Galata'da bulunan Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi'nin ardından İstanbul'daki en eski ikinci Ermeni Kilisesi olduğunu ifade etmektedir. bkz. A.e., s. 154.

¹⁵⁴ A.e., s. 155.

¹⁵⁵ A.e., s. 96-97.

¹⁵⁶ A.e., s. 98.

¹⁵⁷ A.e., s. 97.

Vani Efendi'nin şikayeti ile yıkılmıştır.¹⁵⁸ İkinci kilise olan Surp Nigoğos da Surp Sarkis Kilisesi gibi tamir edilmiş olmasına rağmen Surp Sarkis Kilisesi ile beraber yıkılmıştır.¹⁵⁹

Galata'da bulunan Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi Bizans döneminde inşa edilmiş bir kilisedir. Bu sebeple İstanbul'da Bizans döneminde de bir Ermeni toplumu bulunduğunu varsayabiliriz. Fakat İstanbul'un fethi sonrasında özellikle Anadolu'dan getirilen ve İstanbul'a iskan edilen Ermeni toplulukları ile İstanbul'da ciddi bir Ermeni nüfusu oluşmaya başlamıştır. Ermeni patrikliği kurulması ve kilise örgütlenmesinin oluşturulmasına kadar geçen sürede iskan edilmiş olan Ermeni toplulukları için bu kilise oldukça önemli olmuştur. Kilise'nin önemi sadece ibadet özelliğini haiz olması değildir, aynı zamanda iskan sonrası süreçte Ermeni toplum merkezi olarak kullanılmasından kaynaklanmıştır.¹⁶⁰ Galata'daki tek Ermeni Kilisesi olan Surp Lusavoriç Kilisesi, 15. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiştir. Bu kilise, 1731'de çıkan yangın sonrasında aslına uygun olmadan tekrardan inşa edilmiş ve kemer ve çatısında değişiklikler yapılmıştır.¹⁶¹

Kefeli Ermenilerin kiliselerinin camiye çevrilmesinin ardından, Balat bölgesinde bulunan bir Rum kilisesi, Kefeli Ermeni cemaatine verilmiştir. Bu kilisenin ismi Surp Hreşdagabet'tir.¹⁶² 1627 tarihinde Ermenilere tahsis edilen bu kilise, o bölgede çıkan bir yangın sonucunda 1693'te tamir edilmiştir. Ahmet Refik, Aya Sıratı Kilisesi olarak ifade ettiği bu kilisenin tamir izin talebinde İstanbul'un fethinden beri Ermeni toplumunun elinde olduğu ifade edilmiştir. Tamir izin talebi kabul edilmiş ve kilise tamir edilmiştir.¹⁶³

Fatih Sultan Mehmed'in Çanakkale'ye kale inşa etmesinin ardından, bölgeye Müslüman ve Rum toplum iskan etmiştir. 17. Yüzyılla beraber şehre Ermeni toplumu yerleşmeye başlamıştır. İlk zamanlarda şehirde bulunan gayrimüslim tebaa

¹⁵⁸ İnciyan, **a.g.e.**, s. 43-44.

¹⁵⁹ Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 83-85; İnciyan, **a.g.e.**, s. 43-44.

¹⁶⁰ Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 221.

¹⁶¹ İnciyan, **a.g.e.**, s. 102.

¹⁶² Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 170.

¹⁶³ Ahmet Refik, **Hicri On İkinci Asırda**, s. 10.

ibadethanelerinin bulunmadığı için evlerde ibadet etmişlerdir.¹⁶⁴ Şehre yerleşmiş bulunan Ermeni toplumunun kilisesinin inşa tarihi bilinmese de 1718 tarihinde yeniden inşa edilmiştir.¹⁶⁵ Balıkesir’de de aynı Çanakkale’de olduğu gibi 16. yüzyılın sonlarından itibaren Ermeni nüfus şehre yerleşmeye başlamıştır. Şehirdeki Ermeni toplulukları ilk başlarda kiliseleri olmadığı için evlerde ibadet etmişlerdir. İlerleyen dönemde kutsal kitaplarını okudukları ve ibadet etmekte kullandıkları evi, kilise gibi kullanmaya başlamışlardır.¹⁶⁶ 1673 yılında ise şehirde bulunan kiliselerinin tamiri için izin almışlardır.¹⁶⁷ Simeon, 17. yüzyılın başlarında Balıkesir’de küçük bir Ermeni nüfusunun ve bir papazın bulunduğunu ifade etmiş olmasına rağmen şehirdeki kilisenin varlığından bahsetmemiştir.¹⁶⁸ Öntuğ’un Balıkesir Şeriyeye Sicilleri’nde bulduğu kayıtlarda da Ermeni toplumunun evlerini, kiliseye dönüştürme amacının bulunduğu anlaşılmaktadır. Simeon da bir kilisenin varlığından bahsetmediği için bölgede bulunan bir evin veya odanın zaman içinde kiliseye dönüştürüldüğü söyleyebiliriz.

Ermeni nüfusu, Rusçuk’ta 16. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Nüfusun artması sonucunda önceleri ibadet etmek için kullandıkları evi kiliseye dönüştürmüşlerdir.¹⁶⁹ Varna’da ise şehirdeki Ermeni tüccarlar satın aldıkları bir papazın evini bunun eski bir kilise olduğu iddiasıyla tamir izni almışlardır.¹⁷⁰

Ermeni toplulukları sonradan yerleştikleri şehirlerde genellikle evleri dönüştürme yoluyla kiliseler inşa etmişlerdir. Bazı durumlarda ise şehirde Osmanlı egemenliğinin kurulmasının ardından kiliselerini inşa etmişlerdir. Ege adalarında yaşayan Ortodoks ve Ermeni toplumunun inançlarına ve kiliselerine, Katolik yönetim

¹⁶⁴ Aşkın Koyuncu, **a.g.e.**, s. 57-58.

¹⁶⁵ **A.e.**, s. 76.

¹⁶⁶ Öntuğ, Balıkesir Şeriyeye Sicilleri’nde 1637 yılında Balıkesir’deki Ermenilerin bir evi kiliseye dönüştürüldüğüne dair bir kaydın olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Mustafa Murat Öntuğ, “Balıkesir’deki Ermeni Kilisesi ve Mektep Açma Faaliyetleri”, **OTAM**, S. 19, 2006, s. 344- 346.

¹⁶⁷ Bölgede herhangi bir Ermeni kilisesi olmadığı 1623 ve 1667 tarihlerinde evde ayin yaptıkları için şikayet edilen Ermeniler, 1673 tarihinde kiliselerini tamir etmeleri için izin almıştır. Bkz. Öntuğ, **a.g.e.**, s. 349.

¹⁶⁸ Polonyalı Simeon, **a.g.e.**, s. 35.

¹⁶⁹ Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 186,190-191.

¹⁷⁰ Gradeva, Ermeni tüccarların papazın evini tavernaya çevirmek için satın aldıklarını; fakat daha sonrasında binanın papazın evi olduğu için eski bir kilise olduğu iddiasında bulunarak kiliseyi tamir ettiklerini, böylelikle şehirdeki Ermeni kilisesinin inşa edildiğini ifade etmiştir. bkz. Gradeva, **Ottoman Policy**, s. 357.

tarafından müdahale edilmiştir. Nitekim bu adalarda bulunan Katolik olmayan Hristiyan topluluklar Osmanlı Devleti'nin tebaası olduktan sonra belirli güvencelere sahip olmuşlardır. Kiliselerin dokunulmazlığı da en önemli güvencelerden birini teşkil etmiştir. Girit fethedildiğinde adada küçük bir Ermeni topluluğu da bulunmaktaydı. Şehirde fetih öncesinde de bir Ermeni topluluğu yaşıyor olmasına rağmen; Ermeni Kilisesi'nin kitabesinde kilisenin inşa tarihi 1669 olarak yazılmıştır.¹⁷¹ Şehirde yerleşik bir nüfus bulunmasına rağmen kilisenin inşasının Girit'in tamamıyla fethedildiği tarih olması iki ihtimali ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, şehirde Ermeni topluluğu bulunsaydı da bir kilisesi bulunmamaktaydı. Osmanlı egemenliğinin tamamıyla sağlanmasının ardından şehirdeki Ermenilere yeni kilise inşa etme izni verilmiştir. İkincisi ise, şehirde bir Ermeni kilisesi bulunmakla beraber Katolik ada yönetiminin baskıcı yönetiminden dolayı kiliselerini kullanamamalarından veya kiliselerin harap olma ihtimalinden dolayı tamir için Osmanlı idarecileri tarafından izin verilmiş olmasıdır. İki ihtimali de Osmanlı yönetiminin, inanca yönelik tanıdığı güvencenin bir sonucu olarak görebiliriz.

3.1.2.3. KATOLİK KİLİSELERİ

Galatalılara verilen ahidnâmede Katolik kiliselerinin dokunulmazlığına dair güvence verilmiştir. Bu güvencenin yanında yabancı devletlere verilen kapitülasyonlar ile kiliselerin durumları devletlerarası bir nitelik kazanmıştır. Nitekim Katolik kiliseleri, devletlerin ve kişilerin himayesi altında olmuştur. Kiliselerin hamisi, bir devlet olduğu durumda Osmanlı Devleti'nin hami devlet ile olan ilişkisi, kilisenin tamiri ve yeniden inşası durumlarını etkilemiştir. Bir kilisenin hamisi olan devletler de değişmiştir. Şöyle ki, kiliselerin ihtiyaçları, hami tarafından karşılanmıştır. Ancak kiliseyi himaye eden devlet gerekli maddi yardımı yapmadığı ve himaye sağlamadığı durumlarda, kilise başka bir devletin himayesi altına girmiştir.¹⁷²

St. Pierre-Paul Kilisesi ise 1660 yılından önce kargir bir bina iken; yangın sonrasında ahşap bina olarak inşa edilmiştir. Bu kilise Dominiken tarikatı din

¹⁷¹ Adıyke,Adıyke, **a.g.e.**, s. 37, 99.

¹⁷² Marmara, **a.g.e.**, s. 120.

adamlarının meskeni olup himayesi önce Venediklilerde daha sonrasında Fransa’da olmuştur.¹⁷³ Kiliselerin himayesi meselesi Osmanlı Devleti ve hami devlet arasındaki ilişkilerden etkilemiştir. Galata’da bulunan Venediklilerin himayesi altında olan ve 17. asırda çıkan yangında harap olmuş bir kilise, Girit’in fethinin ardından yapılan anlaşma sonrasında tamir edilebilmiştir.¹⁷⁴ Venediklilere 1700 tarihinde verilen ahidnâmede, tamir ihtiyacı bulunan kiliselerin tamirine izin verileceği ve ayin ve ibadetlerine müdahale edilmeyeceği ifade edilmiştir.¹⁷⁵

Kiliseleri devletler ve şahıslar himaye etse de bunlar Hıristiyan tarikatlar tarafından yönetilmekteydi.¹⁷⁶ Kiliseleri himaye eden tarikatların, Papalık ve hami devlet ile ilişkisi de kiliselerin yönetimini etkilenmiştir. Nitekim bu ilişkiler, kiliseyi yöneten tarikatın değişmesine yol açmıştır.¹⁷⁷

Osmanlı Devleti’nin, Katolik kiliselerine yönelik uygulamalarında üzerinde durulması gereken ilk konu San Domenico Kilisesi’nin camiye dönüştürülmesidir. 1453 tarihinde verilen ahidnâme ile Galatalıların kiliselerine dokunulmayacağı güvence altına alınmıştır. San Domenico Kilisesi’nin hangi tarihte camiye dönüştürüldüğüne dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Eyice’ye göre San Domenico Kilisesi 1475 yılı civarında camiye dönüştürülmüştür.¹⁷⁸ Nitekim San Domenico Kilisesi’nin din adamları, 1476 tarihinde Galata’da bulunan başka bir kiliseye

¹⁷³ İnciciyan, **a.g.e.**, s. 104-105.

¹⁷⁴ Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 36.

¹⁷⁵ **Muahadat Mecmuası**, C. II, Hakikat Matbaası, s. 170; Meryem Kaçan, XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı-Venedik Ahidnâmeleri, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 145.

¹⁷⁶ Meryem Ana Kilisesi Fransisken, Aziz Pierre Kilisesi katı Fransisken, Aziz Benoit Kilisesi Jakoben, Aziz George Kilisesi Kapusen din adamları tarafından idare edilmektedir. (Jean Thevenot, **Thevenot Seyahatnamesi**, 2. bs., Çev. Ali Berktaş, Ed. Stefanos Yerasimos, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014, s. 59.

¹⁷⁷ Dönem içinde tarikatların papalık ile ilişkileri yönettikleri kiliselerdeki akıbetlerini etkileyecektir. St. Benoit Kilisesi, önce Fransız devleti himayesinde iken kilise Cizvit tarikatına verilmiştir. Cizvit tarikatının, Papalık tarafından 1773 yılında kapatılması ile beraber St. Benoit Kilise’nin yönetimi Lazarist tarikatına verilmiştir. Bkz. İnciciyan, **a.g.e.**, s.102-103.

¹⁷⁸ Semavi Eyice, “Arap Camii”, **DİA**, C. III, 1991, s. 326.

taşınmışlardır.¹⁷⁹ Kilisenin dönüştürüldüğü tarihle ilgili net bir tarih verilemese de 1475 tarihinden sonra camiye dönüştürüldüğü söylemek mümkündür.¹⁸⁰

San Domenico Kilisesi'nin camiye dönüştürülmesinin gerekçesi olarak, kilisenin inşa edildiği yerde daha öncesinde Emevilerin İstanbul Kuşatması sırasında 7. yüzyılda inşa etmiş oldukları caminin var olduğu; bu caminin yıkılarak yerine kilise inşa edildiği rivayet edilmiştir. Ancak böyle bir durum mümkün görülmemektedir. Bu rivayet, 16. Yüzyılla beraber Arap Camii çevresine yerleşen İber Yarımadasından gelen Arap toplulukların varlığı sebebiyle ileri sürülmüş olması muhtemeldir.¹⁸¹ Eyice'ye göre, en büyük kilisenin camiye dönüştürülmesi uygulaması sonucunda San Domenico Kilisesi, camiye dönüştürülmüştür.¹⁸² İncalcık, İstanbul'un fethinin ardından San Domenico Kilisesi'nin din adamları ve cemaatinin Galata'yı terk ettiğini; kilisenin kullanılmadığını ve boş olduğunu ifade etmiştir.¹⁸³ Akyol'a göre Galata'nın en büyük kiliselerinden biri San Domenico Kilisesi olmakla beraber, en büyük ve önemli kilisesi değildir. Bu sebeple kilise, fethedilen şehirdeki en büyük gayrimüslim ibadethanesi olarak camiye dönüştürülmemiştir. San Domenico Kilisesi'ni, Galata'daki diğer büyük iki kiliseden –San Franceco ve San Michel- ayıran en önemli özelliğinin kilisenin yönünün kibleye dönüştürülmesine elverişli olmasıdır. San Francesco ve San Michel Kiliseleri'nin bina yapılarından dolayı böyle bir durum mümkün olmamıştır.¹⁸⁴

San Domenico Kilisesi'nin camiye dönüştürülmesi Galatalılara verilen ahidnâmeyle aykırılık teşkil edip etmediği sorusu burada oldukça önemlidir. Öncelikle Galata, sulhen fethedilmiştir. Osmanlı Devleti, sulhen fethedilmiş topraklarda Müslümanların kullanımı için bir kiliseyi, fethin ardından camiye dönüştürme uygulamasında bulunmuştur. San Domenico Kilisesi'nin camiye dönüştürülmesi ile

¹⁷⁹ Semavi Eyice, "Galata Hakkında İki Kitap ve Bu Münasebetle Bazı Notlar", **Tarih Dergisi**, C. II, S. 1, 1949, s. 217.

¹⁸⁰ Kenan Yıldız, "Bitmeyen Bir İskân Tartışması: Galata'da Yeni Valide ve Arap Camileri Etrafında Katolik-Müslüman Çekişmesi (1693-1713)", **Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi**, S. 34, 2020, s. 97.

¹⁸¹ İncalcık, **Ottoman-Galata**, s. 346-347.;Eyice, **Arap Camii**, s. 326.

¹⁸² Eyice, **Arap Camii**, s. 326.

