

PAPER DETAILS

TITLE: Mahalle ve camii: Osmanli Imparatorlugu'nda mahalle tipleri hakkında Trabzon üzerinden bir degerlendirme

AUTHORS: Turan AÇIK

PAGES: 1-39

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/113934>

Mahalle ve Camii: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mahalle Tipleri Hakkında Trabzon Üzerinden Bir Değerlendirme*

Neighborhood and the Mosque: An Evaluation of Different Types of Neighborhood in the Ottoman Empire Through Trebizond Sample

Turan Açık**

Özet

Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel döneminde Müslüman mahallesinin konu edinildiği bu makalede, öncelikle mahalle ve gelenek ilişkisi irdelenmiştir. Bunun için “temeddün” kavramı belirlenmiş ve bu kavram ekseninde Osmanlıların “medeniyet perspektifi” ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle mahalle ve cami arasındaki ilişki anlamlandırılmak istenmiştir. Sonra, mahalle ve cami arasındaki ilişkinin sorunlu olduğuna dair son zamanlarda ortaya çıkan görüşlerden hareketle şer'îye sicillerinin bu konuyu açıklığa kavuşturmadaki kaynak değeri tartışılmıştır. Bu bağlamda geleneksel mekân algısının insan odaklı yapısı uyarınca imam ve mahalle ilişkisi üzerinden imam-mahalle-cami arasındaki bağlantı noktaları yakalanmaya çalışılmıştır. Mahallenin fikhî bir birim olduğunun iddia edildiği bu makalede, son olarak, cami eksen kabul edilerek mahalle tipleri belirlenmiştir. Camii olan ve olmayan mahalleler şeklinde beliren tiplerin, Osmanlı mahallesi çalışmalarını anakronik tespitlerden kurtaracağı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, mahalle, temeddün, fıkıh, Trabzon

* Doktora tezimizde (Turan Açık, *Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Siyaset*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Trabzon, 2012) bulunan “Mahalle ve Cami İlişkisi: Cemaat ve Meşruiyet” başlıklı bölümün temel alındığı bu makale, tezimiz üzerinde çalışırken tam anlamıyla fark edemediğimiz *mahalle tipleri* konusunu işlememiz gerektiği kanaati üzerine yazılmıştır. Dolayısıyla tezimizde bulunmayan böyle bir önerinin mahalle konusunda yapılacak çalışmalara yardımcı olabileceği düşüncesi, bu makalenin yazılmasının temel nedenidir. Makalenin başlığındaki “tip” kavramı, Max Weber'in “ideal tip”lerinden mülhem kullanılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
e-mail: turan.acik@amasya.edu.tr

Abstract

In this article, investigating the Muslim Ottoman neighborhood during the traditional period of the Ottoman Empire, the relationship between neighborhood and tradition was first examined. To achieve this, the concept of “tamaddun” was determined in order to reveal the Ottomans’ perspective of civilization in this context. Our aim was to define the relationship between the neighborhood and the mosque. Then, considering the recently emerged remarks that the relationship between the neighborhood and the mosque had become troubled, the value of the Shari’a court records as a source, in clarifying this issue, was discussed. In this context, the vertices between the imam, the neighborhood and the mosque were tried to be captured through the neighborhood-imam relationship, in accordance with the human-oriented structure of the traditional perception of space. In this article, the neighborhood was claimed to be a unit of fiqh(a juridical unit). Finally, the types of neighborhood were determined depending on the presence of a mosque. By creating neighborhood types with and without a mosque, anachronistic determinations will probably be prevented in the studies on Ottoman neighborhoods.

Keywords: Ottoman, neighborhood, tamaddun, fiqh, Trebizond

Giriş: Mahalle ve Gelenek İlişkisi

Mahallenin gelenekle¹ olan sıkı bağlantısı, onun, modern sosyal değişimin tahlilinde araştırmacılar tarafından önemli bir birim olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Şerif Mardin, “*Osmanlı İmparatorluğu’nda topluluğun en küçük faal birimi*” olarak nitelendirdiği mahalleyi, cemaatin kolektif baskısından kurtarılan bireyin, Cumhuriyet döneminde dâhil olduğu bir başka yer olan “*okul muhiti*” ile karşılaştırmaktadır. Ona göre:

*Çoğu zaman bir dereceye kadar keyfi olarak çizilen sınırlarıyla birlikte, mahalle, idarî bir birimden daha fazla bir şeydir; o kâilhanbeylerinin ve sadık köpeklerinin koruduğu sınırlarıyla kesif bir gemeinschaft’tır ve sıradan bir Osmanlı vatandaşının normal ömrünün çoğunu içinde biçimlendirdiği bir çevredir.*²

Böylece mahallenin geleneğin tam ortasında yer alan bu konumu, Osmanlı toplumunun geleneksel kodlarını ortaya koymakta, onu, vazgeçilmez bir yapı olarak karşımıza çıkarmaktadır. Yine son zamanlarda “*mahalle baskısı*” kavramı ekseninde dönen tartışmalar, gelenek ve mahalle arasındaki ilişkileri tekrar gündeme getirmiş ve bu bağlamda, aslında, modern anlamı ile siyasi bir içerik taşımayan mahalle, siyasi bir zemine taşınarak rejim tartışmalarının ortasında yer

¹ Gelenekten kastımız çok kısaca, insanı birey olarak kabul eden modern algının aksine, onu bir toplumsal yapı içinde anlamlandıran düşünüş biçimidir.

² Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 70.

almıştır.³ Dolayısıyla mahallenin gerek tarihsel bir oluş olarak gerekse aktüel bir tartışma alanı olarak işgal ettiği bu merkezî konum, onun, öncelikli olarak tarihsel bağlamını ortaya koymayı gerektirmektedir. Bu şekilde tartışmalarda referans alınan noktaların sıhhati temin edilebilecek ve böylece daha sağlam bir zeminde hareket etme kabiliyeti edinilecektir.

Biz, çalışmamızda mahalle ve cami arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya gayret edeceğiz. Yine, incelediğimiz dönem itibarıyla bir eyalet merkezi olan ve geleneksel Osmanlı şehrinin hususiyetlerini ortaya koymakta önemli bir temel sağlayan Trabzon üzerinden Osmanlı'da mahalle tiplerine dair bir öneri getirmeye çalışacağız.⁴ Bunun için ise öncelikle geleneği anlamamızı ve bunun

³ Bu durumun bir kısım akademik yazılarda da zikredilmesi meselenin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Işık Tamdoğan-Abel, geleneksel Osmanlı mahallesinin “kolektif kimliği”nin günümüzde bazı yansımalarının olduğunu (bunu “mahalle baskısı” kavramı ekseninde ifade ediyor) ve bugün mahallenin bu geleneksel dokusunun tekrar gündeme gelmeye başladığını söylüyor. Işık Tamdoğan-Abel, “Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye’sine ‘Bizim Mahalle’”, www.os-ar.com, 23.11.2005, s. 1-7. Ahmet Turan Alkan da “şehir” ve “kent”, “mahalle” ve “semt” arasında yaptığı ayrım, geleneksel mahalleyi yeni zamanlara taşımakta gösterilen muhayyile eksikliğinin, semtin bireyi yalnızlaştırmasına giden yolu açtığını ifade ediyor. Ahmet Turan Alkan, “Mahalle”, *İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler*, Cilt 2, Ed. Vecdi Akyüz, İlke Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 291-293. Ayrıca, bir araştırmacı, 20 sene sonra tezini tekrar yayınlamasının nedeni olarak “yakın zamanda politik alanda da tartışma odağı haline gelen ‘mahalle baskısı’ kavramının tarihsel-toplumsal gerçeklik zemininde henüz çözümlenemeyen, açılımlarını üretemeyen hali”ni göstermektedir. Adalet Bayramoğlu Alada, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 11.

⁴ Bunun için 17. yüzyılın ilk yarısına ait Trabzon şer’iye sicillerinden faydalanılacaktır. Bu nedenle öncelikle kullanılan şer’iye sicilleri hakkında birtakım açıklamalar yapmak gerekmektedir. Buna göre ilk sicilimiz olan 1820-6 nolu sicil evâhir-i Rebiyyü’l-evvel 1026-evâil-i Safer 1033 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Fakat sicilin 71. varaktan sonrası defterlerin tasnifini yapan el tarafından tekrar 1’den başlanarak rakamlandırılmıştır ki bu bölümde bulunan kayıtlar evâhir-i Cemâziyye’l-evvel 1006-22 Zi’l-hicce 1007 tarihleri arasında kapsamaktadır. Dolayısıyla aradaki farkı anlayan tasnifçi haklı olarak böyle bir rakamlandırmaya gitmiştir. Bununla birlikte defterin genel numarası 1820-6 olduğu için referans verilirken tekrardan birden başlanması nedeniyle farklı kayıtlar aynı rakam ile gösterileceğinden biz bu ikinci ve tarih bakımından önceki bölümü 1820 nolu sicil olarak tekrardan tasnif edeceğiz. Üçüncü sicilimiz 1821 nolu sicildir. 7 Rebiyyü’l-evvel 1027-evâsıt-ı Zi’l-kade 1028 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Dördüncü sicilin numarası da 1821’dir. Evâil-i Cemâziyye’l-ahir 1027-19 Cemâziyye’l-ahir 1030 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Bir önceki 1821 nolu sicil ile referans verirken karışıklığa sebep olacağı için bu sicil mikrofilm numarası 4 olarak verildiği için tarafımızdan 1821-4 nolu sicil olarak isimlendirilmiştir. Beşinci sicil 1822 nolu sicildir. Evâil-i Muharrem 1031-gurre-i Muharrem 1032 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Bu sicil, referans verilirken 1822 nolu sicil olarak gösterilmiştir. Altıncı sicil 1823 numaralıdır. 23 Rebiyyü’l-evvel 1033-evâsıt-ı Rebiyyü’l-ahir 1035 tarihleri arasında kapsayan 44. varığa kadar olan kısımdan sonra sicilleri tasnif

içerisinde mahalleyi ve camii konumlandırmanızı sağlayacak bir kavram belirleyerek işe başlayacağız.

Alman tarihçi/felsefeci Reinhart Koselleck, kavramları ve kavramların dilsel tarihlerini araştırmanın, tarihi kavramanın asgari koşulu olduğunu söylemektedir.⁵ Ona göre kavramlar, hem “*gösterge*” (indikator) hem de “*etmen/faktör*”dürler. Yani kavramların her biri bir yandan tüm karmaşıklığı ve çok-katmanlılığıyla tarihi “*yansıtırken*”, diğer yandan da (özellikle kültürel) tarihe dolaysız müdahale etmekte, onu etkilemekte veya en azından algılanmasında birinci derecede rol oynamaktadır.⁶ Yerinde bulduğumuz bu tespit üzerinden biz de geleneğin tam ortasında yer aldığını düşündüğümüz *temeddün* kavramını mahalleyi ve camii anlamlandırmak için kullanarak cami ve bağlamını ortaya koymayı deneyeceğiz.

Geleneksel Osmanlı Toplumunun Organizasyonu ve “Temeddün” Kavramı

Kabaca “*şehir dizmek*” anlamına gelen temeddün,⁷ Eflatun’un, *Devlet*’in ikinci kitabında Sokrates’in ağzından söylediği insanların tek başına yaşamayacakları “*gerçeğ*”⁸ ve Aristo’nun “*zoon politikon*”⁹ dediği; Tursun Bey’de “*müdenî bi’t-tab*”,¹⁰ Kınalızâde Ali Çelebi’de “*medenîyyün bi’t-tab*”¹¹ şeklinde

eden el, tekrar birinci varak olarak bir numaralandırmaya gitmiştir. Evâsıt-ı Şevvâl 1034-evâsıt-ı Zîl-kade 1034 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva eden bu bölüm, 1823-1 olarak bizim tarafımızdan isimlendirilmiş ve ayrı bir sicil olarak değerlendirilmiştir. Sekizinci sicil 1824 numaralıdır. 3 Rebiyyü’l-evvel 1038-evâsıt-ı Cemâziyye’l-ahir 1042 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Dokuzuncu sicil 1825 numaralıdır. Evâhir-i Rebiyyü’l-ahir 1037-evâsıt-ı Cemâziyye’l-ahir 1038 arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Onuncu sicil 1826 numaralıdır. Evâsıt-ı Şa’bân 1038-evâhir-i Safer 1039 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Onbirinci sicil 1827 numaralıdır. Evâhir-i Receb 1039-evâil-i Şa’bân 1041 tarihleri arasını kapsamaktadır. Onikinci sicil 1828 numaralıdır. Evâsıt-ı Safer 1041-evâhir-i Ramazân 1045 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Onüçüncü sicil 1829 numaralıdır. Evâhir-i Cemâziyye’l-evvel 1046-selh-i Zîl-hicce 1052 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Ondördüncü sicil 1830 numaralıdır. 28 Safer 1053-evâsıt-ı Receb 1054 tarihleri arasını kapsamaktadır. Onbeşinci sicil ise 1831 numaralı olup evâil-i Receb 1058-evâhir-i Muharrem 1061 tarihleri arasındaki kayıtları havidir.

⁵ Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatik Üzerine Araştırmalar*, Çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 9-10.

⁶ Bülent Bilmez, “*Begriffsgeschichte*’nin Babası Reinhart Koselleck (1923-2006) ve Tarih Biliminde Yenilik Arayışları”, *Tarih ve Toplum*, Sayı 4, İstanbul 2006, s. 23.

⁷ Temeddün, medine kelimesinin de kökü olan مَدَن’in tefe’ül kalıbındaki halidir.

⁸ Eflatun, *Devlet*, Çev. Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 67.

⁹ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010, s. 9.

¹⁰ Tursun Bey, *Târîh-i Ebü’l-Feth*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1977, s. 12.

karşımıza çıkan öncülden kaynağını almaktadır. Temeddün, “Osmanlı kültürünün aynası” olarak nitelendirilen¹² Kınalızâde Ali Çelebi’nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinin “*Tedbîr-i Müdün ve Zabt-ı Memâlik ve Kavâ'id-i Şâhî ve Nevâmîs-i İlâhî Beyanındadır...*” başlıklı 6. babında, “*Fast-ı Evvel İnsânın Temeddüne İhtiyacı ve Bu Fennin Şerefi Beyanındadır*” bölümünde karşımıza çıkmaktadır.

Temeddünün başlangıç noktası, tek başına yaşaması mümkün olmayan insanın, ihtiyaçlarını karşılamak için başka insanlara ihtiyaç duyması “gerçeği”dir.¹³ Onun için insanların birlikte yaşaması gerekmektedir. Bu birlikte yaşama zorunluluğundan ise bir kısım toplumsallaşma biçimleri meydana gelmektedir. Şehre doğru giden toplumsallaşmanın “fenn”i olarak temeddün, geleneksel dünyada ortak bir çıkış noktası olarak toplumsal organizasyonda gözetilen en mühim husus olmuştur.¹⁴ Çıkış noktası insanın medenî tabiatlı oluşu ve dolayısıyla bu tabiatın ortaya çıkacak olan toplumsallaşmaların nizâm içerisinde bulunabilmeleri için gerekli olan tedbirleri ortaya koyan bir “fenn” olduğu anlaşılan temeddün, geleneksel düşünme biçiminin en önemli kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵ Nitekim İbn Haldun da umran ilmini temeddün üzerine bina ettiğini söyleyerek bu durumu teyid etmektedir. Eserinde “*umran ve temeddünün ahvâlini ve insanî ictimada görülen ve bu ictimaa ait olan avârız-ı zatiyyeyi (sosyal hadiselerin kanunlarını) şerhettim*” demektedir.¹⁶ Yine,

... insanî ictimâ zarurîdir. Filozoflar bu hususu ‘insan, tabiatı icabı medenîdir’ sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemânın ıstılahında bu ictimâa medeniyet (medine) adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir.¹⁷

¹¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 433.

¹² Bedri Gencer, “Osmanlı İslâm Yorumu”, *Doğu Batı, Osmanlılar IV*, Sayı 54, Ankara 2010, s. 88.

¹³ Mâverdi bu hususu Nisa Suresi’nin 28. ayeti ile delillendirmektedir: “İnsan zayıf olarak yaratılmıştır”. İmam Mâverdi, *Edeb’ü'd-Dünya ve'd-Din*, Çev. Ali Akın, Temel Neşriyat, İstanbul 1998, s. 191.

¹⁴ Yardımlaşma zaruriyeti ve temeddün arasındaki ilişki için bkz. Kınalızâde, s. 405-418.

¹⁵ Kâtip Çelebi de, temeddün hakkında şunları söylemektedir: “İmdi gerekdir ki ehl-i basiret muktezâ-yı hikmet-i temeddün ve ictimâ’ ki levâzım-ı beşerîyyedendir ma’lûm idinüb esnâf-ı halk taksimine ve her bir kısmın hâl ve şânına vâkıf olalar bir şehir halkı esnâfına her bir sınıfın örf ve resmine vukûfdan sonra bütün rub’-ı meskûn-ı mekânın dahi esnâf ve ahvâline ilm-i icmâli tahsiline sa’y ideler ba’d-e’l-husûl sırr-ı hikmet-i temeddün tedriciyle münkesif olub giderek bilinür ki ...” Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hakke Fî İhtiyârî’l-Ehakk*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008, s. 285 (Kâtip Çelebi’nin kendi el yazısıyla hazırladığı nüshayı esas alan *Mecmua-yı Ulûmun* tıpkıbasımı).

¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt I, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 161. (Bundan sonra İbn Haldun).

¹⁷ İbn Haldun, C. I, s. 213.

diyerek temeddün ile umran arasındaki bağlantıyı açıkça ifade etmiştir. Umranı temellendirirken meseleye temeddünün çıkış noktası olan insan nevinin devamı için zaruri olan yeme-içme ve savunma konularındaki yardımlaşma gerekliliği ile başlaması da bunun en iyi delilidir.¹⁸

Temeddünün en özlü ve Osmanlı bağlamındaki ifadesini ise Tursun Bey'de bulmak mümkündür. Hükümdarın gerekliliğini açıkladığı satırlarda Tursun Bey,

*Ve bu nev'-i şerîf, bunca kemâlât ile, Fâ'il-i muhtâr ihtiyârıyla müdenî bi't-tâb' vâkı' olmuştur; ya'ni emr-i intî'âşında ve ahkâm-ı ma'âşında ictimâ'î -ki ana temeddün dirler ki, örfümüzçe ana şehr ve köy ve oba dinilir-.*¹⁹

demekte ve insan kelimesinin kökünün de “ün”den geldiğini söylemektedir.²⁰ Böylece insanın yardımlaşmaya, dolayısıyla temeddüne olan ihtiyacını belirtmektedir. Bu ihtiyacın nihai safhası olarak da hükümdarın gerekliliğine işaret etmektedir.

Burada Tursun Bey'in Osmanlı örfünde temeddüne şehir ve köy ve oba denilmesinden ne kastettiğini iki şekilde yorumlamak mümkündür. Buna göre, ilk olarak Osmanlı yönetiminin hâkim olduğu alanlar olarak zikredilmiş olması muhtemeldir. Yani şehir, köy ve oba ayrı ayrı hükümdarın iktidarının cari olduğu yerlerdir. Dolayısıyla hepsi de ayrı ayrı temeddünün görünür olduğu mekânlardır.²¹ Bunun yanında şehir, köy ve obadan meydana gelen idari birim kastediliyor olabilir. Bu ise Osmanlı İmparatorluğu'nda kaza olarak bilinen idari birimdir. Bizce bu zikrettiğimiz iki hususu bir arada düşünmek de mümkündür. Nitekim temeddünün kelime olarak sürece vurgu yapan semantiği, sosyalleşmenin olduğu her birimin bu başlık altında değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bunun sınırları ise insanoğlunun sosyalleşebileceği had safha olan cihanın tümü olarak düşünülebilir. Bu durumu konunun asıl “üstadî” olarak niteleyebileceğimiz Fârâbî'de açıkça görmek mümkündür.

Fârâbî, insanların bir araya gelmeleri neticesinde bazıları mükemmel, bazıları eksik ve kusurlu toplumlar meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre,

¹⁸ Bkz. İbn Haldun, C. I, s. 213-214.

¹⁹ Tursun Bey, s. 12.

²⁰ Kınalızâde ve İbn Miskeveyh de “insan” kelimesinin “ün”ten türediğini belirtmektedirler. Kınalızâde, s. 433; İbn Miskeveyh için bkz. Hümeýra Karagözoğlu, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları”, *Dünya Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 14, Sayı 27, İstanbul 2009/2, s. 113.

²¹ İbn Haldun da umranın, bedevî olanı ve hadarî olanı olduğunu söylemektedir. Bedevî olanı ovalarda, yaylalarda, hayvanların otlatılmasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde; hadarî olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunmaktadır. Burada bulunmalarının sebebi ise korunmak, savunmak ve barınmaktır. İbn Haldun, C. I, s. 209.

Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, oturulabilir dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesidir. Orta toplum, oturulabilir dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya gelmesidir. Küçük toplum herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesidir. Bir köy halkının, mahalle halkının, bir sokakta oturanların, nihayet bir ev halkının bir araya gelmesi -ki bu sonuncu en küçük birliktir- kusurlu, eksik bir toplumu meydana getirir.

Görülebileceği üzere Fârâbî, bütün dünyanın hâkimiyetinden, yani dünyanın tamamının bir arada yaşadığı bir sistemden, en küçük topluluk biçimi olan aileye kadar bir hiyerarşi kurmuştur. Burada Fârâbî'nin açık bir şekilde temeddünün farklı versiyonlarını sıraladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla temeddünün nihai ve ideal safhasının bütün bir cihanın birlikteliği olduğu anlaşılmaktadır. Küçük olmaları nedeniyle kusurlu olan aile, köy ve *mahalle* gibi temeddün çeşitleri, merkezî birim olan şehre yardımcı niteliktedirler. Onlardaki birliktelik de temeddünün bir çeşididir, fakat Fârâbî'nin söylediği gibi en ideal mükemmelliğe öncelikle ancak şehirde ulaşılabilir. ²²

Tabii buradaki şehir, köy ve oba/mahalle coğrafi birer mekân olmaktan öte anlamlar taşımaktadırlar. Bu manayı ise Nasîreddin Tusî'de bulabilmekteyiz:

Şimdi, mademki türün varlığı karşılıklı yardım olmaksızın var olmuyor ve (mâdem ki) karşılıklı yardım da toplanma olmaksızın imkânsız olmaktadır, o halde insan türü doğası itibarıyla toplanmaya muhtaçtır. (...) toplanmanın bu türüne toplumsallaşma (temeddün) denilir. 'Temeddün' (toplumsallaşma terimi) 'medine' (şehir) (sözün)den türemiştir, şehir çeşitli meslek ve sanatlarla geçinmenin sebebi olan yardımlaşmayı sürdüren bireylerin bir araya gelme yeridir. Ev idaresinde evden maksat mesken değil, bilakis mesken ehlinin özel bir şekilde bir araya gelmeleridir dediğimiz gibi burada da, şehirden maksat şehir ehlinin meskeni değil, bilakis şehir ehli arasındaki özel bir toplanmadır (cem'iyet-i mahsus). Bilgelerin dediklerinin anlamı da budur: 'İnsan doğası itibarıyla sosyaldır', yani doğası itibarıyla toplumsallaşma diye adlandırılan toplanmaya muhtaçtır. ²³

Vurgu yaptığımız bölümden de açıkça anlaşıldığı üzere; medineden kastın şehrin meskeni olmadığı, şehir sâkinlerinin birlikteliğinin bir ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada mahalleden kasıt da öncelikli olarak mahallenin meskeni değil mahalleli arasındaki özel bir birlikteliktir. Bu nedenle Osmanlı'da mahalle denildiğinde demografik bir dolgunluk ve alt yapı hususiyetlerinden ziyade, insan odaklı bir toplanma biçiminin gözetildiği anlaşılmaktadır. Yani mahalle denildiğinde vurgu, meskenden/mekândan çok, bir kısım ilişkiler ağının ortaya çıkarmış olduğu birlikteliğidir. Böylece geleneksel insanın zihninde mekânın insana göre konumlandığı anlaşılmaktadır. Öncelik sonralık

²² Fârâbî'nin görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 99-101.