¹⁸³ İncalcık, **Ottoman-Galata**, s. 346.

¹⁸⁴ Ela Akyol, "Pera'nın Üç Kilisesi ya da Galata'nın Eski Bir Camii", **Tarih ve Toplum**, C. XXIX, S. 172, Nisan 1998, s. 29-31.

fetih arasında geçen zaman, uzun bir zamandır. En büyük kilisenin camiye çevrilme uygulaması, fethin ardından yapılırken; bu uygulamayı aradan geçen zamana karşılık bu kapsamda değerlendirmek mümkün görünmemektedir. İnalcık'ın belirttiği¹⁸⁵ üzere kilise kullanılmıyor ve cemaati bulunmuyor ise bu gibi bir durumda, Osmanlı uygulamasında Müslüman toplumun ihtiyacı dahilinde kiliseler camiye dönüştürülmüştür. Galatalılara verilen ahidnâmedeki güvencelerin uygulanmasında takdir hakkı padişahın olduğu için fetihten sonra geçen zamanın bir önemi olmaksızın, Müslüman toplumun ihtiyaçları kapsamında camiye dönüştürülmesi herhangi bir aykırılık ortaya çıkarmayacaktır.

16. yüzyılın sonlarında Galata'da sekiz veya dokuz tane Katolik kilisesi bulunmaktadır.¹⁸⁶ Fakat Galata bölgesinde çıkan yangınlar sonucunda Katolik kilise sayısında azalma olmuştur. Bazı kiliselerin yangından sonra tamir veya yeniden inşa edilmesine izin verilmemiştir. Bu kiliselerden bazıları ise daha sonrasında yeniden inşa edilmiştir. St. Maria Kilisesi'nin binası, 1660 yılında çıkan yangın sonucunda tamamen yanmış, daha sonrasında 1678'de Galata'nın başka bir bölgesinde tekrardan inşa edilmiştir.¹⁸⁷

St. Georg Kilisesi'nin binası da tamamen yanmıştır. Kilisenin bulunduğu arsaya başka binalar inşa edilmiş olmasına rağmen, St. Georg Kilisesi'nin 1673 yılında verilen kapitülasyonlar kapsamında tekrardan inşa edilmesine izin verilmiştir.¹⁸⁸

St. Michel Kilisesi, Galata'daki Ceneviz toplumunun katedral kilisesidir. Bu sebeple Galata'nın en büyük ve en önemli kilisesi olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸⁹ Kilise binası, Galata'daki ticaret merkezinde bulunmaktadır. Bu kilise, 16. Yüzyılın

¹⁸⁵ İnalcık, **Ottoman-Galata**, s. 346.

¹⁸⁶ Gerlach, bu kiliselerin, St. Francesco, St. Benedik, St. Peter, St. Georg, St. Maria, St. Anna, St. Clara, St. Johann olmak üzere sekiz tane olduğunu belirtirken; Marmara, 17. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da bulunmuş Papalık vekilinin raporunda dokuz Katolik kilisesi olduğunu ifade etmektedir. Bu kiliseler, St. Francesco, St. Pietro(Peter), St. Maria, St. Benedik, St. Georg, St. Antonio, St. Anna, St. Sebastian ve Yuhanna Baptist Kilisesi(St. Johann?) olmak üzere dokuz tane ifade edilmiştir. (Gerlach, **a.g.e.**, C. I, s. 360; Marmara, **a.g.e.**, s. 115.)

¹⁸⁷ İnciciyan, **a.g.e.**, s. 109-110; Marmara, **a.g.e.**, s. 117-118.

¹⁸⁸ Necdet Kurdaş, **Osmanlı Devleti'nde Ticaret Antlaşmaları ve Kapitülasyonlar**, İstanbul, Döler Neşriyat, 1981, s. 82; Marmara, s. 166.

¹⁸⁹ Akyol, **a.g.e.**, s. 26.

ortalarında yıkılarak kervansaraya dönüştürülmüştür. Ancak kilisenin, kervansaraya niye ve ne zaman dönüştürüldüğüne dair net bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁹⁰

St. Francesco Kilisesi, Galata'da St. Michele ve St. Dominico Kilisesi ile beraber Galata'nın en önemli kiliselerinden biri olmuştur. Galata'nın teslim alınmasından sonraki süreçte, St. Domenico Kilisesi'nin camiye dönüştürülmesi, 16. Yüzyılın ortalarında St. Michele Kilisesi'nin bulunduğu arsaya kervansaray inşa edilmesinin ardından Galata'daki en büyük kilise olmuştur.¹⁹¹ St. Francesco Kilisesi, 1639 ve 1660 yangınlarından büyük zarar görmüş ve tamir edilmiştir.¹⁹² 1696 yangınından önce kiliseye yapılan teftişte, kilise binasında Venedik arması tespit edilmiştir. Ancak kilisenin meyhaneye dönüştüğü iddiası ile kilise binası 1696 yangınından sonra yıkılmıştır. Kilisenin bulunduğu arsanın üzerine camii inşa edilmiştir.¹⁹³ Bu kilisede bulunan rahipler, Beyoğlu'nda kendilerine bağlı olan okula geçmiştir. Bu okul, 1724'te kiliseye dönüştürülmüştür.¹⁹⁴

Aziz Benedetto Kilisesi, Fransa ile 1535'te yapılan kapitülasyon antlaşması sonucunda Fransa elçilerinin kullanımı (kraliyet şapeli) için Fransa'ya bağışlanmıştır. 1660 yılındaki yangından sağlam bir şekilde kurtulan Aziz Benedetto Kilisesi, 1686'da yangında harap olmuştur. Kilise din adamının ve Fransız elçisinin gayretiyle tekrardan inşa edilmiştir. 1696'da yangından etkilenen kilise, 1697 yılında verilen ferman ile tekrar inşa edilmiştir. 1731 yılındaki yangın sonucunda da harap olan kilise sonrasında tekrardan inşa edilmiştir.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Çınaryılmaz/Ar, St. Michel Kilisesi'nin kervansaraya dönüştürülmesi sebebinin, kilise binasının 1509 depreminde büyük hasar görmüş olabileceğini, bu sebeple tamir edilemediğinden kilise arsası üzerine kervansaray inşa edilerek kullanılmaya başlanıldığını ya da kilise arazisinin bulunduğu yerin, Galata ticaret merkezi olduğundan, şehir planlaması kapsamında kilise arsasının kervansaraya dönüştürülerek Galata ticaret ve ekonomisine katkıda bulunulması amaçlanmış olabileceğini ifade etmişlerdir. Bkz. Naz Ecem Çınaryılmaz, Bilge Ar, "San Michele Church of Genoese Galata (Pera): Historic Records and Material Evidence on Its Chronology", *A|Z ITU Journal of the Faculty of Architecture*, C. XVII, S. 2, 2020, s. 23-24.

¹⁹¹ Akyol, *a.g.e.*, 24.

¹⁹² Yıldız, *a.g.e.*, s. 99.

¹⁹³ Yıldız, Kilisenin yıkılma gerekçesi olarak, kilisenin meyhane olarak kullanılması olarak ileri sürülse de kilisenin yıkılmasının gerçek sebebinin Venedik bayraklarının tespit edilmesi olduğunu ileri sürmüştür. bkz. *A.e.*, s. 100-101.

¹⁹⁴ İnciciyan, *a.g.e.*, s. 110; Marmara, *a.g.e.*, s. 120.

¹⁹⁵ Marmara, *a.g.e.*, s. 158-161.

1673 yılında Fransa'ya verilen kapitülasyonda, kiliseler ile ilgili hüküm bulunmaktadır. Galata'da bulunan Cizvit ve Kapuçin din adamlarının yönetiminde olan iki kilisenin yönetimine müdahale edilmemesi, ayin ve ibadetlerine karışılmaması belirtilmiştir. Aynı hükmün devamında Kapuçin din adamlarının kilisesinin yanmış olduğundan tamirine izin verildiğine dair ifade bulunmaktadır. Aynı şekilde Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde bulunan Fransızlar tarafından himaye edilen kiliselere müdahale edilmemesi gerektiği de belirtilmiştir.¹⁹⁶ Fransa ile tekrar yapılan 1740 tarihli kapitülasyonda da Katoliklerin ibadet ve ayinlerine müdahale edilmemesi, Galata'da Cizvit ve Kapuçin Kiliselerinin tamir ihtiyacı doğduğunda izin verilmesine dair aynı hükümleri ihtiva etmiştir.¹⁹⁷

Karlofça Antlaşması'nın 13. maddesinde de Katolik rahiplerin rencide edilmemesi, Katolik kiliselerinin tamir ihtiyacı doğduğunda tamirine izin verilmesi, ayin ve ibadetlerine müdahale edilmemesi düzenlenmiştir.¹⁹⁸ Benzer hüküm Pasarofça Antlaşması'nda (11. madde)¹⁹⁹ ve 1718 Tarihli Belgrad Andlaşması'nda da bulunmaktadır.(9. madde)²⁰⁰

Fatih Sultan Mehmed'in Katolik papazlarına verdiği fermanda, can, mal ve kilise dokunulmazlığı güvencesi tanınmıştır. Fatih Sultan Mehmed, Bosna'yı fethettikten sonra orada bulunan Katolik Papazlara verdiği emanla, yaşamlarını ve mallarını güvence altına almış, kiliselerine ise dokunulmayacağını hükme bağlamıştır.²⁰¹

1516 ve 1530 tarihli Bosna Kanunnamelerinde, fetih sırasında var olmayan sonradan inşa edilmiş kiliselerin yıkılacağı ve kiliselerdeki din adamlarından düşmanla işbirliği içinde olanların cezalandırılacağı ifade edilmiştir.²⁰²

¹⁹⁶ Kurdakul, **a.g.e.**, s. 82.

¹⁹⁷ Kurdakul, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁹⁸ Nihat Erim, **Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri**, C. I, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1953, s. 32.

¹⁹⁹ Erim, **a.g.e.**, s. 66.

²⁰⁰ **A.e.**, s. 86

²⁰¹ **Bosna Arşiv Belgeleri**, s. 9.

²⁰² **Bosna Arşiv Belgeleri**, s. 62-63, 66.

Kapitülasyonlar ve devletlerarası antlaşmalarda, Osmanlı Devleti sınırları içinde bulunan kiliselere yönelik hükümler bulunması oldukça ilgi çekicidir. Çünkü, kilisenin dokunulmazlığı ve tamiri konuları, İslam hukukunun düzenleme alanında bulunmaktadır. Nitekim kilisenin tamiri meselesinde, padişahın takdir hakkı bulunsa da bu takdir hakkını kapitülasyonlar ve devletlerarası antlaşmalar sınırlandırmıştır. Bu takdir hakkının sınırlanması, bir süre sonra tamir usulü ile amaçlanan kilisenin kadîm olduğu hal üzerine tamiri amacından da sapılmasına yol açabilecektir. Bu sebeple, kapitülasyonların kiliselerin tamiri ve yeniden inşasına etkisi, ayrı bir çalışma konusu olabileceği kanaatindeyim.

3.2. KİLİSE TAMİRİ

Osmanlı hukuku kapsamında gayrimüslim ibadethanelerinin dokunulmaz olması, aynı zamanda kiliselerin belli şartlar dahilinde tamir edilmesine olanak tanımıştır. Osmanlı Devleti'nde himaye altındaki gayrimüslim ibadethaneleri ile ilgili çok fazla kısıtlama bulunmamakla beraber, yeni bir ibadethane inşasının yasak olmasından dolayı tamir edilecek ibadethanenin aslına uygun şekilde yapılması, gayrimüslim ibadethanelerine yönelik en önemli kısıtlama olmuştur.²⁰³ Kiliselere yönelik kısıtlamaların yanında yasaklar da mevcuttur. Kiliselerin tamiri ve yeniden inşasında kullanılacak olan malzemeler kilisenin asli yapısındaki malzemeler olması gerektiğinden yeni malzemelerin kullanılması yasaklanmıştır.²⁰⁴

Osmanlı Devleti'nde yasaklar ve kısıtlamalar çerçevesinde kiliseler için bir tamir izin usulü öngörülmüştür. Bu usul içerisinde tamir talebi, keşif, fetva ve padişahın izni aşamaları bulunmaktadır.

3.2.1. TAMİR ŞARTLARI

Osmanlı Devleti, kilise ve sinagogların tamir ve yeniden inşalarına yönelik bir usul uygulamıştır. Bu uygulama kapsamında, gayrimüslim ibadethanesinin tamir izni

²⁰³ Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler**, s. 233.

²⁰⁴ Bu yasak 17. yüzyılın ikinci yarısında Köprülü Fazıl Mustafa Paşa döneminde kaldırılmıştır. (Karaca, **a.g.e.**, s. 40-41.)

başvurusunun ardından ilk olarak kilisenin inşa zamanı oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Daha sonrasında tamir edilecek gayrimüslim ibadethanesinin, tamire ihtiyaç duyulan kısımlarının keşfedilmesi, tamir talebinin İslam ve Osmanlı hukukuna uygunluğunun tespit edilmesi, padişah tarafından tamire izin verilmesi izlenecek olan aşamaları oluşturmuştur.

Kilisenin kadim olması yani fetih sırasında var olması, tamir meselesinde de gündeme gelecektir. Osmanlı Devleti'nde kadim olmayan bir kilisenin tamirine müsaade edilemezdi. Çünkü yeni bir gayrimüslim ibadethanesinin inşa edilmesi yasaktır. Sonradan inşa edilmiş bir kilisenin, tamir edilmesi ise hukuken mümkün görünmemektedir. Burada dikkat çekici olan husus kilisenin kadim olduğunun ispatı meselesidir. Kadîm kelime olarak “evvelini bilir kimse olmaya” şeklinde ifade edilmiştir.²⁰⁵ Kadîm kilise ise “kadimi kilise oldur ki kable'l-feth kilise olup ba'de'l-feth dahi ol vechile ol günde ibkâ oluna”²⁰⁶ olarak tanımlanmıştır. Bu iki tanımdan yola çıkarak gayrimüslim ibadethanesinin fetih sırasında var olmasının kilisenin kadîm olmasını sağladığını ifade edebiliriz. Kilise ve sinagogların tamirine yönelik bütün belgelerde kiliselerin kadîm olduğuna dair vurgu yapılması, gayrimüslim ibadethanesinin kadîm olduğu sonucunu vermeyecektir. Mesela H. 1102 (M. 1691) tarihli bir belgede Müslümanlar tarafından kurulmuş bir şehir olan Tatarpazarcığı'nda²⁰⁷ bulunan kadimi kilisenin tamirine izin verilmiştir. Tamirine izin verilen kilise, Tatarpazarcığı'na bağlı, sadece zimmilerin yaşadıkları ve İslam adet ve kurallarının uygulanmadığı bir köydedir.²⁰⁸ H. 1109 (M. 1698) tarihli bir başka belgede ise Tatarpazarcığı'nın varoş mahallesi zimmilerinin, fetihten beri kullandıkları

²⁰⁵ Türkzade Hafız Mehmed Ziyaeddin Efendi, **Osmanlı Hukuk Sözlüğü: Mükemmel Istilahât-ı Kavânin Yâhut Mâlûmat-ı Kanûniye Hülâsası**, Haz. Fethi Gedikli, İbrahim Enes Onat, İstanbul, On İki Levha Yayınları, 2021, s. 128.

²⁰⁶ Ahmed Refik, **Onuncu Asr-ı Hicri**, s. 69.

²⁰⁷ Tatarpazarı/Tatarpazarcığı şehri Osmanlı Devleti'nin fetihleri sonucunda kurulmuştur. 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında akıncı Tatar grupları, Tatarpazarcığı'nın bulunduğu bölgeye gelmişler ve burada bir yerleşim yeri oluşturmuşlardır. Şehirle ilgili ilk arşiv vesikası 1472 tarihli olup, Tatarpazarcığı'nda yaşayan 105 müslüman hane bulunduğu belirtilmiştir. 1516 tarihli bir başka vesikada ise şehirde yüz doksan yedi müslüman hane ve otuz altı bekar müslüman; gayrimüslim nüfus olarak bir hristiyan hanesi kaydedilmiştir. 1570 tahrir defteri kaydında ise Tatarpazarcığı'nda yaşayan yirmi sekiz gayrimüslim hanesinden bahsedilmektedir. bkz. Grigor Boykov, Machiel Kiel, “Tatarpazarcığı”, **DİA**, C. XL, İstanbul, 2011, s. 170-171.