²³ Nasîreddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 239-240.

denkleminde bir yere oturtmak gerekirse önce insan akabinde mekân gelmektedir. Mekânın anlamı, orada teşkil edilen birliktelik ile kaimdir. Nitekim meşhur bir Arap atasözü bu durumu en net şekilde özetlemektedir: “*şerefi’l-mekân bi’l-mekân*”.²⁴ Bu birlikteliğin ve “*şeref*”in oluşmasındaki en önemli birim ise camidir.

Cemaat ve Meşruiyet: Osmanlı Bireyinin Toplumsal Mekânı Olarak Mahalle ve Camii

Cemaat ve meşruiyeti hususuna değinmeden önce meşruiyet kelimesinin asli anlamının ortaya konulması gerekmektedir. “*Şer’iata uygunlaştırılmış*” anlamına gelen bu kelime,²⁵ Osmanlı özelinde en iyi ifadesini Ebussuud’un örfî uygulamaları şer’ileştirmesi hususunda göstermektedir.²⁶ Dolayısıyla şer’e uygun hale getirilen hemen her şey meşru olarak nitelenmektedir. Osmanlı bireyinin meşru addedilebilmesi için de onun “*profan*” hayatının şer’e uygunlaştırılmış olması gerekmektedir. Bu noktada söz konusu meşruiyetin ilk safhası evlilik çağına gelen bireyin aile teşkil etmek üzere nikâh akdi gerçekleştirmesidir.²⁷ Nitekim gelenek açısından nikâh akdi, Allah ile insan arasındaki ezeli ahdin dünyadaki yansımasıdır.²⁸ Bu nedenle asli anlamdaki meşruiyet ilk önce nikâh akdi ile dolayısıyla aile teşkil ederek kurulmaktadır.²⁹

²⁴ Mekânın şerefi içinde oturanlarla ölçülür.

²⁵ Niyazi Berkes, kelimenin bu asli anlamının “bugünkü” kullanıcıları tarafından unutulduğunu söylemektedir. Niyazi Berkes, “Laikliğin Tarihsel Kaynakları”, *Osmanlı’da Din Devlet İlişkileri*, Haz. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1999, s. 74.

²⁶ Bu konu hakkında bkz. Colin Imber, *Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı’da İslami Hukuk*, Çev. Murteza Bedir, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004.

²⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, bu konuda “Evvelâ bir kimesneye lâzımdır ki te’ehhül ü tezevvüc eyleye...” demektedir. Kınalızâde, s. 349.

²⁸ İbn Sînâ, bir şehirde yöneticinin yapması gerekenleri sıraladığı satırlarda evliliği, “şehrin en önemli kurucu unsuru olarak zikretmektedir. Bundan sonra yöneticiye hitaben “ilk olarak neslin devamını sağlayan evlilikten başlamak, evliliğe çağırarak ve onu teşvik etmek gerekir. Çünkü türlerin bekası ki bunların bekası Allah’ın varlığının delilidir, evlenmeye bağlıdır.” diyerek evlilik, insan ve Allah arasındaki bağlantıyı dile getirmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ, Metafizik (II)*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 197.

²⁹ Bu noktada Bedri Gencer’in meşruiyet ve nikâh akdi bağlamında yazdıkları meseleyi ustaca ortaya koyması hasebiyle burada doğrudan alıntılanacaktır: “Meşrulaştırma, nihai olarak bir *anlam vermedir*. Meşrulaştırma ebedî amaçlara yönelik dünyevi varoluşsal yolculuğa bir rota bulma, beşerî eylemlere bir anlam verme olduğuna göre, dinler de temelde anlam sistemleri olarak dünyayı kurma ve sürdürme işlevini görürler. Dünyadan ahirete uzanan ebedî amaçlara yönelik pratiklerin anlamlandırılması ancak dinin kutsal dediğimiz boyutuyla sağlanır. (...) Geleneksel dünyada toplumsal ilişkiler ağı, merkezden çevreye, özelden kamusal alana doğru genişlediğinden aralarında bir mahiyet farkından çok ölçek farkı vardı. Topluluğun çekirdeğini oluşturan aile kurumunun temelini atan nikâh/evlilik akdi, hemen hemen bütün dinlerde, özel ile kamusal, kutsal

Bilindiği üzere Osmanlı toplumunda kadın ve erkeğin bir arada yaşaması için nikâh şarttı. Dolayısıyla aile, kişilerin meşruiyetinin en önemli göstergesi idi. Bu nedenle meşru bir zeminde meşru bireyler olarak yaşamanın öncelikli şartı aileden geçiyordu. Bunun yanında evlilik çağındaki bekârlara karşı belli oranda bir şüphe söz konusu idi. Nitekim onlar, kontrol edilebilmek için bekâr odalarında barındırılmaktaydı. Şehirde bulunan bekârlara dair İlber Ortaylı şunları yazmaktadır:

Osmanlı şehirlerinde konut bölgesinde bekâr nüfusun bulundurulmamasına gayret edilirdi. Büyük şehir İstanbul'da bile, çalışmak için gelen bekâr erkek nüfusun merkezî iş bölgesindeki bekâr hanlarında barındırıldığı ve bir tür gözetim altında tutulduğu, hele mahallelerdeki münferit bekârların mutlaka ayrı ayrı kaydedildiği görülmektedir.³⁰

Mahalle kelimesi, bir yere inmek, konmak, yerleşmek anlamlarına gelen hall (halel ve hulûl) kökünden türetilmiştir.³¹ Kelimenin bilhassa hulûl kelimesi ile olan etimolojik bağı ise bireyin meşruiyet kazanarak toplumsallaştığı ilk birim olan ailenin, bir diğer önemli toplumsallaşma mekânı olan yere çıkışına işaret etmektedir.³² Turgut Cansever, mahalleyi tanımlarken bu hususa bilhassa dikkat

ile dünyevîyi, İslâm hukuku terminolojisiyle *ibadet* ile *muamelatı* birbirine bağlayan merkezî bir ilişki olarak alınmaktaydı. (...) Bu bakımdan bütün topluluklarda temel meşruiyet çerçevesine, yani dinî/tabîi hukuka göre kurulan aile kurumunun dayanağı evlilik ile toplumsal/dinî kimlik arasında ayrılmaz bir ilişki vardı.” Bedri Gencer, “Çoğulculuk ve Meşruiyet Krizi”, *Sivil Toplum*, Sayı 2 (5), 2004, s. 13-14.

³⁰ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 69.

³¹ Ali Murat Yel-Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mahalle”, *D.İ.A.*, C. 27, Ankara 2003, s. 323.

³² Burada geleneksel Osmanlı evinin mimarî özelliği, yani harem, selâmlık, avlu, sokak ve mahalle şeklindeki hiyerarşi bu çıkışı sembolize etmesi bakımından zikredilebilir. Trabzon üzerine yazdığımız doktora tezimizde Osmanlı’da modern anlamda bir kamusal alan ve özel alan olmadığını ev mimarisi üzerinden değerlendirmeye çalıştığımız bölümde, Osmanlı bireyinin mahalleye doğru olan çıkışını şu şekilde ifade etmiş idik: “Osmanlı’da ise haremlik ve selâmlık şeklinde düzenlenen evin haremlik bölümü “özel alan”, selâmlık ise “kamu”ya açılan ilk bölümü teşkil etmekteydi. Buradan avluya oradan varsa bahçeye açılarak tedricen ‘kamusal’a doğru giden bir kurulum söz konusu idi. Yani evin kendisi de aslında bir ‘kamusal’lık içeriyordu. Selâmlık ve avlu bunun en iyi göstergeleri idi. Dolayısıyla ‘özel’ ve ‘kamusal alan’lar, kendi yerlerini bilmek koşuluyla bir ad altında toplanarak birliktelik vücuda getiriyorlardı. Biraz önce zikrettiğimiz kompartımanlar da ‘özel’den ‘kamusal’a giden yoldaki hiyerarşiyi belirliyordu. Haremin en korunaklı bölüm olması nedeniyle, ‘kamusal’ ile arasındaki hiyerarşi en büyük alanı oluşturuyordu, bunun ardından selâmlığın gelmesi; dolayısıyla ev sahibinin isteği doğrultusunda ‘kamusal’a açılabilmesi, hiyerarşik düzendeki alanı biraz daha daraltmaktaydı. Genelde duvarlar arkasına gizlenen avlu/bahçe ise yine ev sahibinin isteği doğrultusunda selâmlıktan daha çok ‘kamusal’a açılacak bir muhiti temsil ederek, hiyerarşide küçük bir oynama daha yapmaktaydı. Son olarak mahalleye çıkan Osmanlı bireyi, yine kendi “özel alan”ını muhafaza ederek, hiyerarşik alanın en tepesi ile buluşma imkânına kavuşuyordu. Bunun yanında çalışmamızın başından

çekmekte ve “toplumun temel birimi olan aileyi çevreleyen evlerin, ailelerin birbirleriyle düzenlenmiş münasebetlerinin bütünü olan mahalle” şeklinde bir tanım yapmaktadır.³³ Dolayısıyla mahalle meşru bir birim olan aileyi çevreleyen bir diğer meşru zemin olarak belirlemektedir. Öyle ki şer’iye sicillerinde bireyin tanımlanma biçimleri mahalleyi, bireyin şehir içerisindeki konumunu belirleyen önemli bir birim olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bir kişinin tanımlanma biçimlerinden en önemlisi, onu mahallesi ile birlikte anmaktır. “*Medine-i Trabzon mahallâtından Cami-i Cedid Mahallesi sâkinlerinden A şahsı*”, bireyin geleneksel sistem içerisindeki anlam yüklerini en iyi ortaya koyan kelime grubu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda değinileceği üzere sosyal bilimlerin olmadığı bir dönemde, toplumun nihai bilgisinin konumlandığı fıkıhın pratikteki görünümü olan şer’iye sicillerindeki bu tanımlama, bize, Osmanlı’da bireye ve toplumsallaşma biçimlerine verilen anlamı göstermektedir. Dolayısıyla bilhassa şer’iye sicillerindeki birey tanımları Osmanlı zihnini çok net şekilde göstermektedir. Böylece fıkıh nezdinde bir kişinin meşru addedilmesi onun bir mahalle sâkini olmasına bağlıdır.

Mahallenin Osmanlıların içerisinde bulunduğu “*medeniyet perspektifi*” uyarınca edinmiş olduğu bu konum, yaşam biçiminde mahallenin baskın bir yere yükselmesine neden olmuştur. Mahallenin sosyal bir birim olarak taşıdığı önem, Ortadoğu ve İslâm kültür çevresinin şehirlerinin mahallelerden oluşan bir bileşim şeklinde tanımlanması ile sonuçlanmıştır. Sosyal bir birim olan mahalle, Osmanlı şehirlerinde bu sosyal rolünün yanında temel yönetim birimi olma hüviyeti de kazanmıştır. Öyle ki, vergi yükümlüsü reâyâ, tahrir defterlerine ve diğer vergi kayıtlarına bulundukları mahallelere göre ismen yazılmış ve oturdukları binaların hangi mahalle sınırları içinde olduğu belirlenmiştir.³⁴ Yine de mahallenin idarî birim olma özelliği, bir sosyal birim ve dayanışma muhiti

itibaren ifade ettiğimiz temeddün kaynaklı sosyal organizasyon uyarınca, evden mahalleye açılan bireyin, mahallenin diğer ferdleri ile ‘kamusal’lık içinde bir mahalle özeli barındırdıkları da söylenebilir. Nitekim müteselsilen kefalet, yani mahallelinin birbirlerini tanıyan ve birbirlerinden sorumlu olan insanlar olması bu durumun en önemli göstergesi olsa gerektir. Bunun yanında bir başka mahalleden kendi mahallelerine gelen bir yabancıyı doğrudan ‘özel’lerine potansiyel tehlike olarak gören bir mahalleli algısı olduğunu tahmin etmek zor değildir. Dolayısıyla geleneksel dönemde modern anlamda hukukî olarak tanımlanmış bir kamusal ve özel alan ayrımının bulunmadığını, Osmanlı zihninde ve pratiğinde de ‘kamusal’ ve ‘özel alan’ların belli bir hiyerarşi çerçevesinde, her biri kendi yerinin farkında olarak bir araya getirildiğini müşahade ediyoruz.” T. Açık, *17. Yüzyılın İlk yarısında Trabzon’da Siyaset*, s. 166-167.

³³ Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 154. Bunun mimariye yansıma biçimi hakkında yine bkz. Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 157-170.

³⁴ M. Yel-S. Küçüktaşçı, “Mahalle”, s. 325. Mahallenin idarî bir birim olduğu hususunda ayrıca bkz. İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, TTK Yayınları, Ankara 2000, s. 106.

olma özelliğinden baskın değildir.³⁵ Aslında sosyal bir birim olması ile idari bir mekanizma olması arasında da bir ayrım yapmak gerekmemektedir. Zira her iki yapı da birbirini tamamlayan/bütünleyen bir hüviyet taşımaktadırlar. Müteselsilen kefillik ve kasâme³⁶ bu durumun göstergesi olarak addedilebilir.

Aynı mescidde ibadet eden erkekler, şehir havadislerini mahalleden almaktaydılar; dolayısıyla bilgi edinme sistemleri mahalle odaklı idi. Cami ise bu bağlamda toplumsallaşmanın ana merkezini ifade ediyordu. İşte bu toplumsallaşma biçiminin yetkinliği merkezî yönetimle ilişkilerin de kişi veya aile boyutunda değil, daha çok mahalle boyutunda temellenmesine neden oluyordu. Öyle ki 16. yüzyılda tahrir defterini yazan il yazıcıları ürettikleri istatistikî bilgileri evleri tek tek dolaşarak derlememekte, mahalle imamının katkısıyla “*mescidi ofis gibi kullanarak*” toplamaktaydılar. Dolayısıyla mahalle bir bağlantı kurumu idi, yani devletle aile ve kişi arasındaki iletişimi de sağlıyordu.³⁷ Bu doğrultuda sosyal ve idarî bir birim olan mahalle, Özer Ergenç’in tanımıyla, en geniş manada birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içindeki kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Yine Osmanlı dönemindeki mahalleyi, aynı mescidde ibadet eden cemaatin, aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesimi olarak ifade etmek mümkündür.³⁸

İşte mahallede kurulmuş olan meşru yaşam biçiminin meşruiyetinin temininde ve devamında camilerin önemli bir fonksiyon icra ettikleri görülmektedir. İlk olarak camiler toplumun bilhassa dinî bilgiler hususundaki gereksinimini karşılamaları noktasında “*toplumun ilminin meşruiyetini*” temin etmekteydiler. Bilindiği üzere “*camî dersleri*” adı altında mahallenin çocuklarına³⁹ ve ders-i âmlar ile toplumun geneline camilerde dersler verilmekteydi. Yine irşad faaliyetleri çerçevesinde verilen vaazlar ile bilgi sürekli canlı tutulmaya

³⁵ İ. Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, s. 22.

³⁶ Kasâme, fâili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit etmek amacıyla cinayetin işlendiği bölge ahalisinin ve maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden terimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bardakoglu, “Kasâme”, *D.İ.A.*, C. 24, İstanbul 2001, s. 528-530.

³⁷ Nitekim henüz modern anlamda bir kamusal alan-özel alan ayrımının olmadığı bir zeminde, mahalle, bireylerin devletle olan ilişkilerinin tesisindeki en önemli birimdi. Bireyler çoğu zaman devletle olan ilişkilerini mahalle ölçeğinde tesis ediyorlardı. Bunda da camiün ve imamının önemli bir fonksiyonu vardı. Bu değerlendirmeler ve bunun üzerinden mahalle ve mahremiyet ilişkisi hakkında bkz. Uğur Tanyeli-Engin Gerçek, *İstanbul’da Mekan Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli bir Tarihçe ve 41 Fotoğraf*, Akın Nalça Kitapları, İstanbul 2012, s. 31-34.

³⁸ Özer Ergenç, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı IV, İstanbul 1984, s. 69.

³⁹ 1541 yılı Ayntabı’nda Tarla Camii imamı Molla Hüseyin, oğlan çocuklarına Kur’an öğretmekteydi. Leslie Pierce, *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı’da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, (Çev. Ülkün Tansel), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003, s. 153.

çalışılıyordu.⁴⁰ Bunun yanında birer ibadet yeri olmaları hasebiyle ilmin amel ile birleşmesini temin etmek bağlamında bireylerin meşruiyet elde etmelerinin bu yönden de mekânı olarak görünüyordular.

“*Cuma kılınur bazar durur yer*”⁴¹ olarak tanımlanan şehirlerin en önemli bileşenlerinden biri olan camiler, salt birer dinî yapı olmaktan ziyade Cuma namazları özelinde siyasal bir hüviyet de kazanmaktaydılar. Cuma namazı, aynı zamanda “*siyasî*” içerik taşıyan bir namazdı. Bunun en önemli göstergesi ise hutbede hükümdarın isminin okunması idi. Dolayısıyla “*Cuma kılınur*” ifadesi aynı zamanda o şehirde hükümdarın iktidarının görünür olduğunu ifade etmekte idi. Bu nedenle camiler bir taraftan da hükümdarın meşruiyetini sağlayan yapılar olarak düşünülmelidir. Yani cemaatle namaza devam etmek ve bilhassa Cuma namazlarında bulunmak aynı zamanda hükümdarın meşruiyetini kabul etmek manasındadır. Buradan elde ettiğimiz sonuç ise camilerin salt birer dini yapı olmaktan ziyade sosyal ve politik zeminin kendisinde müşahhaslaştığı birer mimarî formlar olduğudur. Bunu temin eden ise geleneksel siyaset düşüncesinin fıkıhın içerisinde konumlanmış olmasıdır.

Fıkıh, Mahalle ve Camii

Temeddün kaynaklı düşünüş biçiminin içerisinde bulunduğu bilgi alanı amelî hikmet olarak nitelenmektedir. Bilindiği üzere hikmetin iki kolu bulunmaktadır. Bunlar nazarî hikmet ve amelî hikmettir.⁴² Bu noktada bir amelî hikmet kitabı olan *Ahlâk-ı Âlâ*’nin yazarı Şam kadısı Kınalızâde Ali Çelebi, amelî hikmete “*ehl-i şer’in ilm-i fıkıh*” dediklerini belirtmektedir.⁴³ Nitekim

⁴⁰ Camilerin eğitim fonksiyonları hakkında tafsilat için bkz. Hatice K. Alpagoş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 70-74. Leslie Pierce, Ayntablılar nezdinde şer’iyyatın “mahkeme duvarları arasına kapanmış bir yasa metni olmaktan öte” olduğunu ve “yöre halkınca öğretimi ve öğrenimi gelenekselleşmiş bir bilgi dalı” olduğunu söylemektedir. L. Pierce, *Ahlak Oyunları*, s. 151.

⁴¹ Mehmet Öz, “Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Şehir Tarihi*, Cilt 3, Sayı 6, İstanbul 2005, s. 59; İlhan Şahin vd., “Şehir”, *D.İ.A.*, Cilt 38, İstanbul 2010, s. 446.

⁴² Hikmet kavramının ayrıntılı bir tahlili şu çalışmada bulunabilir. Durmuş Hocaoglu, “Felsefe ve Hikmet Üzerine”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 76, Ankara 2004, s. 61-94.

⁴³ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâ*’nin mukaddimesinde amelî hikmetin üç kısmını da kısaca açıkladıktan sonra bu tasnifin “kelâm-ı amme” ve “makâlât-ı cumhûr” olduğunu söyleyerek Nasîreddin Tûsî’nin bu konuyu tafsilatı ile açıkladığını ve amelî hikmete ehl-i şer’in “ilm-i fıkıh” dediklerini belirtmiştir: “feylesof-ı muhakkık Hâce Nasîr ziyâde bast u tahrîr edip şerh ü tafsil-i efkâr u ârâ ile gurre-i kitâb ve turre-i hitâbın behcet-efzây ve hâtır-ârây edip buyurdu ki ‘Nev’-i insân ve sınıf-ı beşerin mesâlih-i a’mâl ve mehâsin-i ef’âli –ki muktezî-i intizâm-ı umûr ve müsted’î-i istikâmet-i ahvâlidir- elbette bir mebdeden naşi ve bir mukteziden sâdır. Pes ol muktezî dahi aslında yâ tab’dır yâ vaz’dır. Ya’nî insân bi-tab’ihî ol ef’âl ü a’mâlî iktizâ edip sâdır olur yâ bir vâz’ı anı vaz’ edip insân ol vâz’a iktida edip bu fîl zâhir olur.’ Kısım-ı evvel ki anın mebd-i iktizâ-i

Stoacılar tarafından Latince'ye *ratio* (reason) olarak tercüme edilen Yunanca logos (hikmet), ikiye ayrılmaktadır. Bunlar *sophia* ve *phronesis*dir. İlki, hikmetin teorik (nazarî hikmet), ikincisi ise pratik (amelî hikmet) boyutuna tekabül etmektedir. *Phronesis*, Cicero tarafından Latinceye, günümüz İngilizcesinde *prudence* olarak kullanılan *prudencia* şeklinde aktarılmıştır, bu Arapça *fıkıh* kavramının karşılığı olmaktadır. Buna göre fıkıh (prudence), İslâm âlimlerinin *phronesis* kavramını tercüme ettikleri "*hikmet-i amelîye*"nin özel adı olmaktadır.⁴⁴ Fıkıh ise İmam-ı A'zam'ın tarifıyla: "*Nefs'in leh vealeyhindeki şeyleri bilmesi*"dir. İbn Abbas'a göre de Kur'an'da hikmet, helal ve haramın öğrenilmesi yani fıkıh anlamına gelmektedir.⁴⁵

tab' ola, anın tefâsîli muktezâ-yı ukûl-i ashâb-ı fıkır ü firâset ve tecârib-i erbâb-ı fehm ü kiyâset olsa gerek. Ve bu nev' tehâlûf-i mîl ve tedâvül-i divel ile mütebeddîl ve te'âküb-ı edvâr u ekvâr ve takallübü siyer ü âsâr ile mütehavvîl olmaz. Ve bu ol hikmet-i amelîyyedir ki mezkûr oldu. Kısm-ı sâni ki mebd'e'î vaz'dır, hâli değil ki bir tâyifenin ittîfâk-ı ârâsı ola, ana 'âdâb u rûsûm' derler yâ bir fâzılın ki te'yid-i ilâhî ile mü'eyyed ve revâk-ı kemâlî avn-i rabbânî ile müşeyyed ola –Nebî –aleyhi's-selâm gibi yâ velî vü imâm gibi- vaz'-ı ile ola, bu kısma 'nevâmîs-i ilâhiyye' derler. Bu dahi hikmet-i amelîyye gibi üç sınıftır. Evvelkisi oldur ki her şahsa bi-infrâdihi râci' ola, ana 'ahkâm-ı ibâdât' derler. İkincisi oldur ki ehl-i menâzile âyid ola müşareket ü ihtilâtları cihetinden ana 'münâkehât u mu'amelât' derler. Üçüncüsü oldur ki memâlik ü bilâd ve cemâhîr-i ibâda müşareket ü muhâlataları i'tibârî ile ârız ola, ana 'hudûd u siyâsât' derler. Ve bu ilimlere ehl-i şer' 'ilm-i fikh' derler." Kınalızâde, s. 51.