²⁰⁸ Ahmed Refik, **Türk İdaresinde Bulgaristan**, s. 36.; **BOA**, A.DVNSMHM.d., 100 MD/526, fi evail-i C [1]102 (2-11 Mart 1691)

kadimi kiliselerinin tamirine izin verilmiştir.²⁰⁹ H. 1110 (M. 1699) tarihli başka belgede de Tatarpazarcığı'na bağlı bir köydeki kilisenin tamirine izin verilmiştir.²¹⁰ Tatarpazarcığı'nın Müslümanlar tarafından kurulmuş bir şehir olmasına rağmen Tatarpazarcığı'nda bulunan kiliselerin tamirinin talep edilmesi, sonradan kiliseler inşa edildiği sonucuna bizi ulaştırmaktadır. Ancak nüfusu sadece zimmilerden oluşan, Müslümanların yaşadıkları yerlerden uzak ve İslam adet ve kurallarının uygulanmadığı yerleşim yerlerinde sonradan yeni kiliseler inşa edilebileceğine dair fetvalar bulunmaktadır.²¹¹ Bu kiliselerin sonradan inşa edildiği kabulünde, bulunduğu yerleşim yerlerini bu kapsamda mı değerlendirmek gerekmektedir? Bu soruya evet cevabını verirsek, yeni kilise inşasını hukuka uygun olduğunu kabul edebiliriz. Ancak kilise inşasının hukuka uygun olması; kiliseyi kadim kilise yapmayacaktır.

H. 1104 (M. 1693) tarihli bir başka belgede ise İstanbul'da bulunan dört adet sinagogunun tamirine izin verilmiştir. Tamire izin verilen arşiv vesikasında, bu dört sinagogun İstanbul'un fethinden önce Yahudi cemaatleri tarafından kullanıldığı ifade edilmiştir.²¹² Güteryüz, mezkur vesikadan yola çıkarak Ahrida, Yanbolu, Çana ve Karaferye sinagoglarının Bizans döneminde inşa edildiğini ileri sürmüştür.²¹³ Bu durum tarafımızca mümkün görünmemektedir. Çünkü Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'u fethettikten sonra Osmanlı Devleti coğrafyasında yaşayan birçok Yahudi topluluğu İstanbul'a iskan etmiştir. Ayrıca İstanbul'un fethinden yaklaşık elli yıl sonra da İber Yarımadasından Yahudi toplulukları Osmanlı Devleti'ne göç etmişlerdir. İskana tabi tutulan ve İberya'dan göç eden Yahudi topluluklarının yerleştikleri bölgelerden biri de sinagogların bulunduğu Balat bölgesi olmuştur. Yahudi topluluklar, sinagoglarına göç ettikleri şehirlerin isimlerini vermeyi tercih etmişlerdir. Nitekim Ahrida sinagogu, Ohri'den gelen Yahudi topluluğunun; Yanbolu Sinagogu, Yanbolu'dan gelen Yahudi topluluğunun sinagogları olmuşlardır. Ancak söz konusu

²⁰⁹ BOA, A.DVNSMHM.d., 110MD / 1524, fi evahir-i N [1]109 (1-10 Nisan 1698)

²¹⁰ BOA, A.DVNSMHM.d., 111MD/25, fi evasıt-ı Z [1]110 (9-19 Haziran 1699)

²¹¹ Çatalcalı Ali Efendi, a.g.e., s. 227.

²¹² BOA, A.DVNSMHM.d., 104/588, fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693); aynı hüküm için ayrıca bkz. Ahmet Refik, **Hicri On İkinci Asırda**, s. 10.

²¹³ Güteryüz, a.g.e., C. I, s. 42, 48.

bu dört sinagogun isminin, şehir isimleri olmasından yola çıkılarak hepsinin olmasa da bazı sinagogların İstanbul'un fethinden sonra inşa edildiğini ileri sürebiliriz.

Kadîmlik meselesinde, Balat'taki Ermeni Kilisesi'nin durumu da oldukça ilgi çekicidir. Simeon, 17. yüzyılda İstanbul'da beş tane Ermeni kilisesi bulunduğunu, bu kiliselerden birinin Balat'ta olduğunu ifade etmiştir.²¹⁴ İnciciyan da İstanbul'da üç tane Ermeni Kilisesi bulunduğunu, bu kiliselerden birinin Balat Surp Hıreşdagabet Kilisesi olduğunu belirtmiştir.²¹⁵ Ancak Surp Hıreşdagabet Kilisesi, eski Rum kilisesidir. Kefeli Ermenilerin kullandığı Surp Nigoğos Kilisesi'nin camiye çevrilmesi sonucunda, kilise cemaatine Balat'ta metruk halde ve cemaati bulunmayan Rum Kilisesi tahsis edilmiştir.²¹⁶ 1693 tarihli bir arşiv kaydında Balat'taki Aya Sarati isimli Ermeni kilisesinin tamirine izin verilmiştir.²¹⁷ Kilisenin isminden, kilisenin bir Rum Kilisesi olduğunu anlaşılmakla beraber kilisenin bir Ermeni kilisesi olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple Aya Sarati Kilisesi'nin, Surp Hıreşdagabet Kilisesi olduğunu söyleyebiliriz. Kilise tamir izin belgesinde, kilisenin “kable'l-fetih” Ermeniler tarafından kullanılan kadîmi bir kilise olduğu belirtilmiştir.²¹⁸ Tarihî gerçeklerden yola çıkılarak, kilisenin Ermeni Kilisesi'ne dönüşümü 17. Yüzyılın başlarında olduğundan, arşiv kaydındaki bilgiler doğru görünmemektedir. Ancak, burada esas ifade edilmek istenen kilisenin, metruk olması ve cemaati bulunmasa da İstanbul'un fethinden önce de var olması mıdır? Şöyle ki, kilisenin hangi Hristiyan topluluk tarafından kullanıldığı, Osmanlı idaresini ilgilendirmemekle beraber önemli olan husus, kilisenin İstanbul'un fethinden önce de var olması mıdır? Bu soruya evet cevabı verecek olursak kilisenin, fetih öncesinde var olması kilisenin kadîmi kilise olduğu sonucunu ortaya çıkarsa da kadîmi bir Ermeni kilisesi olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır.

Kilisenin sonradan inşa edildiğine dair şüphelerin varlığı durumunda, kadîm olduğunun ileri sürülmesi Osmanlı Devleti'nin kilise tamir izin talep ve usulünün bir taslak metni kapsamında değerlendirilecektir. Sonradan inşa edilmiş gayrimüslim

²¹⁴ Polonyalı Simeon, **a.g.e.**, s. 16.

²¹⁵ İnciciyan, **a.g.e.**, s. 38-40.

²¹⁶ Eremya Çelebi, **a.g.e.**, s. 170.

²¹⁷ BOA, A.DVNSMHH.d, 104/587, fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693); aynı hüküm için bkz. Ahmet Refik, **Hicri On İkinci Asırda**, s. 10.

²¹⁸ **A.e.**

ibadethanesinin tamirine izin verilmesi durumunda, gayrimüslim ibadethanesinin kadım bir ibadethane olmasa da cemaatine verilen vesika ile kilisenin inşası Osmanlı hukukuna uygun hale gelecek ve gayrimüslim ibadethanesine kadimlik sıfatını kazanmış olacak ve şer‘i hukuka uygun hale gelecektir.

Kilise tamiri ile ilgili usul ve yöntem şer‘i hukuka dayansa bile bu uygulamanın aynı tip olduğu anlamına gelmez.²¹⁹ Kilise tamiri açısından İstanbul ve İstanbul haricindeki bölgeler arasında bazı farklılıklar bulunsa da temelde aynı usul izlenmektedir. Her halükarda kilisenin tamiri kilise cemaati veya bölgenin gayrimüslim reayası tarafından karşılanmıştır. Eğer tamirin gerçekleşmesi için gerekli para veya malzemenin toplanamaması durumunda kilise belli bir sürede tamir edilemez ise kilisenin tamiri için tekrardan başvuru yapılması gerekmektedir.²²⁰ Kilisenin varlığının devamında olduğu gibi kilise tamiri noktasında da, siyasi veya politik durumların varlığı ve bölgede yaşayan Müslümanların hassasiyetleri noktasında genel uygulamadan sapma ortaya çıkarabilecektir.²²¹

Osmanlı hukuk sistemi uygulamasında aslolan, kilisenin aslı üzerine tamir ve yeniden inşa edilmesidir. Bu sebeple kilise mimarisinin gelişmesi Tanzimat dönemine dek mümkün olmamıştır.²²² Osmanlı Devleti’nde bulunan kiliseler, gösterişsiz ve oldukça sadedir. Kiliselerin gösterişsiz ve sade olmasını aynı zamanda Osmanlı idarecilerinin ve Müslüman toplumunun dikkatini çekmemesi amacının sonucu olarak ifade edebiliriz.²²³ Özellikle Anadolu’daki kiliseler çok küçük ve bakımsızdır.²²⁴ Rumeli’nde Müslüman toplumu rahatsız etmemek için kiliselerin bir kısmı, toprağa yarı gömülü ve ahşap bir şekilde inşa edilmiştir.²²⁵

²¹⁹ Kemal Beydilli, “Osmanlı Döneminde Kilise Siyasetinden Bir Kesit -II. Mahmud Devrinde Kilise Tamiri”, **Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti**, Ed. Azmi Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 264.

²²⁰ Beydilli, **a.g.e.**, s. 260-262.

²²¹ Nuran Koyuncu, **a.g.e.**, s. 108,111.

²²² Karaca, **a.g.e.**, s. 12.

²²³ Gerlach, kilise binalarının diğer binaların arasında gizlenerek inşa edilmiş olduğunu, birçok kilisenin ahır veya samanlık gibi görüldüğünü ifade etmiştir. bkz. Gerlach, **a.g.e.**, C. II, s. 752.

²²⁴ Gerlach, **a.g.e.**, C. I, s. 446.

²²⁵ Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 211.

Varna’da misafirhane olarak kullanılan bir bina, kadimden kilise olduğu için tamiri talep edilmiştir. Bu bina Ermeni tüccarlar tarafından satın alınarak daha öncesinde kilise olduğu şahitlerle ispat edilmiştir. Ancak kilise, iki camiinin arasına inşa edilirse buna izin verilmemesi için yazılan bir vesikada binanın ve binanın bulunduğu arsanın keşfedilmesi emredilmiştir.²²⁶ Hristiyanların bir kilise kalıntısı üzerine yeniden inşa ettikleri kilisenin, Osmanlı idaresi tarafından yıkıldıktan sonra tekrardan inşa edilmesi esasında kiliselere yönelik uygulamalarda istisnaların bulunabileceğinin ifadesidir. Bu iddianın ispatı ise, bölgedeki Müslüman halkın şahitliğinde yapılabilirken; bu bölgedeki zımmi halk için oldukça uzun bir süreç oluşturmuştur.²²⁷

3.2.2. TAMİR İZİN TALEBİ

Gayrimüslim ibadethanelerinin tamiri için tamir izin talebi gerekmektedir. Bu izin talebi kapsamında, kimlerin başvuru yapabileceği ve tamir talep edilen gayrimüslim ibadethane bölümleri incelenecektir.

3.2.2.1. TAMİR İZİN TALEBİ BAŞVURUSUNU YAPABİLECEK KİŞİLER

Gayrimüslim ibadethanelerinin tamiri talebi için, şer’iyye mahkemelerine²²⁸ veya arzuhal yoluyla merkeze başvuru yapılabilir.²²⁹

Tamir için başvuruyu, kilise cemaati üyelerinin hepsi veya bir kısmı yapabilir.²³⁰ Bazı durumlarda ise kilisede görevli din adamları ve kilise cemaati

²²⁶ Ahmed Refik, *Türk İdaresinde Bulgaristan*, s. 47-48.

²²⁷ Gradeva, *Ottoman Policy*, s. 356.

²²⁸ BOA, A.DVNSMHM.d, 104MD/656, fi evail-i C [1]104 (7-16 Şubat 1693)

²²⁹ “Medine-i Rodosçukta sakın Ermeni taifesi arzuhal edip medine-i mezburda vâki’ kadîmen yedlerine terk olunan kilise...”. BOA, A.DVNSMHM.d, 110MD /1684, fi evâsıt-ı L [1]109 (21-31 Nisan 1698)

²³⁰ “Kaza-i mezbura tabi bezirgah nam karyenin ehl-i zimmet reaya taifesi dergah-ı muallama gelip karye-i mezburede vaki’ feth-i hakaniden beru yedlerine terk olunan kadîmi kiliseleri..”. BOA, A.DVNSMHM.d, 111MD/64, fi evahir-i Z [1]110 (19-29 Haziran 1699)

beraber bu başvuruyu yapılabilirdi.²³¹ Ayrıca Patrik de doğrudan kilisenin tamiri için izin talep edebilirdi..²³²

Tamir talebinde bulunanlar aynı zamanda ibadethanelerinin tamiri ve onarımı için ekonomik kaynağı da sağlayan kişiler olmuştur. Kilise ve sinagogların tamir ve yeniden inşasında, sorumluluğun gayrimüslim ibadethane cemaatinde olduğu belirtilerek; tamir ve yeniden inşanın masrafları cemaat tarafından karşılandığı ifade edilmiştir.²³³ Bazı zamanlarda ise bir kişi bütün masrafı üstlenerek gayrimüslim ibadethanesini tamir ettirmiştir.²³⁴ Bazı durumlarda ise başka kiliselerin cemaati ve din adamlarının yardımlarıyla tamir masrafları karşılanmıştır.²³⁵

3.2.2.2. TAMİR EDİLECEK GAYRİMÜSLİM İBADETHANE BÖLÜMLERİ

Osmanlı Devleti uygulamasında tamire tabi tutulan kısım sadece ibadet ve ayinlerin yapıldığı alanlar olmamıştır. Kilise ve sinagoglara bağlı eklenti ve binalar da gayrimüslim ibadethaneleriyle aynı uygulamaya tabi tutulmuştur. Bazı izinlerde kilisenin hangi bölümlerinin tamir ihtiyacı olduğu belirtilmezken²³⁶; bazı vesikalarda tamir ihtiyacı doğan bölümler teker teker sayılmıştır.²³⁷ Gayrimüslim ibadethane

²³¹ “Dergah-ı muallama mektub gönderip medine-i Tirede sakin ruhban taifesi ve sair ehl-i zimmet reayası meclis-i şer’e varıp medine-i mezburda vaki feth-i hakaniden beru yedlerine terk olunan kadîmi kiliselerinin..” **BOA**, A.DVNSMHM.d , 111MD/2260, fi evahir-i S [1]113 (27 Temmuz – 5 Ağustos 1701)

²³² “İstanbul’da vaki Rum patriği ile zimmi reaya taifesi ordu-yı hümayunuma gelüb mahruse-i mezburede Fener kurbunda kadimden yedlerine terk olunup patrik olanlar sakin olduğu manastırın...” **BOA**, A.DVNSMHM.d , 104/210, fi evail-i Şevval [1]103 (16 Haziran 1692)

²³³ Ayalon, **a.g.e.**, s. 105-106.

²³⁴ “ Akdeniz’de kalyon re’isi olan Caneti Re’is meclis-i şer’-i şerîfe varup; "cezîre-i mezbûrede vâkı‘ mesken-i seyâtîn ve ma‘den-i ecinne vü kefare olan Artemit dimekle ma‘rûf manastırın zelzeleden ba‘zı yirleri yıkılıp telef-i nefis olmak mukarrer olmağla emr-i şerîfle vaz‘-ı kadîminden tecavüz olmamak üzre meremmet itdürüp...”. **85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041 (1042)/ 1630-1631(1632)) Özet-Transkripsiyon-İndeks**, Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Ali Mesut Birinci vd., Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Müdürlüğü, 2002, Hüküm No: 436, s. 268.

²³⁵ Karaca, **a.g.e.**, s. 104.