⁴⁴ Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 69. Bu konuda Şerif Mardin de şunları zikretmektedir: "Kadılar İslam kaynaklarına ek olarak, *phronesis*'ten -yani etik usûl bilgisinden- yararlanmaktaydılar ve bu tip bilgi, adli ve siyasî alandaki Osmanlı-İslam bilgisinin kilit unsuruydu. Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*, Çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 52.

⁴⁵ Konunun ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Bedri Gencer, "Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme," *EskiYeni*, Sayı 13, 2009, s. 14-21. Fıkıh ve amelî hikmet dolayısıyla sosyal hayatın hemen bütün yönleri arasındaki bağlantı Mecelle'nin giriş kısmında da zikredilmektedir. Amelî hikmetin çıkış noktası olan temeddün yani insanların bir arada yaşama zorunluluğu ve yardımlaşma zaruriyeti Mecelle'de şu şekilde ifade edilmiştir: "Şöyle ki Cenâb-ı Hak bu nizâm-ı âlemin vakt-i mukaddere dek bekasını irâde edip bu ise nev'-i insânın bekasına ve nev'in bekası tenâsül ve tevâlüd için zukûr ve inâsın izdivâcına menûttur ve bir de nev'in bekası eşhâsın adem-i inkıtâyıladır. İnsan ise i'tidâl-i mizâcî hasebiyle bekada gıdâ ve libâs ve meskençe umûr-ı sinâiye muhtaç olur. Bu dahi efrâd beyninde teâvün ve iştirâk husûlüne tevakkuf eder. Elhâsıl insan medeniyyü't-tâb' olduğundan sâir hayvânât gibi münferiden yaşamayıp bast-ı bisât-ı medeniyet ile yekdiğere muâvenet ve müşâreket muhtaçtır." Aktaran Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2008, s. 123. Şentürk'ün kitabının başlığı, fıkıh ve sosyal alan arasındaki ilişkiyi oldukça iyi yansıtıyor kanaatindeyiz.

Bilindiği üzere geleneksel dönemde siyaset adı altında özerk bir alan yoktur ve siyaset fıkının içerisinde yer almıştır. Yani siyasete dair teoriler fıkının konusu olmuştur.⁴⁶ Bununla birlikte Osmanlı algısında amelî hikmet ve fıkıh arasındaki

⁴⁶ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 33-41. Hızır Murat Köse, İslâm siyaset düşüncesini okumada, oryantalist literatürün iki tip yanılsama üzerinden hataya düştüğünü ifade etmektedir. Bunlardan “tarihî yanılsama” olarak ifade edilen ilkinde, Ortaçağ Avrupa’sının düşünce tarihi kaynaklık etmektedir. Bu bağlamda hayatın değişen alanını sabitlemeye çalışan kilise, meydana gelen yeni gelişmeleri okuma ve anlamada yetersiz kalmıştı. Rönesans sürecinde ekonomi, siyaset ve bilim alanlarında meydana gelen gelişmeler, kilisenin ortaya koyduğu hükümler ile çelişince bir çatışma ortaya çıkmış ve kilisenin otoritesi sorgulanmaya başlamıştı. Bilhassa astronomi alanındaki yeni keşifler yani Kopernik, Kepler ve Galileo’nun Dünya’nın güneş merkezli bir sistem içerisinde hareket ettiğini tespit etmeleri, kilisenin dayandığı dünya merkezli evren tasavvuru ile çatışmaktaydı. Tabiat bilimlerinde meydana gelen diğer gelişmelerle de desteklenen bu süreçle birlikte kilisenin aynı zamanda sosyal ve siyasi alandaki konumu da sorgulamaya maruz kalmıştır. Ayrıca hemen hemen aynı dönemde, reelpolitüğün kurucusu sayılan Machiavelli’nin geleneksel siyaset düşüncesinin “olması gereken”den hareket eden tabiatını “olan”a doğru kaydırması ile birlikte artık vakia (mevcut olgular), meşruiyet aracı olarak kabul edilmeye başlamıştı. Dinî ve siyasî alanda otorite ile sosyal olgunun çatışması durumunda esas olan artık otoritenin vaz ettiği değil, sosyal olguların ortaya koydukları olacaktır. Böylece, Machiavelli’nin bu realist siyasî yaklaşımı ve Hobbes’un sosyal sözleşme kuramı ile dinî alanda kilisenin yaşadığı reform tecrübesinin aynıyla İslâm dünyasında da yaşandığı yanılsamasından hareket eden Oryantalist literatür, İslâm siyaset düşüncesinin bazı noktalarını anlamlandırmakta güçlük çekmektedir. “Disipliner yanılsama” ise bu güçlüğü daha da çok arttırmaktadır. Disipliner yanılsama belli bir medeniyet tasavvurunun ürünü olan sosyal bilimlerde ortaya çıkan disiplinlerarası ayrışmanın getirdiği zihin yapısı ve bakış açısıyla böyle bir farklılaşmanın bulunmadığı bir ilim ve zihin dünyasını okuma teşebbüsü neticesinde ortaya çıkan zorlukları ifade etmektedir. Disipliner yanılsamanın dayandığı iki temel nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki, modern siyaset biliminin ortaya çıktığı ortaçağdan modern döneme geçişte din, toplum ve siyaset arasındaki seküler ayrışma neticesinde varlık sorusu üzerine yoğunlaşan ontolojik arayışın yerini ağırlıklı olarak epistemolojik sorgulamanın aldığı paradigmatik değişimdir. Bilimsel alandaki devrim niteliğindeki gelişmeler, sosyo-ekonomik ve siyasal alanda meydana gelen değişimler, sadece kilisenin otoritesini sarsmakla kalmamış, aynı zamanda ontolojik sorgulamanın temelini oluşturan hakikat iddiaları üzerinde de şüpheler uyandırmıştır. Kilisenin ve ona bağlı siyasetin toplumsal yaşamın tüm alanlarını dogmatik bir şekilde kontrol etme çabasının yerine, siyasi tartışma ve arayışlar, toplumsal yaşamın tüm alanlarında ayrıntılı bir şekilde belirleyici ilkeler vazetmekten ziyade bireylerin özel yaşamlarına müdahale etmeyen fakat toplumsal yaşamı mümkün kılacak temel düzenlemeleri yapacak bir siyasi mekanizma üzerinde yoğunlaştı. Söz konusu yanılsamaya kaynaklık eden ikinci nokta ise sosyal bilimlerdeki ayrışma sonucunda yeni bir ilim tasnifinin ortaya çıkması ve buna bağlı olarak da disiplinlerin incelediği alanların sınırlandırılmasıdır. Öncesinde nerdeyse tüm disiplinlerin felsefenin altında bulunduğu bütüncül yaklaşım, yerini başta ekonomi ve siyaset olmak üzere sosyoloji, sosyal psikoloji ve hukukun felsefe ve teolojiden ayrı

koşutluk, fıkhn külli bir ilim olarak toplumsal yapının hemen bütün alanlarının onun dâhilinde organize edildiğini göstermektedir. Amelî hikmetin alt dalları olarak “ilm-i ablâk”, “ilm-i tedbîrî'l-menâzil” ve “ilm-i tedbîrî'l-medîne”nin fıkhîteki karşılığı “abkâm-ı ibadât”, “münâkebat u muamelât” ve “budûd u siyâsât”tır. Burada bireysel, ailevî ve şehre yönelik idare etme biçimleri hikmetin kolları olarak bütüncül bir perspektiften değerlendirilmiştir. Medinede müşahhaslaşan bu ilimler birey, aile ve medine arasında “bir mahiyet farkından ziyade çap farkı” görmüşlerdir.⁴⁷ Bu nedenle her bir birim organik bağlarla bir diğerine bağlanmıştır. Bu bağ ise her birimde tecelli etmesi gereken adalet olarak görünmektedir. İşte Osmanlı geleneksel düşüncesinde adalet kavramı hemen bütün alanlarda en önemli kavrayış biçimi olmuştur.

Adaletle idare edilen şehir ideal şehir, adaletin tecelli ettiği aile ideal aile ve adil olan birey ideal birey olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda insanı medeni tabiatlı kabul eden fıkhn ve Osmanlıların içerisinde bulundukları geleneksel düşüncenin bizce ideal bireyi “udûl-i ricâlden” olarak nitelenen şahittir.⁴⁸ Şahitler, şehirde adaletin tesis edilmesinde ve sosyal düzenin muhafazasında bilgilerine başvurulmuş kişilere işaret etmektedir. Nitekim Osmanlı’da ispat vasıtaları ekseninde konumlanmış bir adli sistem bulunmaktadır. Kadı mahkemesinde muhakemenin her safhası açıktır ve hâkimin takdir yetkisi dar tutulmuştur. Yani İslâm muhakeme hukukunda kesin deliller bulunmaktadır. Bu kesin delillerin (ispat vasıtalarının) ise başta şahitlik daha sonra yemin ve yemin etmekten kaçınma (nükûl) olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hâkimin takdir yetkisinden ziyade ispat vasıtaları ekseninde konumlanan muhakemenin sağlıklı işleyebilmesi için söz konusu ispat vasıtaları üzerinde hassasiyetle durulmuş ve kesinlik niteliği kazandırmak için her türlü tedbir alınmaya çalışılmıştır.

bağımsız bir disiplin olarak geliştikleri yeni parçalı bir ilim sınıflamasına bıraktı. İşte bu parçalı ilim sınıflaması üzerinden geleneksel dönemi tahlil etmeye çalışan Oryantalist bakış, bir takım bütüncül düşünüş biçimlerini anlamlandırmakta güçlük çekti. Örneğin Rosenthal, yukarıda zikrettiğimiz eserinde her ne kadar İslâm siyaset düşüncesinin bütünlüğüne dikkat çekse de Köse’nin belirttiği üzere Maverdî’nin siyaset düşüncesini incelerken yirmi bölümden oluşan *el-Abkâm-u’s-sultâniyyesi*’nin ağırlıklı olarak sadece ilk altı bölümünü, yine aynı şekilde İbn Cemâ’nın on yedi bölümden oluşan *Tahrîrî’l-abkâm*’ının sadece ilk beş bölümünü esas alarak meseleleri tartışmaktadır. Yani Rosenthal, siyasetin dışında gördüğü ekonomi, hukuk, ahlak ve dinin sahalarına giren konuları tartışma dışı bırakmış, bu düşünürlerin siyasi düşüncesindeki bütünlüğü göz ardı etmiştir. Zikredilen iki yanılsama biçimi ve Oryantalist literatürün bu bağlamdaki durumları hakkında tafsilat için bkz. Hızır Murat Köse, “İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 14, Sayı 27, İstanbul 2009/2, s. 1-19.

⁴⁷ Bedri Gencer, geleneksel düşünme biçimi açısından aile ve ülke arasında bir mahiyet farkından ziyade çap farkı olduğunu ifade etmektedir. Bedri Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, *Bilgi*, Sayı 19, 2009/2, s. 4.

⁴⁸ Bu konu hakkında bkz. T. Açı, *17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon’da Siyaset*, s. 86-102.

Sicillerde şahitler, kimi zaman “*udûl-i müslimîn*”⁴⁹ kimi zaman da “*şuhûdû'l-udûl*”⁵⁰ olarak tanımlanmaktadırlar. Ayrıca “*ricâlden*” ve “*udûlden*” olarak zikredildikleri de görülmektedir.⁵¹ Sicillerde bütün şahitliklerin “*ta'dil ve tezkiye*”den sonra⁵² kabul görmesi ise şahit olabilmenin ya da şahadetini kabul ettirebilmenin bir kısım gereklerinin olduğuna işaret etmektedir.⁵³ Nasıl bir metot uyarınca tadil ve tezkiye yapıldığı sicillerden anlaşılamasa da şahitlerin ifadesinden sonra geçen “*bade't-ta'dil ve't-tezkiye şahâdetleri hîn-i kabûlde vâki' olmagın*” ifadesi, şahitlik yapan kişilerin bireysel durumlarının bir araştırmaya tâbi tutulduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim fıkıhta bu konu ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiş ve gizli-açık olmak üzere iki safhalı bir soruşturmanın konusu olmuştur.

Şahitlerin gizli ve açık olarak tezkiye edilmeleri bireyin içerisinde bulunduğu her türlü toplumsal gruptan kişiler vasıtasıyla yapılmaktadır.⁵⁴ Müzekki (şahitleri tezkiye eden dürüst, güvenilir kimse) olarak isimlendirilen kişiler üzerinden yapılan bu tezkiyelerde, müzekkiler tezkiyede bulunmak için bir kısım şartların var olup olmadığına bakarlar. Bunlar: a-Şahitlik adaletli bir hâkimin huzurunda yapılmış olmalıdır. b-Müzekki şahitle ortaklık veya yolculuk gibi bir şey yapmış olmalı ve o şekilde şahidin durumunu tecrübe etmiş bulunmalıdır. c-Şahit Müslüman, cami ve mescitlerde cemaatle namaza devam ettiğini bilmelidir. d-Şahit alış-verişinde doğru bir kimse olmalıdır. e-Emaneti gereği gibi koruyup haklarına riayet etmelidir. f-Doğru sözlü olmalıdır. g-Büyük günahlardan uzak, küçük günahları devamlı işlemeyen, onur kırıcı davranışlardan kaçınan birisi olmalıdır. h-Mahalleye henüz yeni gelmiş ve az zamandan beri tanıştığı biri olmamalıdır.⁵⁵

⁴⁹ T.Ş.S., 1821, 28/3; T.Ş.S., 1829, 9/3.

⁵⁰ T.Ş.S., 1824, 68/1; T.Ş.S., 1828, 122/11; T.Ş.S., 1830, 21/1; T.Ş.S., 1831, 33/4.

⁵¹ T.Ş.S., 1830, 21/9.

⁵² Örneğin bkz. T.Ş.S., 1821, 60/13.

⁵³ Ebu Hanife, herhangi bir itiraz olmadıktan sonra şahitlerin tezkiyesine gerek görmezken; Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, genel ahlâkın bozulduğu gerekçesiyle, bir itiraz olmasa bile şahitlerin tezkiye edilmesi yolunda ictihad etmişlerdir. (Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 40). Dolayısıyla sicillerde şahitlerin görüldüğü hemen her kayıta tadil ve tezkiyenin görünmesi Osmanlıların İmameyne uyduklarına işaret etmektedir.

⁵⁴ Örneğin şahit öğrenci ise tezkiye kaldığı medresenin müderrisi ile güvenilir mensuplarından, asker ise bölük komutanı ve memurlarından, memur ise âmiri ve görevlilerinden, tüccar ise onu tanıyan güvenilir tüccarlardan, esnaftan ise kethüdası ile lonca ustalarından, bunların dışında biri ise mahalle ve köyünün güven ve itimada layık halkından soruşturulup tezkiye olunurlar. Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku, (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 1986, s. 182.

⁵⁵ Bu şartlar ve bu şartların arandığı şer'îye sicillerinden iki örnek için bkz. A. Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, s. 188-190.

Dolayısıyla hukukun en önemli dayanağı olan şahitlik, Osmanlı toplumunda bireyin varlığını anlamlı kılan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada onların âdil ve şahadetlerinin makbul olduğu hususunda, içerisinde bulundukları topluluğun kişilerin bireysel özelliklerine dair olan vukufiyetleri ise Fikret Yılmaz'ın "*kamusal alan*" olarak adlandırdığı her türlü toplumsal birimin, kişilerin en mahrem sırlarına dahi vakıf olabildikleri doğrultusunda sicillerden çıkardığı örnekler nispetinde daha iyi anlaşılabilir. F. Yılmaz, incelediği birçok örnekte "*kamusal alanın*", "*özel alan*" hakkındaki -bizim açımızdan- şaşırtıcı dereceye varabilen malumatlarını tek tek örnekler üzerinden ortaya koymuştur.⁵⁶ Dolayısıyla Osmanlı toplumunda hemen bütün bireyler hakkında belli kanaatler taşındığı ve bu kanaatlerin de birçok durumda mesnetsiz olmadığı söylenebilir. Yine modern kentlere nazaran oldukça küçük nüfusları bulunan geleneksel şehirlerde, hemen bütün şahısların birbirlerini tanıyor olabileceklerini düşünmek oldukça mantıklıdır.

Böylece Osmanlı mahallesinin en önemli özelliklerinden biri bizim konumuz açısından tanınılabiliirliktir.⁵⁷ Hatta bu tanınılabiliirlik öyle bir safhaya varmıştır ki, en nihai bilginin, sicillerin ifadesiyle "*hakikat-ı bâl*"ın öğrenilebileceği en önemli birim mahalle olarak görünmektedir.⁵⁸ Bu tanınılabiliirliğin sağlanmasında ise camiın önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir. Dolayısıyla cami, toplum içerisindeki bireyin bir diğer meşruyet kazandığı yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim cemaate devam edip etmemenin kişinin iyi-kötü denkleminde oturtulmasında önemli bir veri olduğu düşünülürse, camiın bu merkezi konumu daha iyi anlaşılabilir.

Camiın bireylerin tanınmasındaki fonksiyonlarının iki noktada olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki şahitlerin tanınmasında ikincisi ise hakkında

⁵⁶ "Kimin pezevenklik yaptığı, kimin şarap içtiği, kimin yasak bir aşk yaşadığı, kimin homoseksüel bir ilişkinin müptelası olduğu, hangi kadının evlilik öncesi bir ilişki yaşadığı, hatta bu ilişkinin nerede gerçekleştiği ve aracılık yapanın kim olduğu gibi kişisel yaşama mahsus ayrıntılar toplumun vakıf olduğu konular arasında bulunabilmektedir." Fikret Yılmaz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair", *Toplum ve Bilim*, Sayı 83, İstanbul 1999/2000, s. 97-98. Trabzon sicillerinde bulunan gayr-ı meşru bir ilişkiye dair oldukça ayrıntılı bilgilerin verildiği bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1830, 27/7.

⁵⁷ Kınalızâde, hasedin sebeplerini zikrettiği satırlarda, ortak yaşama alanlarını vilâyet, şehir ve mahalle olarak sıralamakta ve bilhassa mahallenin içerisinde yaşayanların birbirlerini çok daha yakından tanımaları nedeniyle, burada hased probleminin daha çok olacağına işaret etmektedir. Kınalızâde, s. 237.

⁵⁸ Bu konu hakkında bkz. T. Açık, *17. Yüzyılın İlk yarısında Trabzon'da Siyaset*, s. 146-150. Pierce, yargı sürecine yöre düzeyinde katılımın bir yanının, bireylere ve mahallelere genel ahlâkı ve davranışları izlemek üzere sorumluluk verilmesi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bir kişinin mahallelinin toplumsal hafızası itibarıyla töhmet altında olmaması, kendisine açılan bir davaya karşı haklılığının "delili" olabiliyordu. L. Pierce, *Ahlak Oyunları*, s. 176-177.

şahadet edilecek kişilerin tanınmasındaki fonksiyonlardır. İlkinde yukarıda da bahsedildiği üzere, şahit Müslümansa, cami ve mescidlerde cemaatle namaza devam ettiği bilinmelidir. Zira her vakitte veya bilhassa yatsı namazında camide bir araya gelen cemaatin kendi aralarında teşkil etmiş oldukları iletişim, kişilerin birbirlerini en geniş ölçüde tanımalarına imkân vermektedir.

İkinci nokta ise hakkında şahadet edilecek kişinin tanınılabilirliğini temin etmesi hususudur. Yani camiye namaza devam etmek toplumdaki bireyler hakkında tabir yerinde ise bir bilgi havuzu temin etmekte ve herhangi bir olay vukuunda bu bilgi havuzunda cari olan malumata erişilerek hakkında şahadet edilen kimsenin durumu ortaya çıkmaktadır. Ö. Ergenç'in belirttiği gibi camiye sürekli gelme mahalleli için söz konusu bireyin tanınır ve güvenilir olup olmadığının ölçüsüdür. Bu cümleden olarak Ankara'da Buryacı Mahallesi'nde, 15 Haziran 1599 tarihinde ihracı istenen Mehmed b. Ali'nin "*suçları*" arasında "*bir vakit namaza gelmediği*" geçmektedir. Yine 2 Eylül 1601 tarihinde subaşı tarafından geceleyn şüpheli durumda görülerek yakalanıp mahkemeye getirilen Turşucu Mehmed adlı kişinin sorgusunda, mahallesi halkı "*bu akşam namazını bizim ile birlikte kıldı, gün dolanırken yabanda idim dediği gayri vâki'dir*" diyerek tanıklık etmişlerdir.⁵⁹ 16. yüzyıl Edremit şer'îye sicillerinde yer alan belgelere göre ise, "... Ahmed b. Yahşi'nin ahvali ahalisinden ve imamından sual olunca İmam Süleyman Çelebi *bi-namazdur* deyü" ifade vermiştir. Yine "*Yusuf b. Kocaoğlu'nun ahvali ahalisinden sual olundukda namaz kılmaz eyüdü diyemezüz*" dedikleri görülmüştür. En ilginç olanı da, mahallesi ahalisinin Hicaz'dan geleli beri hırsızlığını görmedikleri Hacı Hamza'nın, gece ve gündüz şarap içip asla namaz kılmadığına dair beyanlarıdır.⁶⁰ Yine Kayseri'de mahallenin tanınılabilirlik noktasındaki düzenine halel getiren kişilerin mahalleden ihracı isteniyordu. Örneğin 6 Cemâziyye'l-evvel 1143 (17 Kasım 1730) tarihli bir belgede Hamurcu Mahallesi'nden Abdüllatif b. Ali'nin mahalleden ihracı için gerekçe gösterilen nedenler arasında "*târik-i salât*" olması bulunuyordu. 19 Receb 1151 (2 Kasım 1738) tarihinde Güllük Mahallesi'nden ihracı istenen Seyyid Mehmed b. Mehmed'in "*târik-i salât*" olması mahallelinin delillerinden biriydi.⁶¹ Gaziantep'te de Kürkcüyan Mahallesi imamı Molla Ebubekir ve mahalle ahalisi, Bektaş'ı namaz kılmadığı, "*kuşbağ*" ve "*yaramaz*" bir kişi olduğu için mahalleden ihraç etmişlerdi.⁶² Yine 1 numaralı Üsküdar şer'îye sicilinin arka kapağında namaz kılmayanlar, isim isim yazılarak tabir yerinde ise "*fîş*"lenmişlerdi.⁶³

⁵⁹ Ö. Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", s. 73-74.

⁶⁰ Bkz. F. Yılmaz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair", s. 96-97.

⁶¹ Özen Tok, "Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, Kayseri 2005, s. 159.

⁶² İsmail Kıvrım, "Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği)", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8 (1), Gaziantep 2009, s. 233.