²³⁶ “ Kadîmen yedlerine terk olunan Aya Dimitri dimekle maruf Kiliselerinin bazı mahalleri termime muhtaç olduğu...” **BOA**, A.DVNSMHM.d 101MD/97, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-10 Nisan 1691); “karye-i mezburda kadimden yedlerine terk olunan kiliselerinin bazı yerleri harab olub termime muhtaç olmağla”. **BOA**, A.DVNSMHM.d , 104MD/440, fi evasıt-ı RA [1]104 (19-29 Kasım 1692).

²³⁷ “bahçe ve havlı duvarları ve ruhban sakin olucak odaları termime muhtaç olmağla...”. **BOA**, A.DVNSMHM.d ,100MD/511, fi evahir-i CA [1]102 (19 Şubat- 1 Mart 1691)

binasının duvar ve çatısı tamire ihtiyacı ortaya çıkabileceği²³⁸, bazı durumlarda kilise çatısının özellikleri de belirtilmiştir.²³⁹ Kilise ve sinagoglara bağlı din adamlarının odalarının da tamir ihtiyacı doğmuştur.²⁴⁰

3.2.2.3. TAMİR SEBEBİ

Gayrimüslim ibadethanelerinin tamir ihtiyacını ortaya çıkartan sebepler olmuştur. Tamir izin talebi başvurusunda, tamir ihtiyacını doğuran sebep ve gayrimüslim ibadethanesindeki tamir ihtiyacının ortaya çıkaran durumlar belirtilmiştir.

“Mürur-ı eyyam” sebebi ile gayrimüslim ibadethanesinin tamire ihtiyaç duyması, en çok kullanılan tamir sebeplerinden biri olmuştur. Zamanın geçmesi ile, kilise bina ve eklentilerinin tamire ihtiyaç durumunu ortaya çıkmasıdır.²⁴¹ Mürur-ı eyyam sebebiyle tamir talebinde, bazen tahribat meydana gelmişken; bazen de ilgili bölümün yıkılması ve devrilmesi gibi bir durumun meydana gelmesi an meselesi olmuştur.²⁴²

Kilise tamiri için diğer önemli sebep ise doğal afetler olmuştur. Deprem²⁴³, sel²⁴⁴ ve yangınların ardından kiliselerde tamir ve onarım ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

²³⁸ “Kadîmi kiliselerinin sakfı ve etraf-ı erbaası olan duvarları mürur-ı eyyam ile münhedim olub termime muhtaç olmağla...”. BOA, A.DVNSMHH.d 111md/54 fi evasıt-ı Z [1]110 (9-19 Haziran 1699); “...kadîmi kiliselerinin mürur-ı eyyam ile duvarları ve sakfı harabe müşrif olmağla...” BOA, A.DVNSMHH.d,110MD/ 2922, fi evahir-i N [1]110 (22 Mart- 1 Nisan 1699)

²³⁹ “Kiremid puşideli sakfı tamire muhtaç olduğu” BOA, A.DVNSMHH.d ,110MD/ 3033, Fi evail-i L [1]110 (2-12 Nisan 1699)

²⁴⁰ “Ruhban sakin olucak odaları termime muhtaç olmağla”. BOA, A.DVNSMHH.d ,100MD/511, fi evahir-i CA [1]102 (19 Şubat- 1 Mart 1691); “Kadimi kiliselerinde mülhak odaları mürur-ı eyyam ile harabe müşrif olub...”. BOA, A.DVNSMHH.d ,110MD/2800 fi evahir-i Ş [1]110 (21 Şubat 1699); “Kadimi kiliselerinin misafir odalarının kapularının mürur-ı eyyam ile harabe müşrif olduğun...”. BOA, A.DVNSMHH.d 111MD/ 2285, Evahir-i RA [1]113

²⁴¹ “kadîmden yedlerine terk olunan kiliselerinin sakf ve bazı mahalleri mürur-ı eyyam ile haraba müşrif olmağla”. BOA, A.DVNSMHH, 104MD/447, fi evail-i RA [1]104 (9-19 Kasım 1692)

²⁴² “kadîmden yedlerine terk olunup patrik olanlar sakin olduğu manastırın tarik-i âm tarafında olan duvarı köhne olup hedm ihtimali olup”. bkz. BOA, A.DVNSMHH.d , 104MD/210, fi evail-i Şevval [1]103 (16 Haziran 1692)

²⁴³ **85 Numaralı Mühimme Defteri**, s. 268, Hüküm no: 436.

²⁴⁴ “Mihrimah Sultan evkafı karyelerinden kaza-i mezbura tabi Bodrum? nam karye zimmileri dergah-ı muallama gelip karye-i mezburede kadîmen yedlerine terk olunan kilisenin bazı yerleri (?) nehrinin tuğyanı harab edip termime muhtaç olduğu” . BOA, A.DVNSMHH.d, 104/58 fi evahir-i Ş [1]103 (7-17 Mayıs 1692).

Osmanlı şehirlerinin bina yapılarından dolayı, yangın şehir genelinde hızla yayılarak; büyük hasarlar meydana getirmiştir.²⁴⁵ Yangından etkilenen yapılardan biri de kiliseler olmuştur. Özellikle yangınlar, mürur-ı eyyam sebebinden sonra kiliselere en ciddi zararı vermişlerdir.²⁴⁶ Nitekim yangından dolayı harap olmuş kiliselerin tamiri ile ilgili de birçok fetva verilmiştir.²⁴⁷

Gayrimüslim ibadethanelerinin, tamir ihtiyacını ortaya çıkaran sebebin belirtilmesi, Osmanlı uygulamasının bir sonucudur. Şöyle ki tamir sebebinin belirlenmesi, tamir edilecek gayrimüslim ibadethanesinin tamirin sınırlarının belirlenmesi noktasında önem arz etmektedir. Yangın veya mürur-ı eyyam gibi sebepler belirtildikten sonra tamir ihtiyacının kilisenin hangi kısmında olduğu da eklenmiştir. Özellikle keşif sırasında, keşfi yapan devlet görevlilerinin, tamire ihtiyaç olan kısmı incelerken ihtiyacın varlığı ve sebep arasındaki illiyet bağıını kurmaları gerekmektedir. Her tamir izni belgesinde, tamir sırasında kiliseye yeni bir şey eklenmemesi ve büyütülmemesi tamir izin şartlarından birini oluşturmuş olup gayrimüslim ibadethanesi cemaatinin kiliselerini büyütme ve genişletme amacı ile tamiri kullanmalarının önüne geçilmek istenmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, tamiri ortaya çıkaracak olan sebebin kilise cemaati tarafından oluşturulmamasını da, yeni bir şey ekleme ve genişletme yasağının görünümü olarak kabul edebiliriz.

3.2.3. KEŞİF

Gayrimüslim ibadethanesinin tamir talebinin ardından keşif uygulaması yapılır. Keşif uygulamasındaki amaç, tamir talebindeki beyanların doğruluğunu kontrol etmektir. Keşfin amacı, tamir talebinde belirtilen unsurlar kilisenin kadîm

²⁴⁵ Thevenot, İstanbul'daki evlerin ahşap olduğu için şehrin rüzgarlı olduğu günlerde yangınlar çıktığını ve bu yangınların hızlı bir şekilde geniş bir alana yayıldığını ifade etmiştir. bkz. Jean Thevenot, **a.g.e.**, s. 58.

²⁴⁶ “Karyelerinde vaki kadîmen yedlerine terk olunan (?) Kiliselerinin ancak eşcârı muhterik olmağın”. **BOA**, A.DVNSMHH 102MD/596 fi evahir-i CA [1]103 (8-18 Şubat 1692); “kadîmi kiliseleri muhterik olub...”. **BOA**, A.DVNSMHH.d, 104/587 fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693); “kiliseleri muhterik olub”. **BOA**, A.DVNSMHH.d, 104/588, fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693); “kiliselerinin sakfı muhterik olub termime muhtaç olmağla”. **BOA**, A.DVNSMHH.d, 104/656, fi evail-i C [1]104 (7-17 Şubat 1693)

²⁴⁷ Düzdağ, **a.g.e.**, s. 105; Feyzullah Efendi, **Fetava-yı Feyziye**, Haz. Süleyman Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2009, s. 125.

olup olmadığı, tamire ihtiyaç doğuran sebebin varlığının doğrulanması, tamir talebinde bulunulan alanların ölçülerinin tespit edilmesidir. Keşif uygulamasından sonra verilen hüccet ile kilisenin tamir şartları ve sınırları belli olacaktır.

Keşif için padişahın, izin gerekmektedir.²⁴⁸ Keşif işlemi için gayrimüslim ibadethanesinin bulunduğu yerin bağlı olduğu kazadaki kadı veya naib tayin edilecektir.²⁴⁹ Naib veya kadı keşfi, kilise ve sinagogun bulunduğu yerin civarında yaşayan Müslüman ahalinin şahitliğinde yapacaktır.²⁵⁰ Bazı durumlarda keşif işleminin yapan kadı veya naibe, mimar da eşlik etmiştir.²⁵¹

Keşif işlemi, bazı durumlarda gayrimüslim ibadethanesinin bağlı olduğu kazadaki kadı veya naib tarafından yapılmamıştır. Şöyle ki, Uzuncaabad-ı Hasköy naibine, Uzuncaabad-ı Hasköy'e bağlı Harmanlı kasabasındaki Rum reaya tarafından kullanılan kilisenin tamiri için keşfedilmesi emredilmiştir.²⁵² Ancak bu görev için tayin edilen naib, kilise cemaatinden fazladan akçe talep ettiği ve talep edilen akçenin kilise cemaati tarafından verilmediğinden keşif yapılmadığı gerekçesiyle, keşif yapılması için civarda bulunan Cisir-i Mustafapaşa Kazası naibine yazılmıştır.²⁵³

Keşifte, yetkili idareciler, gayrimüslim ibadethanesine giderek öncelikle durum tespitinde bulunduktan sonra gayrimüslim ibadethanesinin aslî ölçüleri tespit

²⁴⁸ BOA, A.DVNSMHH.d., 105MD/1863, fi evasıt-ı B [1]119 (7-17 Ekim 1707)

²⁴⁹ BOA, A.DVNSMHH.d 110MD/3123 fi Evail-i ZA [1] 110 (1-10 Mayıs 1699)

²⁵⁰ "Marifet-i şer'le keşf olunmak için verilen emr-i şerifim mucebince kıbel-i şerden naib nasb ve tayin zikrolunan kiliseye bî-garez müslimin ile nazar eylediklerinde...". BOA, A.DVNSMHH.d, 110MD/3033, Fi evail-i L [1]110 (2-12 Nisan 1699)

²⁵¹ "...olmağla canib-i şerden fermanla üzerine varulup müslimin huzurunda mimar marifetiyle keşf...". BOA, A.DVNSMHH.d., 104MD/132, fi evasıt-ı N [1]103 (26 Mayıs-4 Haziran 1692)

²⁵² "Uzuncaabad-ı Hasköy naibine hüküm ki, Kaza-i mezbura tabi Harmanlıda sakin ehl-i zimmet Rum reaya taifesi dergah-ı muallama gelip kaza-i mezburda vakî feth-i hakaniden beru yedlerine terk olunan kadîmi kiliseleri haraba müşrif olduğun bildirüb marifet-i şer'le keşf babında hüküm reca eyledikleri şer'le keşf ve hüccet olunmak için yazıldı." BOA, A.DVNSMHH.d 110MD/3123 fi Evail-i ZA [1] 110 (1-10 Mayıs 1699).

²⁵³ "Cisir-i Mustafapaşa Kazası naibine hüküm ki, Uzuncaabad-ı Hasköy kazasına tabi Harmanlı kasabasında ehl-i zimmet reaya taifesi gelip kaza-i mezburda vakî feth-i hakaniden beru yedlerine terk olunan kadîmi kiliseleri harabe müşrif olup termime muhtaç olmağla bundan akdem marifet-i şer'le keşf ve hüccet olunmak üzere iki defa emr-i şerifim verilip mahalline varduklarında kasabaları naibi olan (boş bırakılmış) nam naib *tama'-ı hama düşüb* [vurgu bana ait] ziyade akçe talep ve keşf ittirmeğü taaddi olunduğun bildirip sen ki mûmâ-ileyhimsin husus-ı mezbura müvella olub tayin olunan çavuş marifetiyle şer'le keşf ve hüccet olunmak için yazıldı." BOA, A.DVNSMHH.d., 111 MD/19 Fi Evasıt-ı Z [1]110 (9-19 Haziran 1699).

etmişlerdir.²⁵⁴ Bu işlemde tamiri talep edilen gayrimüslim ibadethanesi kadîmi olduğu şekildeki aslî ölçüleri tespit edilecektir. Eğer bu gayrimüslim ibadethane binasının değil; gayrimüslim ibadethanesinin mülhâkından olan bir kısmının tamir talebiyse sadece o kısmın kadîmi ölçüleri belirlenecektir. Tamire muhtaç olan kısım uzunluk ve genişlik olarak tespit edilecektir. Müslüman şahitlerle beraber naib tarafından yapılan bir keşifte “vaz’-ı kadîmisi üzere tulen on üç ve kadden üç zira‘ çatma hayât duvarları ve yine tulen yirmi yedi ve arzen sekiz zira‘ kiremid puşideli sakfı” denilerek tamire muhtaç olan kısmın aslî ölçüleri tespit edilmiştir.²⁵⁵ Başka bir keşifte mürur-ı eyyam sonucunda tamire muhtaç olan kilisenin ölçüleri, iç ve dış mimari yapısı ayrıntılı bir şekilde tespit edilmiştir.²⁵⁶

Tamir usulünde, keşif sadece bir kere yapılan bir uygulama olmamıştır. Keşif aşaması, tamirden önce ve sonra olmak üzere iki defa yapılmıştır. Tamir sonrası keşfin amacı, kontroldür. Tamirin, tamir izninde belirtildiği ölçü ve sınırlarda yapılıp yapılmadığının kontrolü amacıyla yapılmıştır.²⁵⁷ İstanbul’da²⁵⁸ ve Galata’da²⁵⁹ bulunan iki kilisenin tamirleri yapıldıktan sonra keşif yapılmıştır. Bu kiliselerde yapılan keşifte, tamir, tamir izninde belirtilen ölçülere uygun bulunmuştur. “İlâmin mucebince amel olunub tekrar keşif bahanesi ile teaddi ve rencide olunmamak” denilerek ikinci keşfin önemi vurgulanmıştır.²⁶⁰ İkinci keşfin yapılması ile beraber, tamirin hukuka uygun olduğu tasdik edilmiştir. Bu sebeple, Osmanlı idarecileri ve kilise çevresindeki ahâlinin, usule aykırı tamir edildiği iddialarının önü kesilmiştir.

²⁵⁴ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 355.

²⁵⁵ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 110MD/ 3033, Fi evail-i L [1]110 (2-12 Nisan 1699)

²⁵⁶ Ahmed Refik, **Hicri On İkinci Asırda**, s. 116-117.

²⁵⁷ Beydilli, **a.g.e.**, s. 261-262.

²⁵⁸ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 137MD/ 474, fi evahir-i Z [1]142 (6-16 Temmuz 1730).

²⁵⁹ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 137MD/ 477 fi evahir-i Z [1]142 (6-16 Temmuz 1730). bu hüküm için ayrıca bkz. Ahmet Refik, **Hicri On İkinci Asırda**, s.118-119.

²⁶⁰ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 137MD/ 474, fi evahir-i Z [1]142 (6-16 Temmuz 1730); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 137MD/ 477 fi evahir-i Z [1]142 (6-16 Temmuz 1730).