⁶³ Kayıttta, "bu tafsıl mahallelerde olan bî-namazı beyân eder ki zikir olunur" denilerek namaz kılmayanların listesi verilmiştir. Dolayısıyla, bu şekilde ifşa edilen kişilerin

Böylece camide meydana gelen toplumsallaşma, bireysel alanın tanınırlılığını temin etmede ilk elden önem arz eden bir husustu. Dolayısıyla camide cemaat ile namaz kılmayan insanlar sadece “*alacağı sevaptan mahrum kalmıyordu*” aynı zamanda tanınırlılığı az olduğu için potansiyel tehlike olarak addediliyordu. Bu nedenle cami medenî tabiatlı kabul edilen geleneksel Osmanlı insanının içerisinde bulunduğu sosyo-politik zeminde, amelî hikmet-fıkıh bağlantısı uyarınca aynı zamanda fikhî bir birimdi ve fikhın pratikteki işlerliği için de zorunluydu.⁶⁴

Bunun yanında bu bölümde zikredilmesi gereken önemli bir mesele de kaynağını Osmanlı mahallesinden alan ve bugünkü sosyo-politik zeminin önemli bir bileşeni olan “*mahalle baskısı*” hususudur. Mahalle baskısını, mahallelinin ahlaki kodlar üzerinden, bu kodlara uymayan kişilere karşı göstermiş olduğu tepki ve kendilerine benzetme ya da bu olmadığı takdirde bulunulan platformdan ihraç etmeye çalışma şeklinde tanımlayabiliriz. Burada referans alınan nokta ise zikredildiği üzere ahlak kurallarıdır. Bu ahlak kuralları da herhangi bir yazılı kaynağa dayanmayan, dolayısıyla topluluğun kendi sözel dünyalarında varlık bulan bir yapıya sahiptir. “*Osmanlı mahallesinin dirilişi*” olarak değerlendirilen bu yapının en önemli kavramsal boyutu ise “*baskı*” şeklinde tezahür etmektedir. Mahalle camii ekseninde meydana gelen birliktelik, kendi ahlak anlayışının zıddına cereyan eden herhangi bir olayı ve bu olayın müsebbibini “*baskı*”ya maruz bırakarak tasfiye etmek istemektedir.

Osmanlı mahallesinin içerisinde bulunduğu fikhî yapılanma ise bu noktada önemli bir farklılığın var olduğunu göstermektedir. Temeddünden hareket eden fikhın amelî hikmet ile olan bağlantısı, yani onun ahlak ilmini de kapsayan bir yapısının olması, meseleyi bu bağlamda değerlendirmeyi gerektirmektedir. Tesânütün en önemli referans noktası olduğu Osmanlı’da, tesânütün sonucundaki nizâm siyasal yapının önemli bir diğer bileşeni idi. Bu nizâmın tesisinde ise fikhın geleneksel bir hukuk olarak ahlâkı içeren yapısı sistemin odak noktasını meydana getiriyordu.

güvenilirlikleri noktasında sorun olduğu ifade edilmek istenmiş olabilir. Kaydın tıpkıbasımı ve Latin harfli hâli için bkz. *İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi, 1 Numaralı Sicil*, Haz. Bilgin Aydın-Ekrem Tak, İSAM Yayınları, İstanbul 2010. s. 434-435.

⁶⁴ Bunun teorik çatısını İbn Miskeveyh üzerinden de okumak mümkündür. İbn Miskeveyh’e göre insan ihtiyarî adaletini tek başına gerçekleştiremez, bunun için topluma ihtiyaç duyar. Din, vazettiği hac, Cuma namazı, cemaatle namaz, zekat ve sadaka gibi toplumsal boyutu olan ibadetler ile insana bu anlamda yardımcı olur. Siyaset hem bir toplumun inşası ve korunması hem de topluca yapılan ibadetlerin düzenlenmesine yaptığı katkı ile insana ihtiyarî adaletini tesiste destek olmaktadır. İbn Miskeveyh, *Risale fî mahiyeti’l-adl*, Yay. M. S. Khan, Leiden 1964, s. 12-20’den aktaran M. Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, s. 16.

Fıkıh, bütüncül bir ilim olarak pratiğe yansıma biçimi bakımından hukuki anlamda ahlak kurallarını da bünyesinde barındırıyordu. Yani hukuk ve ahlak arasında henüz bir ayırım yapılmamıştı. Bilindiği üzere Immanuel Kant, insan aklını temel alan bir ahlâk metafiziği geliştirmeye çalışmıştı. İyi niyetten başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şeyin olmadığını düşündüğü bu temellendirmede ahlaki ve hukuki ödevler birbirinden ayrıştırılmıştı.⁶⁵ Dolayısıyla henüz Kant'ın yaptığı bu ayırımın bulunmadığı geleneksel Osmanlı düzeninde fıkıh, bu bütüncül yapısı üzerinden işliyordu.⁶⁶

Böylece mahalle ahalisinden bir kişinin namaz kılmaması, içki içmesi ya da zina yapması gibi hususlar Osmanlı bağlamında hukukun konuları idi. Nitekim Osmanlıların en çok kullandıkları fıkıh “*kodü*” olan *Mültekâ el-Ebbur’a* bakıldığında bu gibi konuların ayrıntıları ile işlenmiş olduğu görülür.⁶⁷ Bu bağlamda Antepli genç bir köylü kızı olan Fatma'nın zina yapması salt ahlâki bir mesele değildir, asl olarak hukuki bir boyutu vardır. Yine 1541 yılında yargılanan Antepli Hacıye Sabah'ın kadınlar için evinde açtığı din derslerine erkeklerin de katılmasına müsaade etmesi “*na meşru ve na makul*” bulunmuştu.⁶⁸ Ya da Trabzon'da subaşı tarafından mahkemeye getirilen Meryem bint Abdullah'ın evli olmadan hamile kalması⁶⁹ bilhassa çocuğun nesebinin belirsizliğe maruz kalması tehlikesi nedeniyle hukukun alanına giren bir konuydu. Son olarak Edremit'te mahalleli tarafından “*fahişe*” olduğu belirtilen Sultan adlı kadının mahkemedeki durumu ve mahallelinin mahkemedeki fonksiyonu⁷⁰ da ahlâk ve

⁶⁵ Kant'ın bu konudaki meşhur eseri, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuşuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995'tir. Kant'ın hukuk felsefesi içerisindeki yeri hakkında ayrıca bkz. Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2009, s. 198-208.

⁶⁶ Bedri Gencer de fıkıh açısından ahlak ve hukuk arasındaki birlikteliğe şu şekilde işaret etmektedir: “Toplumsal hayatı düzenlemeye yarayacak siyasi ilkeler, hukuki hükümlere, bunlar ise ahlaki düsturların içerdiği ahlâki değerlere dayanır. İlahî veya beşerî dinlerin nihâî hedefi, ontoloji, aksiyoloji ve epistemolojinin konu aldığı varlık, değerler ve hükümler arasına bağ kurmak suretiyle ontolojik düzeyde eşyadaki güzelliği beşerî davranışa yansıtmak, çirkinlikten uzak tutmaktır. Bunun için geleneksel dünyada kavram olarak olsa da terim olarak *değer* (*kaymet*) kelimesine rastlanmaz. Geleneksel dünyada adeta zarfın içindeki mazruf gibi *değerler*, *edeplerde*, edepler de *hükümlerde* yani “fazilet ve reziletlerden” ibaret pratik ahlâkta ve ahlâk, hukukta gömülü sayılmıştır.” Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yayınları, Ankara 2008, s. 600.

⁶⁷ *İzablı Mültekâ el-Ebbur Tercümesi*, C, I-IV, Çev. Mustafa Uysal, Konya 1980.

⁶⁸ Her iki kadın için bkz. L. Pierce, *Ahlâk Oyunları*, s. 329-332, 461-463.

⁶⁹ T.Ş.S., 1821, 54/6.

⁷⁰ Sultan'ın mahkemedeki “hukuk savaşı” hakkında bkz. Fikret Yılmaz, “Zina ve Fuhuş Arasında Kalanlar: Fahişe, Subaşıya Karşı”, *Toplumsal Tarih*, Sayı 220, İstanbul 2012, s. 20-29. Yılmaz, mahallenin hukukî süreçte etkin bir rol oynamasının sebebini, kişisel mahremiyetin ve özel yaşama ait sırların mahallenin kamusal denetimi ve kontrolüne açık olması olarak değerlendirmektedir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus ise Osmanlı geleneksel dönemi itibarıyla “kişisel mahremiyet”, “özel yaşam” ve “kamu”

hukuk bağlantısı üzerinden mahallenin hukukî hüviyetini gösteren önemli veriler idi.

Bu noktada, hukukun bu yapısı ve mahallenin burada icra etmiş olduğu fonksiyon bakımından bireylere mahallelinin müdahalesinin ise Osmanlı bağlamında “*baskı*” olarak nitelendirilemeyeceğini düşünüyoruz. Zira “*baskı*” kavramının kullanılabilmesi için yukarıda zikredilen hukukî/ahlakî suçların meşru olduğuna inanan bir grubun ya da en azından bir “*birey*”in var olması gerekmektedir. Yine ahlakî ve hukukî anlamda kendilerini destekleyen bir yapının bulunması gerekmektedir. Hâlbuki Osmanlı toplumunda söz konusu suçların meşru/şer’î veya ahlaki olduğuna ya da ahlakın konusu veya kendi grubunun ya da kendisinin ahlakına uygun olduğuna inanan hiçbir grup/birey bulunmamaktadır. İçki içmenin ahlaki ilgilendirip ilgilendirmediğine dair taraflaşmanın olmadığı bir zeminde, yapılan icraatlar ferdi olarak kalmakta ve bu durumun meşru olduğuna inanan bir grubun sahip çıktığı ayrı bir platforma dönüşmemektedir. Böylece baskı olarak değerlendirilmesini gerektirecek toplumsal, siyasi ya da hukuki herhangi bir dayanağı bulunmamaktadır. Sadece bugünden baktığımızda bizim ahlak algılarımız üzerinden ve ayrı zaviyelerden meseleyi değerlendirmemizden kaynaklanan bir yanılsama ile Osmanlı mahallesinin dayanışma neticesinde meydana getirdiği birlikteliği “*baskı*” şeklinde değerlendirdiğimiz anakronik bir tespit ortaya çıkmaktadır.

Netice itibarıyla Osmanlı mahallesindeki mahallelinin mekânında gerçekleştirilen ve ahlaki yapılarına mugayir olduğunu düşündükleri bir icraata karşı gerçekleştirmiş oldukları fiil, Osmanlı bağlamında “*baskı*” olarak değil de “*dayanışma*” olarak belirlemektedir. Hukukun toplumsal nizamı sağlamadaki fonksiyonunda alt bir fonksiyon üstlenen mahalleli, kendi mahallesindeki düzenin muhafazası ya da tesisi için bir dayanışma vücuda getirmekte ve mahkemede bunu hukuki sürece dâhil olarak temin etmeye çalışmaktadırlar. Devlet ise aynı hukuki yapıyı referans alması dolayısıyla buna karşılık vermekte ve mahallede meydana gelen dayanışmayı mahkeme de tescil etmektedir.

gibi kavramların modern anlamlarından farklı muhtevaları olduğudur. Yani Osmanlı’da mahremiyetin ya da kamusal ve özel alanların bugün anladığımız manada bir yapısı bulunmamaktaydı. Oldukça girift bir mesele olan bu konuya kısaca temas etmek dahi birkaç müstakil çalışmayı gerektirdiği için bu konu hakkında öncelikle son zamanlarda yapılmış bir çalışmaya referans vererek okuyucuyu oraya yönlendirmek istiyoruz. U. Tanyeli- E. Gerçek, *İstanbul’da Mekan Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli bir Tarihçe ve 41 Fotoğraf*, Akın Nalça Kitapları, İstanbul 2012. Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 2010; Nurdan Gürbilek, “Mahremiyet”, *Defter*, Sayı 16, İstanbul 1991, s. 38-50. Gerçekçilik ve Romantizm bağlamında Hugo, Stendhal, Tolstoy ve Flaubert üzerinden kamusal-özel ayrılığı hakkında bkz. İskender Savaşır, “Modernizmin Eşiği”, *Defter*, Sayı 5, İstanbul 1988, s. 58-83.