3.2.4. FETVA

Kilise tamir usulündeki aşamalardan biri de fetva alınmasıdır.²⁶¹ Tamir talebinde bulunacak olanlar, kiliselerin tamirine izin verilmesi için fetva-yı şerife almışlardır.²⁶²

Fetva mecmualarında tamire muhtaç kiliseler ile ilgili birçok fetva bulunmaktadır. *Fetava-yı Ali Efendi*'de “Bir karye kurbünde vâkı' kenise haraba müşerref olmağla karye ahâlisi kenis-i merkumeyi vaz'-ı kadimden asla bir nesne ziyade itmeksizin meremmet etmek şer'an câiz olur mu? El-Cevâb: Olur.”²⁶³ denilerek tamire muhtaç olan bir gayrimüslim ibadethanesinin kadimde olduğu gibi yeni bir şey eklemenden tamir edilebileceği belirtilmiştir. *Fetava-yı Feyziye*'de de yandığı için tamire muhtaç olan gayrimüslim ibadethanesinin, yeni bir şey eklenmeden kadîmi olduğu şekilde, asıl binasının üzerine tamir edilebileceği ifade edilmiştir.²⁶⁴

Osmanlı arşivinde de kiliselerin tamirine yönelik birçok fetva bulunmaktadır. Bir fetvada, “Bir belde olan kenise-i kadîmi harab oldukda keferesi vaz'-ı kadîmi üzerine bilâ tevsi ve lâ terfi nesne ziyade etmemek üzere tamir etmek şer'an caiz olur mu? El-cevap: Olur”²⁶⁵ denilerek kilise yükseltme ve genişletme olmadan kadîmi üzerine tamir edilebileceği belirtilmiştir. Bu fetva ile kilisenin tamiri sırasındaki mesağ-ı şer'-i belirlenmiştir.

²⁶¹ “Termime muhtaç olduğu bildirip marifet-i şerle keşfolunup yedlerinde olan fetva-yı şerife mucebince ...” bkz. BOA, A.DVNSMHH.d 104MD/210, fi evail-i Şevval [1]103 (16-25 Haziran 1692).

²⁶² BOA, A.DVNSMHH.d, 104/58 fi evahir-i Ş [1]103 (7-17 Mayıs 1692); BOA, A.DVNSMHH.d, 104/587 fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693).

²⁶³ Çatalcalı Ali Efendi, a.g.e., s. 278.

²⁶⁴ Feyzullah Efendi, a.g.e., s. 125.

²⁶⁵ BOA, MŞH.FTV., No: 1-92 1213 (1798) . Aynı yöndeki diğer fetvalar için bkz. BOA, MŞH. FTV 1-101, 1215 (1800); BOA. HAT. No: 665/32320, 1246 (1831).

Bir şer‘iyye sicil defteri hükmünde de dönemin şeyhülislamından, tamir ihtiyacı olan bir kilisenin yeni bir şey eklenmeden vaz‘-ı kadîmisi üzerine cemaati tarafından tamir edilebileceğine dair fetva alındığı görülmektedir.²⁶⁶

3.2.5. TAMİR İZNİ

Gayrimüslim ibadethanesinin tamir izin talebi ile ilgili keşif ve fetva işlemlerinin tamamlanmasının ardından her şey hukuka uygunsa sıradaki aşama padişah tarafından tamire verilecek izindir. Koyuncu, keşfin ardından verilen hüccet ve tamiri talep edenlere verilen fetva ile gayrimüslim ibadethanesinin tamiri hukuka uygun olarak görülse de bu konuda takdir hakkının padişahta olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁷ Bu sebeple tamir izin usulünün sırasıyla takip edilmesi, her zaman gayrimüslim ibadethanesinin tamirine izin verileceği anlamına gelmeyecektir.

Gayrimüslim ibadethanelerinin tamirlerine dair incelediğimiz mühimme defter hükümlerinde tamir izin hükümlerinde belirli kavramlar kullanılmıştır. Öncelikle tamir izin taleplerinde ve tamir izni hükümlerinde harap veya hedm olmuş gayrimüslim ibadethanelerinin onarımı için *tamir*²⁶⁸, *termim*²⁶⁹ ve *meremmet*²⁷⁰ kelimeleri kullanılmıştır. Tamir izin hükümlerinde kullanılan kavramlar, tamirin sınırlarını ve yasaklarını oluşturmuşlardır.

²⁶⁶İstanbul 154 Numaralı Sicil, Hüküm No: 250
<http://www.kadisicilleri.org/madde.php?klme=KİLİSE+TAMİRİ&trch=hkm&-find=+ARA+>
(Çevrimiçi) Erişim Tarihi: 10.01.2022.

²⁶⁷ Nuran Koyuncu, **a.g.e.**, s. 121.

²⁶⁸ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 104MD/587 fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 106MD/1272 fi evasıt-ı R [1]107 (10-20 Kasım 1695); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 110MD/2800, fi evahir-i Ş [1]110 (21 Şubat- 2 Mart 1699).

²⁶⁹ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 101MD/31, fi evail-i C [1]102 (2-12 Mart 1691); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 101MD/97, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-9 Nisan 1691); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 101MD/101, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-9 Nisan 1691).

²⁷⁰ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 100MD/511, fi evahir-i CA [1]102 (19 Şubat- 1 Mart 1691); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 101MD/101, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-9 Nisan 1691).

Bu kavramlardan birincisi *vaz-ı kadîmi üzerine tamirdir*.²⁷¹ Bu kavram ile tamir edilecek gayrimüslim ibadethanesinin, kadîmde olduğu şekilde tamir ve onarımının yapılması ifade edilerek, gayrimüslim ibadethanelerinin tamirinin sınırını oluşturmuştur. Bazı hükümlerde ise *vaz‘-ı kadimden ziyade bir şey ihdas etmemek*²⁷² veya *asıl binasından ziyade ihdas olunmamak*²⁷³ kullanılmıştır. Bu kavram da gayrimüslim ibadethanesinin kadîmi olduğu şekilde tamir edilmesini ifade etmiş olmasına rağmen bir sınırlamayı değil yasağı düzenlemiştir. Söz konusu yasak, gayrimüslim ibadethanesinin tamiri sırasında kadîmi yapıya, yeni bir şey eklenmemesidir.

“*Hüccet-i şeriyye mucebince mesağ-ı şer‘i olduğun mertebe*” kavramı da tamir izninde kullanılan ifadelerden biri olmuştur.²⁷⁴ Bu ifade ile keşif sonrası verilen hüccette belirtilen durumlar dahilinde ve İslam hukukunun uygun gördüğü hususlar çerçevesinde tamirin yapılması gerektiği ifade edilmek istenmiştir.

Tamir izinlerinde kullanılan bir başka ifade de *kendi nukzı* ile tamir olunmasıdır.²⁷⁵ Bu ifade ile tamirde kullanılacak olan malzemeler ancak kadîmi binanın moloz ve yıkıntıları olacaktır. Bu ifade bazı hükümlerde “*Ahcar ve eşcar vaz‘ olunmamak üzere kendi nukzı*”²⁷⁶ ifadesi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Burada tamirin, bina yıkıntıları ve molozuyla yapılması ifadesi güçlendirilerek, hariçten taş ve odunun kullanılması yasaklanmıştır. Karaca, bu yasağın Köprülü Fazıl Mustafa Paşa

²⁷¹ BOA, A.DVNSMHHM.d, 106/1272 fi evasıt-ı R [1]107 (10-20 Kasım 1695); BOA, A.DVNSMHHM.d 110MD/ 1510 fi evasıt-ı N [1]109 (22 Mart-1 Nisan 1698); BOA, A.DVNSMHHM.d.,110MD/ 2922, fi evahir-i N [1]110 (22 Mart- 1 Nisan 1699); BOA, A.DVNSMHHM.d 110MD/ 3142, fi evail-i ZA [1]110 (1-10 Mayıs 1699).

²⁷² BOA, A.DVNSMHHM 102MD/96 fi evahir-i CA [1]103 (8-18 Şubat 1692; BOA, A.DVNSMHHM.d, 104/58 fi evahir-i Ş [1]103 (7-17 Mayıs 1692); BOA, A.DVNSMHHM.d , 104 Numaralı Mühimme Defteri, Hüküm No: 210, fi evail-i Şevval [1]103 (16 Haziran 1692); BOA, A.DVNSMHHM.d., 110MD/1435 fi evahir-i Ş 1109 (21 Şubat-3 Mart 1698).

²⁷³ BOA, A.DVNSMHHM.d 100MD/44 fi evahir-i Ş [1]101 (29 Mayıs-7 Haziran 1690); BOA, A.DVNSMHHM.d ,100MD/511, fi evahir-i CA [1]102 (19 Şubat- 1 Mart 1691); BOA, A.DVNSMHHM.d., 104MD/440, fi evasıt-ı RA [1]104 (19-29 Kasım 1692).

²⁷⁴ BOA, A.DVNSMHHM.d., 104/587 fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693);BOA, A.DVNSMHHM.d., 110MD/68, fi evasıt-ı ZA [1]108 (31 Mayıs-10 Haziran 1697).

²⁷⁵ BOA, A.DVNSMHHM.d.,101MD/31, fi evail-i C [1]102 (2 Mart-11 Mart 1691); BOA, A.DVNSMHHM.d., 101/97, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-9 Nisan 1691); BOA, A.DVNSMHHM.d., 104MD/132, fi evasıt-ı N [1]103 (26 Mayıs-4 Haziran 1692).

²⁷⁶BOA, A.DVNSMHHM.d., 111MD/54, fi evasıt-ı Z [1]110 (9-19 Haziran 1699); BOA, A.DVNSMHHM.d., 111MD/512, fi evail-i Ca [1]111 (25 Ekim-3Kasım 1699); BOA, A.DVNSMHHM.d.,111MD/2199, fi evail-i S [1]113 (8 Temmuz-17 Temmuz 1701)

döneminde (M. 1689-1691) kaldırıldığını ifade etmiştir.²⁷⁷ Ancak, Köprülü Fazıl Mustafa Paşa sadrazamlığından sonra da bu yasağın varlığı arşiv vesikalarında tespit edilmiştir.²⁷⁸

Bilâ-tevsi‘ ve bilâ-terfi‘ ifadesi de gayrimüslim ibadethanesinin tamir ve yeniden inşa ile kadîmi binadan farklı olarak genişletme ve yükseltme yapılmamasına dair bir yasaktır.²⁷⁹

Tamir izin belgesinde, gayrimüslim ibadethanelerine yönelik yasak ve kısıtlamalar belirtildikten sonra tamire, ehl-i örf ve halk tarafından müdahale edilmemesine dair ifadeye yer verilmiştir. Tamir izin belgesinde, gayrimüslim ibadethanesinin tamirine mûmânaat²⁸⁰/men²⁸¹/mâni²⁸² olunmamak olarak bu güvence belirtilmiştir. Bu durumu, tamir izin belgesinde belirtilen yasak ve kısıtlamalara riayet edildiği sürece tamir veya yeniden inşa sürecine müdahale edilmeyeceği olarak yorumlayabiliriz.

Gayrimüslim ibadethanelerindeki yasaklar ve kısıtlamalar, İslam Hukuku’ndaki gayrimüslim ibadethanelerinin hukuki statülerinin bir sonucu olmuştur. Nitekim bu kısıtlamalar ile gayrimüslim ibadethanesinin kadîmi yapısının korunması amaçlanmıştır. Zimmet anlaşması ile gayrimüslim tebaaya tanınan inanç güvencesinin yerine getirilmesi sağlanmıştır. Çünkü kadîmi yapıya korumak, zimmilere tanınmış güvencelerin kapsamındadır. Ancak gayrimüslim ibadethanelerin tamir sırasında yapı malzemelerinin değiştirilememesi, genişletme ve yükseltme yapılamaması da zimmet anlaşmasının bir sonucudur. Şöyle ki, İslam’ın üstünlüğünü kabul ederek zimmi statüsüne geçen gayrimüslimler, bu üstünlüğü zedeleyecek veya Müslüman toplumu

²⁷⁷ Karaca, **a.g.e.**, s. 41.

²⁷⁸ **BOA**, A.DVNSMHM.d., 111MD/54, fi evasıt-ı Z [1]110 (9-19 Haziran 1699).

²⁷⁹ **BOA**, A.DVNSMHM.d., 110MD/ 3033, Fi evail-i L [1]110 (2-12 Nisan 1699); **BOA**, A.DVNSMHM.d 110MD/ 3142, fi evail-i ZA [1]110 (1-10 Mayıs 1699)

²⁸⁰ **BOA**, A.DVNSMHM 102MD/96 fi evahir-i CA [1]103 (8-18 Şubat 1692); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 104/58 fi evahir-i Ş [1]103 (7-17 Mayıs 1692)

; **BOA**, A.DVNSMHM.d., 104MD/132, fi evasıt-ı N [1]103 (26 Mayıs- 5 Haziran 1692); **BOA**, A.DVNSMHM.d., 112MD/534, fi evail-i N [1]113 (30 Ocak- 8 Şubat 1702)

²⁸¹ **BOA**, A.DVNSMHM.d 100MD/44 fi evahir-i Ş [1]101 (29 Mayıs-7 Haziran 1690); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 100MD/511, fi evahir-i CA [1]102 (19 Şubat- 1 Mart 1691)

²⁸² **BOA**, A.DVNSMHM.d., 101MD/97, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-9 Nisan 1691); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 101MD/101, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-9 Nisan 1691)

rencide edecek bir uygulamada ve girişimde bulunmayacaklardır. Kilise ve sinagog yapıları, zimmi toplulukların kamusal alandaki en önemli sembollerini oluşturmuşlardır. Müslüman ve gayrimüslimlerin karışık bir şekilde ikamet ettikleri yerleşim yerlerinde bulunan gayrimüslim ibadethane binasına, kadîm yapısından farklı bir şey eklenmesi zimmet anlaşmasının İslam'ın üstünlüğü anlayışına zarar verecektir. Bu sebeple kiliseler ve sinagoglara yeni bir şey ekleme ve ihdas etme gibi durumlarda, Müslüman toplulukların bu durumu yetkili idarecilere bildirme sorumluluğu bulunmaktadır. Müslüman toplumun böyle bir sorumluluğunun olması kadîmi gayrimüslim ibadethane yapılarına müdahale edebilecekleri anlamına gelmeyecektir. İslam hukukunun öngördüğü yükümlülüklerle ve kısıtlamalara uydukları sürece zimmi tebaaya tanınan güvencelere müdahale edilmesi, zimmi tebaaya zulmedilmesi durumunu ortaya çıkaracaktır.²⁸³ Ehl-i örf tarafından yıkılmış olan kilisenin cemaati, kiliselerinin tamiri için başvurduklarında, çevrede başka kilise olup olmadığının keşfinin yapılması istenmiştir.²⁸⁴ Kiliselerini kullanmaları yasaklanmış olan kilise cemaatinin ibadetlerini yapabilecekleri başka kiliseleri bulunmadığı için bu durumun keşfi için yazılmıştır.²⁸⁵

Bu sebeplerden ötürü kiliselerin tamiri ve yeniden inşası durumlarında zimmi tebaaya tanınmış olan güvenceleri, inanç ve ibadet hürriyeti içinde kabul etmek yerine; adalet kavramı içinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Tamir izin usulü doğru bir şekilde izlenmiş olsa da gayrimüslim ibadethanelerinin tamirine her zaman izin verilmemiştir. Patrikhanenin yangından etkilenmiş olan oda ve eklentilerinin hiçbir şekilde tamir edilmesine izin verilmemiştir.²⁸⁶ İstanbul'da çıkan bir yangın sonucunda kiliselerin tamirine Osmanlı bürokrat ve ulemasının karşı çıkmaları sonucunda tamir edilemediği ifade

²⁸³ Tamire muhtaç bir kilisenin keşfini yapmayan naibin bu davranışı, taaddi olarak ifade edilmiştir. bkz. **BOA**, A.DVNSMHM.d., 111 MD/19 Fi Evası-ı Z [1]110 (9-19 Haziran 1699). Tamiri tamamlandıktan sonra keşfi yapılmış olan bir kilisede keşif yapılması, kilise cemaatini rencide ve teadi olarak ifade edilmiş; böyle bir uygulamanın yapılmaması emredilmiştir. Bkz. **BOA**, A.DVNSMHM.d., 137MD/ 474, fi evahir-i [1]142 (6-16 Temmuz 1730); Ahmed Refik, **Hicri On İkinci Asırda**, s.118-119.

²⁸⁴ **BOA**, A.DVNSMHM.d., 110MD/1435 fi evahir-i Ş [1]109 (21 Şubat-3 Mart 1698)

²⁸⁵ **BOA**, A.DVNSMHM.d., 110MD/2567, fi evası-ı B [1]110 (12-22 Ocak 1699)

²⁸⁶ Ahmed Refik, **Hicri On İkinci Asırda**, 139-140.

edilmiştir.²⁸⁷ Burada değinilmesi gereken bir olay vardır. Galata’da meydana gelen yangın sonucunda, o bölgedeki kilise ve sinagoglar zarar görmüştür. Zarar gören gayrimüslim ibadethaneleri için keşif yapılması emredilmiştir.²⁸⁸ Daha sonrasında bu kiliselerden Ermeni Kilisesi’nin tamirine izin verilirken²⁸⁹; sinagogun tamirine izin verilmemiştir.²⁹⁰ Yahudi sinagogunun tamirine izin verilmemesinin gerekçesi olarak, keşifte yapılan ölçümlerde sinagogun Galata’daki Valide Cami’ne yakın olduğu tespit edilmiş ve bu sebeple tamirinin yapılamayacağı ifade edilmiştir.²⁹¹ Bu vesikadan anlaşılacağı üzere sonradan inşa edilmiş olan bir caminin varlığı, kadîmi olduğu iddia edilen bir gayrimüslim ibadethanesinin tamirine bahane edilmiştir.

Gayrimüslim ibadethanesinin tamir izni çıksa da bazı durumlarda tamir edilemediği olmuştur. Kiliseyi tamir için izin alınsa da kilise cemaatinin tamir için yeterli maddi kaynağı sağlayamadığı durumlarda kilise tamir edilememiştir. Kilise cemaati, kilisenin tamiri için para topladıktan sonra önceki tamir izni ile kiliseyi tamir etmek istemişler, eğer önceki tamir izni ile tamir edemezler ise yeni tamir iznini talep etmişlerdir. Yeni tamir izni almadan tamir edebilmelerine izin verilmiştir.²⁹²

Gradeva, kiliselerin tamiri meselesinde, tamir izninin uzun bir sürede çıktığını söylemiştir.²⁹³ Rodoscuk’taki Ermeni Kilisesi’nin tamiri için keşif emri ve tamir izni arasında bir ay bulunmaktadır. Bu süre oldukça kısa bir süredir.²⁹⁴ Bursa’da tamire muhtaç Rum kilisesinin keşfedilmesinin emri²⁹⁵ ve tamir izninin²⁹⁶ verilmesi arasında

²⁸⁷ İnciciyan, Samatya’da bulunan Surp Sarkis Kilisesi’nin, 1652 yılında çıkan bir yangın sonucunda tamir ihtiyacının ortaya çıktığını; fakat Osmanlı ulema ve bürokratlarının kilisenin tamirine karşı çıkmaları sonucunda kilisenin tamirine izin verilmediğini ifade etmiştir. bkz. İnciciyan, **a.g.e.**, s. 43-44.

²⁸⁸ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 110MD/1123, fi evahir-i C [1]109 (3-12 Ocak 1698); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 110MD/1665, fi evahir-i L [1]109 (1-10 Mayıs 1698).

²⁸⁹ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 110MD/1521, fi evahir-i N [1]109 (1-11 Nisan 1698).

²⁹⁰ **BOA**, A.DVNSMHM.d, 110MD/1803, fi evail-i ZA [1]109 (11-20 Mayıs 1698).

²⁹¹ “... cami-i şerife kurbu olup termimine mesağ-ı şer’-i olmadığından men olunmak babında...” bkz. **BOA**, A.DVNSMHM.d, 110MD/1803, fi evail-i ZA [1]109 (11-20 Mayıs 1698).

²⁹² **BOA**, A.MKT., Gömlek No: 13, Sıra No: 97, H. 17 Cemaziyevvel 1260 (30 Mayıs 1844).

²⁹³ Gradeva, **On Zimmis and Church Buildings**, s. 212.

²⁹⁴ Keşif emri evahir-i şaban 1109’da verilmişken; tamir izni evasıt-ı Ramazan’da verilmiştir. Bkz. **BOA**, A.DVNSMHM.d., 110MD/ 1510 fi evasıt-ı N [1]109 (22 Mart-1 Nisan 1698); **BOA**, A.DVNSMHM.d, 110 Numaralı Mühimme Defteri, Hüküm No:1684, fi evâsıt-ı L [1]109 (21-31 Nisan 1698).

²⁹⁵ **BOA**, A.DVNSMHM.d. 110 MD/2000, fi Evahir-i ZA [1]109(20-29 Haziran 1698); **BOA**, A.DVNSMHM.d. 110 MD/2299, (5-14 Kasım 1698).

geçen süre yaklaşık altı aydır. Yukarıdaki örnekler kapsamında, tamir usulünün uzun sürdüğünü iddia etmek doğru olmayacaktır.

3.2.6. İZİNSİZ TAMİR VE İNŞA

İzinsiz tamir ve inşada, iki farklı şekilde değerlendirilmesi gereken durum vardır. Birincisi, izinsiz inşa edilen yapıların durumu; ikincisi izin inşa faaliyetinde bulunanların cezalandırılmasıdır.

Yeni gayrimüslim ibadethanesinin inşa edilmesi veya tamir vasıtasıyla yeni eklentiler eklenmesi, bazı durumlarda Osmanlı idarecileri tarafından doğrudan tespit edilirken; bazı durumlarda ise gayrimüslim ibadethanesinin çevresinde bulunan Müslüman tebaanın şikayetleri vasıtasıyla tespit edilmiştir.²⁹⁷

Osmanlı uygulamasında yeni kilise inşası ve kadım kilise binasına yeni yapıların eklenmesi yasaktır. Sonradan inşa edilmiş kilise ve yapıların yıkılması emredilmiştir.²⁹⁸ Bu sebeple sonradan inşa edilmiş olan kiliseler tamir edilemeyecektir.²⁹⁹

Heyd, tamirine izin verilmiş bir gayrimüslim ibadethanesine tamir sırasında hariçten yeni nesneler veya kısımlar eklendiğinde, gayrimüslim ibadethanesi cemaatine para cezası verildiğini ifade etmiştir.³⁰⁰

İzinsiz tamir ve inşaat faaliyetleri sadece, gayrimüslim ibadethanesinin cemaati tarafından yapılmamaktadır. “Kenaislerin keşf ve tamiri emr-i şerif sudûruna mevkûf iken bilâ-emr-i şerîf keşf ve tamir” olunmasına izin veren naibin kalebend edilmesi; emr-i şerif olmadan tamir edilen yerlerin ise yıktırılması emredilmiştir.³⁰¹ Fetih sonrası

²⁹⁷ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 354.

²⁹⁸ **5 Numaralı Mühimme Defteri**, s. 118, Hüküm No: 674.

²⁹⁹ Düздаğ, **a.g.e.**, s. 105.

³⁰⁰ Uriel Heyd, **Studies in Old Ottoman Criminal Law**, Oxford, Clarendon Press, 1973, s. 285.

³⁰¹ **BOA**, A.DVNSMHM.d., 105MD/1863, fi evası-ı B [1]119 (7-17 Ekim 1707).

inşa edilmiş bir kilisenin tamirine yardım eden Müslümanlar taziren cezalandırılacaktır.³⁰²

Dönemin Ermeni Patrikhanesi olan Sulumanastır'da keşiş odalarının bulunduğu yere yeni bir keşiş odası inşa edildiği ve keşişhanede müzik ve eğlence yaptıklarından Müslümanların rahatsız oldukları ve ibadetlerini sakin bir ortamda yerine getiremedikleri iddiası ile şikayet edilmiştir. Keşfin sonucunda keşişhanenin sonradan inşa edildiği ve keşişhanede hamr içildiği ve yüksek ses çıkarıldığı tespit edildiğinden inşa edilen keşişhane odasının yıkılması emredilmiş, müzik ve eğlence yapmaları ve hamr içmeleri yasaklanmıştır.³⁰³

³⁰² Düzdağ, **a.g.e.**, s. 106.

³⁰³ Ahmed Refik, **Onuncu Asr-ı Hicride**, s. 70-71.

SONUÇ

İslam hukukunun uygulandığı devletlerde, gayrimüslim tebaanın durumu zimmet anlaşması hükümleri çerçevesinde belirlenmiştir. Zimmet anlaşması, gayrimüslimler için mağlubiyetin, kabul edilmesidir. Taraflardan birinin galip, diğerinin mağlup olduğu bir durumda iki tarafın da eşit kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim İslam fethinin gerçekleşmesinden sonra darü'l-islamda yaşamak isteyen gayrimüslimin, İslamiyet'in üstünlüğünü kabul etmesi gerekmektedir. Bu durumun kabulü ile mağlup gayrimüslim, zimmi tebaaya dönüşecektir.

Müslüman ve gayrimüslim arasındaki eşitsizlik bulunmasına rağmen, gayrimüslimin durumu ve akıbeti tamamıyla devlet başkanının takdirinde olmayacaktır. Zimmilere yönelik uygulamalar, Kur'an ve Sünnet ile tarihsel bir süreçte İslam devletlerinin uygulamaları çerçevesinde gelişmiştir. Bu süreç sonucunda, zimmilere yönelik güvenceler, yasaklar ve kısıtlamalar ortaya çıkmıştır. Zimmilere yönelik bu üç tip uygulama, her zaman aynı katılımda uygulanmamıştır. Ancak, zimmet anlayışında hakim olan ilkelerin “dinde zorlama yoktur” ve “onları dinleri üzerine bırakınız” ilkeleri olmuştur.

İnanç, inananın sadece yaratıcısı ile olan ilişkisini değil, aynı zamanda toplum ile ilişkisini de düzenlemiştir. İnancın, ortaya koyduğu emirler ve yükümlülükler, inanan insanın hayatını etkilemiştir. İnancın bu özelliği sebebiyle insan, kendisiyle aynı inancı paylaşan insanlar ile birlikte olacaktır. Bu birlikteliğin ise somut örneği ibadethaneler olmuştur. Ancak ibadethaneler, sadece insanların toplanma ve birlikte olma arzularının bir sonucu değildir. İbadethane, aynı zamanda toplum hayatına müdahale aracı ve inancın iktidarının sembolüdür. Zimmet anlaşması, zimmi tebaaya inanç konusunda herhangi bir müdahaleye müsaade etmezken; ibadethanelerin kamusal özelliği ve inancın sembolü olması sebebiyle, aynı kapsamda bir güvenceye sahip değildir. İslam fethinin ardından şehirdeki en büyük gayrimüslim ibadethanesinin camiye dönüştürülmesi de temelinde iktidar kavramıyla ilgilidir.

İslamiyet'in öngördüğü iktidar sınırsız değildir. Fethedilen şehirlerdeki en büyük gayrimüslim ibadethanesi camiye dönüştürülürken; diğer gayrimüslim ibadethanelerinin cemaatleri tarafından kullanılmaya devam etmesine izin verilmiştir. Nitekim bu uygulamayı, zimmi tebaanın inanç güvencesi kapsamında görebiliriz. Ancak kiliselerin dokunulmazlığı güvencesi zayıftır. Bunun sebebi, güçlü bir koruma mekanizmasının bulunmamasıdır. Koruma mekanizmasının zayıf olmasının sebebi ise kiliselerin durumlarının devlet başkanının takdir hakkı kapsamında olmasından kaynaklanmıştır. Fetih sonrasında devlet başkanının takdiri kapsamında gayrimüslim ibadethanelerinin kullanımı cemaatlerine bırakılmış olabilir. Ancak bu takdir hakkı ebediyete kadar devam mı edecektir? Bu uygulama, devlet başkanının hoşgörüsü kapsamında bir lütuf olarak görülebilir. Bu sebeple, devlet başkanı tarafından tek taraflı bir şekilde kiliselerin cemaatlerinin kullanımına bırakılması uygulamasından yine devlet başkanının takdiriyle dönülebilecektir. Bunun için bazı durumların varlığı gereklidir. Devlet başkanı, gayrimüslim ibadethanesinin cemaatsiz kalması ve Müslümanların ibadethane ihtiyaçlarının ortaya çıkması gibi durumlarda gayrimüslim ibadethaneleri camiye çevrilebilirdi

İnancın gerekliliği olan ibadet ve ayinler konusunda güvence tanınmıştır. Ancak bu güvencelerin sınırları bulunmaktadır. Kiliselerde çan çalmanın yasak olduğu gibi zimmi tebaanın ayin ve ibadetlerinde gürültü yapmamaları gerekmektedir. Bu yasak ve kısıtlamaların sebebi ise Müslüman toplumunun rencide olmamasının sağlanmasıdır. Ancak bu kısıtlamalar, siyaseten kabul edilmiş kısıtlamalardır.

Gayrimüslim ibadethanelerinin tamiri ve yeniden inşasına yönelik uygulama, gayrimüslim ibadethanelerinin hukuki statüsü ve zimmet anlaşması çerçevesinde şekillenmiştir.

Osmanlı Devleti uygulamasında gayrimüslimlerin ibadethaneleri için takip edilmesi gereken bir usul öngörülmüştür. Bu usul, izin usulü olarak görülse de esasında tamirin İslam hukukuna uygunluğunun denetimi meselesidir. Şöyle ki, gayrimüslim ibadethanesinin tamir edilebilmesi için kadim yani fetih öncesinde var olması gerekmektedir. Fetih sonrasında inşa edilmiş bir gayrimüslim ibadethanesinin yıkılması gerektiğinden; tamiri de mümkün değildir. Bu inşa yasağı, kadimi kiliseye

sonradan eklenen kısımları da kapsamaktadır. Keşif yapılmasının sebebi, kilise ve eklentilerinin kadim olup olmadığının tespiti. Bu tespitin yapılması ve ibadethane binasının ölçülerin alınması, tamir sırasında herhangi bir yeni şeyin eklenmesi ve inşa edilmesinin önüne geçmeye çalışmaktır. Tamir bahanesi ile gayrimüslim ibadethanesinin genişletilmesi, büyütülmesi, yeni kısımların inşa edilmesi engellenmeye çalışılmıştır.

Tamirin sorumluluğu cemaattedir. Eğer cemaatin, yeterli mali gücü yoksa tamir edemeyecektir. Tamir edilemeyen gayrimüslim ibadethanesi, bir süre sonra cemaati tarafından terkedilecektir.

İnanç ve ibadet güvenceleri birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu iki güvencenin gerçekleştirebilmesi için, kilise binalarının var olması gerekmektedir. Bu sebeple, kiliseler, inanç için bir sembol, inananlar için ise kutsal mekan özelliği kazanmıştır. Kiliselerin dokunulmazlığına yönelik güvencenin varlığı tanınmış olsa da Müslümanın ihtiyacı ve devlet başkanının takdir hakkı kapsamında, bu dokunulmazlık ihlal edilmiş olacaktır. Osmanlı Devleti uygulamasında da bu tarzda pek çok örnek bulunmaktadır. Bu sebeple kiliselerin dokunulmazlığı güvencesinin çok güçlü olmadığını belirtebiliriz.

Normal şartlarda, gayrimüslim ibadethanesinin tamiri için bir usul öngörülmemesi gerekmektedir. Nitekim zimmi tebaanın inançlarının yerine getirmesi için ibadethanelerini tamir edebilmeleri gerekmektedir. Ancak ibadethanelerin, inancın temsilcisi olduğu için fetih anında olduğundan farklı bir yapıya dönüşmesi ihtimali kapsamında bu usul öngörülmüştür. İslam hukukun tatbik edildiği bir devlette, zimmi tebaa inancın gereği olan ibadet ve ayinlerini yerine getirebilirler. Devletin sorumluluğu buradaki asgari ihtiyacın sağlanmasıdır. Ancak bu ihtiyacın haricinde, gayrimüslim ibadethanelerindeki değişiklikler, kamusal alandaki sınırlamaların aşılmasına sebep olabilecektir. Bu durum İslam kamu düzenini bozma ihtimali ortaya çıkaracaktır. Bu sebeple, kiliselerin tamiri için bir usulün tespitine, bir denetim mekanizmasının öngörülmesi gerekmiştir. Bu denetim, zimmi toplulukların ibadethanelerini kontrol ederken; aynı zamanda İslam'ın üstünlüğünü gösterme yolu olarak da kullanılmıştır.

Tamir usulünü, devletin zimmi tebaası üzerindeki denetim mekanizması olarak ifade ettiğimiz takdirde, bu denetimin temel referansının İslam hukuku olduğunu göz ardı edemeyiz. Bu sebeple bir gayrimüslim ibadethanesinin, İslam hukuku kurallarına göre düzenlenmesi ve çeşitli yasak ve kısıtlamalara tabi tutulması; iki din arasında bir eşitliğin olmadığına başka bir somut örneği olarak karşımıza çıkacaktır.

Bir inancın, diğer inanca üstün olması ve aynı zamanda ibadet ve ibadethanelerinin durumunun, devletin resmi hukukuna göre düzenlenmesi; Osmanlı hukuku uygulamasında, zimmilerin “din ve ibadet özgürlüğünün” bulunmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

1-) KUTSAL KİTAP VE OSMANLI ARŞİVİ KAYNAKÇASI

Kuran-ı Kerim, (Çevrimiçi) Erişim Tarihi: 10.01.2022

<https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>

Nisa, 58.

Maide, 8.

Nahl, 90.

Şura, 15.

Hucurat, 9.

Bakara, 256.

Yunus, 99.

Şura, 8.

Nahl, 93.

Tevbe, 29.

Enfal, 58.

İncil, Matta, 18:20.

5 Numaralı Mühimme Defteri-Özet ve İndeks, , Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Murat Cebecioğlu vd., Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1994.

6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), C. I-II, Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Murat Cebecioğlu vd., Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.

85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041 (1042)/ 1630-1631(1632)) Özet-Transkripsiyon-İndeks, Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vahdettin Atik, Ali Mesut Birinci vd., Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Müdürlüğü, 2002.

Bosna-Hersek İle İlgili Arşiv Belgeleri (1516-1919), Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992.

Muahedat Mecmuası, C.II, Hakikat Matbaası.

İstanbul 154 Numaralı Sicil, Hüküm No: 250
<http://www.kadisicilleri.org/madde.php?klme=KİLİSE+TAMİRİ&trch=hkm&-find=+ARA+> (Çevrimiçi) Erişim Tarihi: 10.01.2022.

BOA, A.DVNSMHM.d 100MD/44 fi evahir-i Ş [1]101 (29 Mayıs-7 Haziran 1690).

BOA, A.DVNSMHM.d.,100 MD/526, fi evail-i C [1]102 (2-11 Mart 1691).

BOA, A.DVNSMHM.d.,101MD/31, fi evail-i C [1]102 (2 Mart-11 Mart 1691).

BOA, A.DVNSMHM.d, 101MD/101, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-9 Nisan 1691).

BOA, A.DVNSMHM.d., 101MD/97, fi evail-i B [1]102 (31 Mart-9 Nisan 1691).

BOA, A.DVNSMHM 102MD/96 fi evahir-i CA [1]103 (8-18 Şubat 1692).

BOA, A.DVNSMHM.d, 104MD/58 fi evahir-i Ş [1]103 (7-16 Mayıs 1692).

BOA, A.DVNSMHM.d., 104MD/132, fi evasıt-ı N [1]103 (26 Mayıs-4 Haziran 1692).

BOA, A.DVNSMHM.d , 104MD/210, fi evail-i Şevval [1]103 (16-25 Haziran 1692).

BOA, A.DVNSMHM.d , 104MD/440, fi evasıt-ı RA [1]104 (19-29 Kasım 1692).

BOA, A.DVNSMHM, 104MD/447, fi evail-i RA [1]104 (9-19 Kasım 1692).

BOA, A.DVNSMHM.d, 104MD/587 fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693).

BOA, A.DVNSMHM.d, 104MD/588, fi evasıt-ı CA [1]104 (17-27 Ocak 1693).

BOA, A.DVNSMHM.d, 104MD/656, fi evail-i C [1]104 (7-16 Şubat 1693).

BOA, A.DVNSMHM.d., 105MD/1863, fi evasıt-ı B [1]119 (7-17 Ekim 1707)

BOA, A.DVNSMHM.d, 106MD/1272 fi evasıt-ı R [1]107 (10-20 Kasım 1695).

BOA, A.DVNSMHM.d., 110MD/68, fi evasıt-ı ZA [1]108 (31 Mayıs-10 Haziran 1697).

BOA, A.DVNSMHM.d ,100MD/511, fi evahir-i CA [1]102 (19 Şubat- 1 Mart 1691).

BOA, A.DVNSMHM.d., 110MD/1435 fi evahir-i Ş 1109 (21 Şubat-3 Mart 1698).

BOA, A.DVNSMHM.d 110MD/ 1510 fi evasıt-ı N [1]109 (22 Mart-1 Nisan 1698).

BOA, A.DVNSMHM.d., 110MD / 1524, fi evahir-i N [1]109 (1-10 Nisan 1698).

BOA, A.DVNSMHM.d, 110MD/1684, fi evâsıt-ı L [1]109 (21-31 Nisan 1698).

BOA, A.DVNSMHM.d., 110MD/2567, fi evasıt-ı B [1]110 (12-22 Ocak 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d ,110MD/2800 fi evahir-i Ş [1]110 (21 Şubat- 2 Mart 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d.,110MD/ 2922, fi evahir-i N [1]110 (22 Mart- 1 Nisan 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d ,110MD/ 3033, Fi evail-i L [1]110 (2-12 Nisan 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d 110MD/3123 fi Evail-i ZA [1] 110 (1-10 Mayıs 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d 110MD/ 3142, fi evail-i ZA [1]110 (1-10 Mayıs 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d., 111 MD/19 Fi Evasıt-ı Z [1]110 (9-19 Haziran 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d., 111MD/54, fi evasıt-ı Z [1]110 (9-19 Haziran 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d, 111MD/ 64, fi evahir-i Z [1]110 (19-29 Haziran 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d., 111MD/512, fi evail-i Ca [1]111 (25 Ekim-3Kasım 1699).

BOA, A.DVNSMHM.d.,111MD/2199, fi evail-i S [1]113 (8 Temmuz-17 Temmuz 1701).

BOA, A.DVNSMHM.d , 111MD/2260, fi evahir-i S [1] 113 (27 Temmuz – 5 Ağustos 1701).

BOA, A.DVNSMHM.d 111MD/ 2285, fi Evahir-i RA [1]113 (25 Ağustos-4 Eylül 1701).

BOA, A.DVNSMHM.d, 137MD/ 474, fi evahir-i Z [1]142 (6-16 Temmuz 1730).

BOA, A.DVNSMHM.d, 137MD/ 477 fi evahir-i Z [1]142 (6-16 Temmuz 1730).

BOA. HAT. No: 665-32320, 1246 (1831).

BOA., MŞH.FTV., No: 1-92 1213 (1798).

BOA, MŞH. FTV No: 1-101, 1215 (1800).

2- KİTAPLAR VE SÜRELİ YAYINLAR KAYNAKÇASI

Adıgüzel, Adnan, Barış Çakan	:“Emeviler Döneminde Gayrimüslim İstihdamı”, İSTEM , S. 34, 2019, s. 329-351.
Adıyeke, Ayşe Nükhet, Nuri Adıyeke	: Osmanlı Dönemi Kısa Girit Tarihi , İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
Ahmet Refik	: Hicri On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100) , İstanbul, Devlet Matbaası, 1931.
Ahmet Refik	: Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200) , İstanbul, Enderun Kitabevi, 1988.
Ahmet Refik	: Türk İdaresinde Bulgaristan (973-1255) , 2. bs., İstanbul, Enderun Kitabevi, 1989.
Akdağ, Mustafa	: Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celali İsyanları , Ankara, Barış Yayın Dağıtım, 1999.
Akgündüz, Ahmed	: Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri-Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri , C. I, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, 1990
Akgündüz, Ahmed	: İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı Kamu Hukuku , C. I, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2011.
Akman, Mehmet	: “Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri”, İLAM

	Araştırma Dergisi , C. I, S. 2, Temmuz-Aralık 1996, s. 133-144.
Akyol, Ela	: “Pera’nın Üç Kilisesi ya da Galata’nın Eski Bir Camii”, Tarih ve Toplum , C. XXIX, S. 172, Nisan 1998, s. 23-33.
Altınay, A.Refik	: Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı , Haz. Abdullah Uysal, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1987.
Anagnostopulu, Athanasia	: “Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi”, 19. Yüzyıl İstanbul’unda Gayrimüslimler , Ed. Pinelopi Stathis, Çev. Foti Benlisoy, Stefo Benlisoy, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 1-35.
Armağan, Servet	: İslam Hukukunda Temel Hak ve Özgürlükler , 6. bs, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
Ayalon, Yaron	: Osmanlı İmparatorluğu’nda Doğal Afetler , Çev. Zeynep Rona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
Aydın, M. Âkif	: Türk Hukuk Tarihi , 9. bs., Beta Basım Yayın, İstanbul, 2012.
Aydın, M. Âkif	: Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet , İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
Arslan, Ahmed	: İslam Felsefesi Üzerine , 3. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
Baer, Marc David	: At Meydanı’nda Ölüm: 17. Yüzyıl İstanbul’unda Toplumsal Cinsiyet, Hoşgörü ve İhtida , Çev. Pınar

	Yanardağ, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.
Baer, Marc David	: IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih , Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayınları, 2010.
Baer, Marc David	: “The Great Fire of 1660 and Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul”, International Journal of Middle East Studies , C. XXXVI, No. 2, 2004, s. 159-181.
Bağdatlı, Özlem	: İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri , İstanbul, Dergah Yayınları, 2018.
Balta, Evangelia	: “Osmanlı Devleti'nde Rum Millet ve Ekonomik Gelişmişlikleri”, Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti , Ed. Azmi Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 229-248.
Bardakjian, Kevork	: “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople”, Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society , C. I The Central Lands, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 89-100.
Barkan, Ömer Lütfi	: XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin

	Hukukî ve Malî Esasları-Kanunlar , C. I, İstanbul, Burhaneddin Matbaası, 1943.
Belon, Pierre	: Pierre Belon Seyahatnamesi İstanbul ve Anadolu Gözlemleri (1546-1549) Antakya, Adana, Konya, Afyon, Kütahya, Bursa , Çev. Hazal Yalın, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2020.
Ben-Naeh, Yaron	: Sultanlar Diyarında Yahudiler 17. Yüzyılda Osmanlı Yahudi Toplumu , Çev. Nita Özkatalan, İstanbul, GOA Basım, 2009.
Beydilli, Kemal	: “Osmanlı Döneminde Kilise Siyasetinden Bir Kesit -II. Mahmud Devrinde Kilise Tamiri”, Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti , Ed. Azmi Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000 s. 255-266.
Bilmen, Ömer N.	: Hukuki İslamiye ve Istılahatı Kamusu , C. III-IV, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1976.
Bora, Siren	: Anadolu Yahudileri Ege’de Yahudi İzleri , İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2017.
Bosworth, C.E.	: “The Concept of Dhimma in Early Islam”, Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society , C. I, The Central Lands, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 37-54.

Bournotian, George A.	: Ermeni Tarihi- Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış , 2. bs., Çev. Ender Abadoğlu, Ohannes Kılıçdağı, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2016.
Bostancı, Ahmet	: Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri , İstanbul, Rağbet Yayınları, 2001.
Boykoy, Grigor, Machiel Kiel	:“Tatarpazarcığı”, DİA , C. XL, İstanbul, 2011, s. 170-170-172.
Bozkurt, Gülnihal	: Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914) , Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996.
Bozkurt, Gülnihal	: “Türk Hukuk Tarihinde Azınlıklar”, AÜHFD , 1993, C. XLIII, S. 1, s. 49-59.
Braude, Benjamin	: “Foundation Myths of the Millet System”, Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society , C. I The Central Lands, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 69-88
Braude, Benjamin, Bernard Lewis	:“Introduction”, Christians And Jews In The Ottoman Empire The Functioning Of A Plural Society , C. I, Ed. Benjamin Braude,Bernard Lewis,

	New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 1-36.
Breüning, Hans Jacob	: Breuning Seyahatnamesi- Doğu Ülkelerine Yolculuk İstanbul 1579 , çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2020.
Cin, Halil, Gül Akyılmaz	: Türk Hukuk Tarihi , 9. bs., Konya, Sayram Yayınları, 2017.
Clogg, Richard	: “The Greek Millet in the Ottoman Empire”, Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society , C. I The Central Lands, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 185-208.
Cohen, Amnon	: Jewis Life Under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century , Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1984.
Cohen, Mark R.	: Under Crescent and Cross the Jews in the Middle Ages , New Jersey, Princeton University Press, 2008.
Çatalcalı Ali Efendi	: Açıklamalı Osmanlı Fetvâları Fetâvâ-yı Ali Efendi , C. I, Haz. H. Necâti Demirtaş, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2014.
Çinaryılmaz, Naz Ecem, Bilge Ar	: “San Michele Church of Genoese Galata (Pera): Historic Records and Material Evidence on Its Chronology”, A Z ITU Journal of the Faculty of Architecture , C. XVII, S. 2, 2020, s. 15-29.

Davison, Roderic	: Osmanlı-Türk Tarihi 1774-1923- Batı Etkisi , Çev. Mehmet Moralı, İstanbul, ALFA Basım, 2016.
Debie, Muriel	: “Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities”, Christians and Others in the Umayyad State , Ed. Antoine Borrut, Fred M. Donner, Chicago, The University of Chicago, 2016, s. 53-71.
Doğan, Hatice	: Osmanlı Devleti’nde Hahambaşılık Müessesesi , İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2003.
Düzdağ, M. Ertuğrul	: Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı , 2. bs., İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983.
Düzenli, Pehlul	: Gayrimüslimlere Dair Fetvalar-Osmanlı Şeyhülislamlık Kurumu , İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
Dvornik, Francis	: Konsiller Tarihi İznik’ten II. Vatikan’a , 2. bs., Çev. Soeur Jean Marie O.P., Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2019.
Ebu Yusuf	: Kitabü’l-Haraç , Çev. Ali Özel, İstanbul, AlBaraka Yayınları, 2019.
Ekinci, Ekrem Buğra	: Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk , İstanbul, Arı, 2008.
Eldem, Edhem	: Mitler Gerçekler ve Yöntem Osmanlı Tarihinde Aklına Takılanlar , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2021.

Emecen, Feridun	: XVI. Asırda Manisa Kazâsı , 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
Ercan, Yavuz	: Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları , Ankara, Turhan Kitabevi, 2001.
Ercan, Yavuz	: Kudüs Ermeni Patrikhanesi , Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
Ercan, Yavuz	: “On Beş ve On Altıncı Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu’nda Müslüman Olmayan Toplulukların Sosyal, Hukuksal ve Ekonomik Durumu”, Toplu Eserler:2 Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar , Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 219-261.
Ercan, Yavuz	: “Fatih’in Kilise Politikası”, Toplu Eserler:2 Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar , Ankara, Turhan Kitabevi, 2007,s. 99-122.
Ercan, Yavuz	: “Osmanlı İmparatorluğu’nda Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi)”, Toplu Eserler-II Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar , Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 71-98.
Ercan, Yavuz	“Hristiyanlığın İlk Yüzyılları, Ekümenizm ve Osmanlı Devleti’ndeki Durum”, Toplu Eserler-II Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan

	Topluluklar , Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 123-146.
Ercan, Yavuz	: “Osmanlı İmparatorluğu’nda Müslüman Olmayan Toplulukların Giyim, Konut ve Davranış Hukuku”, Toplu Eserler:2 Rumlar ve Diğer Müslüman Olmayan Topluluklar , Ankara, Turhan Kitabevi, 2007, s. 263-276.
Erim, Nihat	: Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri , C. I, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1953.
Epstein, Mark A.	: The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries , Freiburg, Klaus Schwarz Verlag, 1980.
Epstein, Mark A.	: “The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society , C. I The Central Lands, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 101-116.
Evliya Çelebi	: Evliya Çelebi Seyahatnamesi , C. I, Haz. Mümin Çevik, İstanbul, Üçdal Neşriyat, t.y
Evliya Çelebi	: Evliya Çelebi Seyahatnamesi , C. VIII, Haz. Mümin Çevik, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1985.

Eyice, Semavi	: “Galata Hakkında İki Kitab ve Bu Münasebetle Bazı Notlar”, Tarih Dergisi , C. I, S. 1, 1949, s. 201-219.
Eyice, Semavi	: “İstanbul’da Kiliseden Çevrilmiş Cami ve Mescidler ve Bunların Restorasyonu, Vakıf Haftası Dergisi , S. 7, 1990, s. 279-291.
Eyice, Semavi	: “Arap Camii”, DİA , C. III, 1991, s. 326-327.
Eyice, Semavi	: “Arslanhane”, DİA , C. III, 1991, s. 403-404.
Eyice, Semavi	: “Ayasofya Camii”, DİA , C. IV, 1991, s. 221-222.
Eyice, Semavi	: Fatih Camii ve Külliyesi, DİA , C. XII, 1995, s. 244-249.
Fayda, Mustafa	: Hız. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler , 4. Bs., İstanbul, İFAV, 2019.
Fendoğlu, Hasan Tahsin	: Hukuk Tarihimizde Temel Haklar , Konya, Mimoza Yayınları, 1994.
Fodor, Pal	: “Osmanlılar ve Macaristan’da Hristiyan Tebaaları”, Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti , Ed. Azmi Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 187-199.
Gedikli, Fethi	: “Mehmed Seyyid Bey ve Hak Kavramı Üzerinden İslâm Hukuk Felsefesi ile Avrupa Hukuk Felsefesi Arasındaki Mukâyesesi”, İÜHFM , C. LXXII, S. 1, s. 107-132.

Gerber, Haim	: Crossing Border: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society , İstanbul, Isis Press, 2008.
Gerlach, Stephan	: Türkiye Günlüğü (1573-1576) , C. I, Çev. Türkis Noyan, Ed. Kemal Beydilli, 3. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017.
Gerlach, Stephan	: Türkiye Günlüğü (1577-1578) , C. II, Çev. Türkis Noyan, Ed. Kemal Beydilli, 3. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2019.
Goffman, Daniel	: “İzmir: from Village to colonial Port City”, The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul , Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 79-134.
Goffman, Daniel	: Osmanlı Dünyası ve Avrupa 1300-1700 , Çev. Ülkün Tansel, 4. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014.
Goodwin, Godfrey	: Yeniçeriler , Çev. Derin Türkömer, 3. Bs., İstanbul, Doğan Egmont Yayıncılık, 2008.
Göze, Ayferi	: Siyasal Düşünceler ve Yönetimler , 10. bs., Beta, 2005.
Gözler, Kemal	: İnsan Hakları Hukuku , 2. bs., Bursa, Ekin, 2018.
Gradeva, Rossitsa	: On Zimmis and Church Buildings: Four Cases From Rumeli”, War and Peace In Rumeli , İstanbul, The Isis Press, 2008, s. 179-213.
Gradeva, Rossitsa	: “Jews and Ottoman Authority in the Balkans: The Cases of Sofia, Vidin and Rusçuk, 15th-17th Centuries”, Rumeli

	Under The Ottomans 15th-18th Centuries: Institutions and Communities , İstanbul, The Isis Press, 2004, s. 225-285.
Gradeva, Rossitsa	: “Ottoman Policy Towards Church Buildings”, Rumeli Under The Ottomans 15th-18th Centuries: Institutions and Communities , İstanbul, Isis Press, 2004, s. 339-368.
Gradeva, Rossitsa	: “The Church in the Life of Sofia Citizens 15th to 18th Century”, Religion and Boundaries- Studies From the Balkans, Eastern Europe and Turkey , Ed. Galia Valtchinova, İstanbul, Isis Press, 2010, s. 47-79.
Greene, Molly	: Osmanlı Devleti ve Rumlar (1453-1768) , Çev. Zeynep Rona, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2018.
Griffith, Sidney H.	: “The Mansur Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times”, Christians and Others in the Umayyad State , Ed. Antoine Borrut, Fred M. Donner, Chicago, The University of Chicago, 2016, s. 29-52.
Güleryüz, Naim A.	: Trakya ve Anadolu’da Yahudi Yerleşim Yerleri , C. I-II, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2018.

Güllü, Ramazan Erhan	: Türkiye’de Gayrimüslimlerin Yönetimi-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e , İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2018.
Hacak, Hasan	: “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi”, Yayımlanmamış Doktora Tezi , Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
Hacker, Joseph	: “Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century”, Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society , C. I The Central Lands, Ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, New York, Holmes&Meier Publishers, 1982, s. 117-126.
Hadduri, Macid:	: İslam’da Adalet Kavramı , Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Yöneliş, 1991.
Hadduri, Macid	: İslam Hukukunda Savaş ve Barış , Çev. Fethi Gedikli, İstanbul, Yöneliş, 1999.
Hamidullah, Muhammed	: İslamda Devlet İdaresi , Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1963.
Hamidullah, Muhammed	: El-Vesâiku’s-siyasiyye Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari

	Belgeleri , Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, t.y.
Hatemi, Hüseyin	: İslam Hukuku Dersleri , 3. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1999.
Heyd, Uriel	: “The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century”, Oriens , C. VI, No. 2, 1953, s. 299-314.
Heyd, Uriel	: Studies in Old Ottoman Criminal Law , Oxford, Clarendon Press, 1973.
İbn-i Abidin	: Reddül-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar , C. VIII, Çev. Ahmed Davudoğlu, İstanbul, Şamil Yayınevi, 1983.
İbrahim Halebî	: İslam Fıkhi Yeni Mülteka Tercümesi , Çev. Hüsameddin Vanlıoğlu, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2007.
İnalcık, Halil	: “Türk İslam Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği”, Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet , 9. bs., İstanbul, Kronik Kitap, 2019, s. 31-46.
İnalcık, Halil	: “Şikayet Hakkı: ‘Arz-i hal ve ‘Arz-i Mahzar’lar”, Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet , 9. bs., İstanbul, Kronik Kitap, 2019, s. 61-92.
İnalcık, Halil	: “İstanbul’un Türk-İslâm Şehri Olarak Yeniden İnşası”, İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihten Sonra İstanbul’un Yeniden İnşası Bilad-ı Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar , İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 123-132.

İnalcık, Halil	: “1455 İstanbul Tahrîri’nde Müslüman Mahalleler”, İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihten Sonra İstanbul’un Yeniden İnşası Bilad-ı Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar , İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 225-227.
İnalcık, Halil	: “1455 Yılı İstanbul ve Galata Tahriri”, İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihten Sonra İstanbul’un Yeniden İnşası Bilad-ı Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar , İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 3-10.
İnalcık, Halil	: “Ottoman-Galata”, İstanbul Tarihi Araştırmaları-Fetihten Sonra İstanbul’un Yeniden İnşası Bilâd-i Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar , İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 285-402.
İnalcık, Halil	: “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukukve Fatih Sultan Mehmed’in Kanunları”, Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-V , İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, s. 195-220.
İnciciyan, P.Ğ.	: XVIII. Asırda İstanbul , Çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul, Baha Matbaası, 1976.

James, Emmanuel E.	: “Kitab-ı Mukaddes’e Göre Cemaat ve Bu Cemaatin Hayatında Kilisenin Yeri”, Çev. Ahmet Güç, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. IV, S. 4, 1992, s. 311-317.
Kaboğlu, İbrahim Ö.	: Özgürlükler Hukuku , 6. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2002.
Kaçan, Meryem	: “XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı-Venedik Ahidnâmeleri”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi , Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
Kalıpçı, Mahmud Esad	: “Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Müsadere Kurumu” Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi , İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
Kapani, Münici	: Kamu Hürriyetleri , 6. bs., Ankara, AÜHF Yayınları, 1981.
Kara, İsmail	: “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik”, Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti , Ed. Azmi Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 307-347.
Kara, İsmail	: İslâmcıların Siyasi Görüşleri-2 Hürriyet Müsavat Uhuvvet , 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2020.
Karaca, Zafer	: İstanbul’da Tanzimat Öncesi Rum Ortodoks Kiliseleri , 2. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Karaman, Hayreddin	: Anahatlarıyla İslâm Hukuku-1 , İstanbul, Ensar Neşriyat, 1984.
Karaman, Hayreddin	: Mukayeseli İslam Hukuku , C. III, 9. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.
Kenanoğlu, M. Macit	: Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek , 4. Bs., İstanbul, Klasik, 2017.
Kesler, Mehmet Fatih	: Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar , 8. bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
Kiel, Machiel	: “Notes on the History of the Some Turkish Monuments in Thessaloniki their Founders”, Studies on the Ottoman Architecture of Balkans , Hampshire/Vermont Variorum, 1990, s. 123-156.
Kiel, Machiel	: Bulgaristan'da Osmanlı Dönemi Kentsel Gelişimi ve Mimari Anıtlar , Çev. İlknur Kolay, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2000.
Koçu, Reşat Ekrem	: Yeniçeriler , 2. bs., İstanbul, Doğan Kitapçılık, 2004.
Kotzageorgis, Phokion	: “Christians and Muslims in an Ottoman City: The Formation of the Society of Early Ottoman Thessaloniki”, Etudes Balkaniques , C. LIV, S. 3, 2018, s. 423-455.
Koyuncu, Aşkın	: “Osmanlı Devleti'nde Kilise ve Havra Politikasına Yeni Bir Bakış: Çanakkale Örneği”, Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı , S. 16, Bahar 2014, s. 35-88.

Koyuncu, Nuran	: Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan HürriyetleriBağlamında Mâbedlerinin Hukuki Statüsü , Ankara, Adalet Yayınevi, 2014.
Köksal, Asım Cüneyd	: Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye , 3.bs., İstanbul, Klasik 2020.
Kömürciyan, Eremya Çelebi	: İstanbul Tarihi- XVII. Asırda İstanbul , 2. bs., Çev. Hrand D. Andreasyan, Haz. Kevork Pamukciyan, İstanbul, Eren Yayıncılık,1988.
Kritovulos	: Kritovulos Tarihi (1451-1467) , Çev. Ari Çokona, 3. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
Kurdakul, Necdet	: Osmanlı Devleti'nde Ticaret Antlaşmaları ve Kapitülasyonlar , İstanbul, Döler Neşriyat, 1981.
Lefebvre, Henri	: Mekanın Üretimi , Çev. Işık Ergüden, 6. bs., İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020.
Levy-Rubin, Milka	: Non-Muslims in the Early Islamic Empire-From Surrender to Coexistence , New York, Cambridge University Press, 2011.
Lewis, Bernard	: İslam Dünyasında Yahudiler , Çev. Belgin Çınar, Ankara, Akılçelen Kitaplar, 2018.
Marmara, Rinaldo	: Osmanlı Başkentinde Bir Levanten Semti Galata-Pera , İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Masters, Bruce	: “Değişen Bir Dünyada Hıristiyanlar”, Türkiye Tarihi Geç Osmanlı İmparatorluğu (1603-1689) , C. III, Ed. Suraiya Faroqhi, Çev. Fethi Aytuna, 2. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016, s. 229-251.
Maverdi	: El-Ahkamu’s-Sultaniyye , Çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2018.
Maverdi	: Yönetimin Esasları , 4. bs., Çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2019.
Molla Hüsrev	: Kaynaklarıyla Büyük İslam Fıkhı Gürer ve Dürer Tercümesi , Çev. Arif Erken, Haz. Ahmet Davutoğlu, C. II, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979.
Osmanağaoğlu, Cihan	: “Klasik Dönemi Bağlamında Osmanlı Devleti’nin Örfi Hukukuna İlişkin Genel Bir Değerlendirme”, Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi , S. 2, 2007, s. 75-131.
Osmanağaoğlu, Cihan	: 1862 Rum Patriği Nizamı Çerçevesinde Fener Rum-Ortodoks Patrikhanesi , İstanbul, On İki Levha Yayınları, 2010.
Öntuğ, Mustafa Murat	: “Balıkesir’deki Ermeni Kilisesi ve Mektep Açma Faaliyetleri”, OTAM , S. 19, 2006, s. 343-364.
Özcan, Abdülkadir	: “Devşirme”, DİA , 1994, C. IX, 1994, s. 254-257.
Özdemir, Mehmet	: “Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin

	Endülüs’deki Uygulamaları”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. XXXIII, S. 1, 1994, s. 203-238.
Özel, Ahmed	: İslam Hukukunda Ülke Kavramı , 2. bs., İstanbul, Marifet Yayınları, 1984.
Özil, Ayşe	: Anadolu Rumları Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde Millet Sistemini Yeniden Düşünmek , Çev. Ali Özdamar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016.
Pantazopoulos, N.J.	: Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule , Thessaloniki, Institute For Balkan Studies, 1967.
Polonyalı Simeon	: Polonyalı bir Seyyahın Gözünden 16. Asır Türkiye , Çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul, Köprü Kitap, 2016.
Rozen, Minna	: “Osmanlı Yahudileri”, Türkiye Tarihi Geç Osmanlı İmparatorluğu (1603-1689) , C. III, Ed. Suraiya Faroqhi, Çev. Fethi Aytuna, 2. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016, s. 311-328.
Rozen, Minna	: İstanbul Yahudi Cemaati’nin Tarihi (1453-1566) , Çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
Seidler, G.L.	: Doğu’da Siyasal Düşünce: Doğu Dünyasının Ortaya Çıkışı , Çev. Mete

	Tuncay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.
Serahsi	: Mebsut , C. X, Ed. Mustafa Cevat Akşit, İstanbul, Gümüşev Yayıncılık, 2015.
Shaw, Stanford J.	: Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler , Çev. Meriç Sobutay, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008.
Sirry, Mun’im	: “The public role of Dhimmis during Abbasid Times”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies , University of London, , C. LXXIV, No. 2, 2011 s. 187-204.
Soykan, T. Tankut	: Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimler , İstanbul, Ütopya Kitabevi, 2000.
Söylemez, Mahfuz	“İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , S. 22, 2010, s. 99-124.
Şentürk, Recep	: İnsan Hakları ve İslam , İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.
Tavernier, Jean Baptiste	: Tavernier Seyahatnamesi , 3. bs. Çev. Teoman Tunçdoğan, Ed. Stefanos Yerasimos, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017.
Thevenot, Jean	: Thevenot Seyahatnamesi , 2. bs., Çev. Ali Berktaş, Ed. Stefanos Yerasimos, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014.

Tritton, A.S.	: The Caliphs And Their Non-Muslim Subjects- A Critical Study of the Covenant of Umar , London, Oxford University Press, 1930.
Tuğluca, Murat	: Osmanlı Devlet-Toplum İlişkisinde Şikayet Mekanizması ve İşleyiş Biçimi , 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
Tuğlacı, Pars	: İstanbul Ermeni Kiliseleri , İstanbul, Pars Yayın, 1991.
Türkoğlu, İnci	: “Yahudi Geleneğinde Tapınak”, Toplumsal Tarih , S. 110, Şubat 2003, s. 20-23.
Türkoğlu, İnci	: “Yahudi Geleneğinde Sinagog”, Toplumsal Tarih , S. 112, Mart 2003, s. 10-17.
Türkezade Hafız Mehmed Ziyaeddin Efendi	: Osmanlı Hukuk Sözlüğü: Mükemmel İstilahât-ı Kavânin Yâhut Mâlûmat-ı Kanûniye Hülâsası , Haz. Fethi Gedikli, İbrahim Enes Onat, İstanbul, On İki Levha Yayınları, 2021.
Uygun, Oktay	: Devlet Teorisi , 5. bs. İstanbul, On İki Levha Yayınları, 2019.
Uygun, Oktay	: Hukuk Teorileri , İstanbul, On İki Levha Yayınları, 2017.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı	: Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları-I Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı , 3. Bs, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
Üçok, Çoşkun, Ahmet Mumcu, Gülnihal Bozkurt	: Türk Hukuk Tarihi , 20. bs. Ankara, Turhan Kitabevi, 2018, s. 195

Vaglieri, Laura Veccia	:“Patriarchal and Umayyad Caliphate”, The Cambridge History of Islam- C. IA (The Central Islamic Lands From Pre-Islamic Times to the First World War) , Ed. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 57-103.
Yıldız, Kenan	: 1660 Yangını ve Etkileri- Vakıflar, Toplum ve Ekonomi , Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.
Yıldız, Kenan	: “Bitmeyen Bir İskân Tartışması: Galata’da Yeni Valide ve Arap Camileri Etrafında Katolik-Müslüman Çekişmesi (1693-1713)”, Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi , S. 34, 2020, s. 93-117.
Yılmaz, Hüseyin	: Kur’an’ın Işığında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri , İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1997.
Zeren, Mine Tanaç	: İzmir’de Sefarad Mimarisi ve Sinagogları , İstanbul, Yalın Yayıncılık, 2010.
Zeydan, Abdülkerim	: İslam Hukukuna Giriş , 2. bs Çev. Ali Şafak, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1985.