Buradan da hareketle hukukî bir birim olduğunu gördüğümüz mahallenin, hukukun içerisindeki fonksiyonunun en önemli tarafını, toplumsallaşmanın had safhada olması teşkil ettiği için bu toplumsallaşmayı temin eden en önemli yer olan cami ile olan ilişkisi de hakkında hemen birkaç hükme varılabilecek bir konu gibi durmamaktadır. Dolayısıyla mahalle ve camii arasındaki mevcut bilgilerimizi yapısöküme tâbi tutarken acele etmemek gerekmektedir.

Mahalle ve Cami İlişkisini Yeniden Düşünmek ya da Acele Etmek

Osmanlı mahalleleri hakkında kaleme alınan yazıların birçoğunda, mahalle ve cami arasındaki ilişki tespit edilmiş ve camiın bu merkezî konumu, Osmanlı toplumunun anlamlandırılmasında gözetilen bir husus olmuştur. Bununla birlikte, son zamanlarda bazı araştırmacılar cami ve mahalle arasındaki bu bağlantının bir tür kabul edilmiş bilgi olduğunu, herhangi bir ampirik temelini olmadığını ifade etmektedirler. Nitekim Trabzon özelinde yaptığı çalışmada Güçlü Tülüveli, mahallelerin aynı mescidde ibadet eden cemaatin oturduğu muhit olduğu tespitinin mantıklı, dolayısıyla *a priori* bir bilgi olduğunu, hiçbir tarihinin bu konuda yaptığı *a posteriorik* bir tespitin olmadığını ifade etmektedir.⁷¹ Hâlbuki Heath Lowry'nin dört tahrir defterinde (1486, 1523, 1553, 1583 tarihli defterler) zikredilen mahalleleri konumlandırırken verdiği bilgiler, özellikle de kendi tezini desteklemek için verdiği, kiliselerin camiye dönüştürülmesi sürecinde Müslüman nüfusun o bölgeye yavaş yavaş yerleşmesi neticesinde camiye ihtiyaç hissedilmesi ile birlikte, yeni oluşan Müslüman mahallesi için örneğin Aya Sofya'nın nasıl dönüştürüldüğü (1572) iyi bir *a posteriorik* bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Aya Sofya, 1553 ve 1583 tahrirleri arasında Müslüman bir mahalle hüviyeti kazanmış ve 1572 tarihinde kilisenin camiye dönüştürülmesi ile birlikte, 1583 yılına gelindiğinde artık burası tamamıyla bir Müslüman mahallesi hâlini almıştı.⁷²

⁷¹ Güçlü Tülüveli, *City, State and the Society: Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century*, Phd Thesis, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies The University of Birmingham, Birmingham 2002, s. 24.

⁷² Heath W. Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1977, s. 123-124. Aya Sofya tek örnek değildir. H. Lowry çalışmasında özellikle bu konu üzerinde durmuş ve ampirik verilerle birlikte önemli tespitler yapmıştır. Bizim açımızdan önem arz eden husus ise mahallelerin bu şekilde organize edilmesinin bir devlet politikası olduğunu vurgulamasıdır (s. 62-63). Yine Cem Behar, İstanbul'da Davud Paşa semtinde yer alan Kasap İlyas Mahallesi üzerine yazdığı uzun makalesinde, daha önce herhangi bir nüfus barındırmayan adı geçen mahallenin kuruluşunda Davud Paşa Camii ve etrafındaki küçük külliye, Davud Paşa Hamamı ve Kasap İlyas Camii'nin nasıl rol oynadığını ampirik verilerle ispat etmekte ve bu üç yapının ayrıca bir mahallî bilinç ve kimliğin oluşmasındaki kilit rollerini vurgulamaktadır. (Cem Behar, "Kasap İlyas Mahallesi: İstanbul'un Bir Mahallesinin Sosyal ve Demografik Portresi: 1546-1885", *İstanbul Araştırmaları*, Sayı 4, İstanbul 1998, s. 13-14). Bunun yanında suriçi İstanbul'unda mescidi olmayan Müslüman mahallesi bulunmamaktaydı.

G. Tülüveli, şer'îye sicillerinden bulduğu birkaç örnek üzerinden bu konunun tekrar değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Öncelikle kendi incelediği şer'îye sicillerinde 62 mahalle adı olduğunu, fakat 10 cami ve 5 mescid adı zikredildiğini söylemektedir. Dolayısıyla zikredilmeyen cami ve mescid isimleri de hesaba katılacak olsa, yine de arada büyük bir fark olduğu kanaatindedir.⁷³ Bu noktada kendisinin de belirttiği gibi kullandığı kaynak itibarıyla camilerin/mescidlerin hepsinin dökümüne ulaşabilmesi imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla mantık yürüterek, faraza cami ve mescid rakamları ekleyerek yine 62 sayısını bulamıyor olmak, tamamıyla havada kalan *a priori* temeli de olmayan kurgusal bir matematiksel işlem olmaktadır.⁷⁴ Hâlbuki

Fakat mahallesi olmayan mescid söz konusu idi. (s. 27). Kemal Beydilli'nin verdiği bilgiler de bu durumu teyid etmektedir. Kanuni zamanında 219 Müslüman mahallesi olduğu bildirilen İstanbul'da, genelde her mahalle bir mescid veya cami ile donatılmıştır. Bir mahallede birden fazla cami de bulunabilmekteydi. Bu tür fazla camilere "mahallesiz" kaydıyla işaret edilmekteydi. Yine 16. yüzyılda Edirne'de 134 mahalle olmakla birlikte 168 mihrab mevcuttu. Manisa'da ise 16. yüzyılda 34 mahalle ve mescidi, bundan başka 12 büyük cami bulunmaktaydı. Ayrıca 17. yüzyılda kurulan yeni mahalleler ile birlikte mescid sayısı 57 olarak görünmekteydi. Kayseri'de 1500'de 35 mahalle ve mescid, Musul'da ise 20 Müslüman mahallesinde 22 mescid bulunmaktaydı. (Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul 2001, s. 5-6). 16. yüzyılda Ankara'da da 126 cami ve mescid bulunmaktadır. Ö. Ergenç'in tespit ettiği mahalle sayısı ise 85'tir. Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 29-31, 57.

⁷³ G. Tülüveli, *Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century*, s. 24-25.

⁷⁴ Ayrıca, ilerde gösterilmeye çalışılacağı üzere bu mahallelerden bir kısmı aslı anlamda mahalle olmayabilir. Kavramsal anlamda bir standardizasyonun henüz olmadığı bir dönemde, Osmanlı kâtiplerinin mahalle içerisindeki bir alt birime de "mahalle" diyebilecekleri ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır. Dolayısıyla bu 62 mahallenin tamamı aslı anlamdaki mahallelere işaret etmiyor olabilir. Hatta mahalle kompleksi olarak tanımlayabileceğimiz büyük semtlere bile zaman zaman kâtipler "mahalle" olarak işaret edebilmekteydiler. Trabzon, bir Ortaçağ kale-kenti olduğu için eski şehir itibarıyla üç bölüme ayrılmaktaydı. Aşağı Hisar, Orta Hisar ve Yukarı Hisar şeklindeki bu ayrım, söz konusu bölümler bugünkü terminoloji ile söylersek birer semte işaret etmekteydiler. Bu duruma şer'îye sicillerinde sıklıkla "Aşağı Hisar mahallâtından Bâb-ı Pazar mahallesi" vb. şeklinde işaret edilmekteydi. Dolayısıyla bu bölümler birer mahalle kompleksiydiler. Fakat birçok mahallenin bir araya gelmesi ile oluşan bu semtler de sicillerde zaman zaman "mahalle" olarak isimlendirilmektedirler. Örneğin Ayşe Hatun adlı kadın "Aşağı Hisar mahallesinden" olarak tanımlanmaktadır (T.Ş.S., 1828, 127/2). Yine "Dergâh-ı âli müteferrikalarından" el-hacc Hamza Bey b. el-hacc Mustafa Bey, Orta Hisar Mahallesi'ndeki "harabe-müşrif" ev yeri ve bahçeyi, içindeki meyveli-meyvesiz ağaçlarıyla kiremid örtülü bir evi Vali Ömer Paşa'ya hibe etmektedir (T.Ş.S., 1821-4, 33/4). Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Aslı anlamda mahalle olmayan Aşağı Hisar ve Orta Hisar, görülebileceği üzere kâtiplerin kaleminde mahalle olarak zikredilmektedir. Bu nedenle kâtiplerin "mahalle" ismini verdikleri her birimin aslı anlamda mahalle olmayabileceği akıldan tutulmalıdır.

G. Tülüveli'nin de kullandığı sicillerdeki birçok örnek, büyük camilere nazaran basit bir düzeneğe sahip olan küçük mescidlerin hemen bütün mahallelerde olduğunu çağrıştıracak işaretler taşımaktadır. Nitekim Trabzon'dan Emine bint Mahmud adlı kadının borçlarından dolayı mahkemeye getirilmesinde, muhızlarla birlikte Emine'nin yaşadığı mahalle olan Köhne Hamam Mahallesi'nin *imamı* da görevlendirilmiştir.⁷⁵ Burada önemli olan Köhne Hamam Mahallesi'nde ismi zikredilmiş olması da bir imamın bulunması hasebiyle muhakkak bir mescid ya da camiın var olmuş olabileceğidir. Bu da, adı herhangi bir cami veya mescidle anılan bir mahalle ismi olmasa da her mahallenin en azından bir mescidi olduğunu akla getirmektedir.⁷⁶ Nitekim "*Eksotba Mahallesi Mescidi*"⁷⁷ gibi ifadeler bu durumu teyid eder mahiyettedir. "*Faroz Mescidi*" bir başka örnek olarak gösterilebilir.⁷⁸ Yine Tekfur Çayırı Mahallesi'ndeki Erdoğan Kethüda Camii de aynı doğrultudaki örneklerdendir.⁷⁹ Debbaghane Mescidi,⁸⁰ Galimona Mahallesi Mescidi,⁸¹ Mağara Mescidi⁸², Kindinar Mescidi,⁸³ Molla Siyah Mescidi,⁸⁴ Eski Saray Mescidi,⁸⁵ Muhiddin Mahallesi'nin mescidi,⁸⁶ Hoca Ali Mescidi,⁸⁷ Sinan Paşa Camii⁸⁸ zaman zaman karşımıza çıkan, doğrudan mescidleri ilgilendirmeyen kayıtlardan gözümüze çarpan örneklerdir.⁸⁹ Yine örneğin bir

⁷⁵ T.Ş.S., 1821, 28/5.

⁷⁶ Yine Kindinar Mahallesi'nin imamından bahsedilmesi, orada da bir mescid olduğunu göstermektedir. (T.Ş.S., 1827, 51/9). Nitekim elimizdeki başka kayıtlarda Kindinar Mahallesi'nde bir mescid olduğu ortaya çıkmaktadır. (T.Ş.S., 1822, 42/1). Hatta mescidin bir de vakfı bulunmaktadır. T.Ş.S., 1822, 53/9.

⁷⁷ T.Ş.S., 1821-4, 65/11.

⁷⁸ T.Ş.S., 1825, 99/2.

⁷⁹ T.Ş.S., 1826, 22/5.

⁸⁰ T.Ş.S., 1827, 23/1. Debbaghane Mahallesi'nde satılan bir mülkün bir tarafı mescide komşudur. T.Ş.S., 1830, 3/5.

⁸¹ T.Ş.S., 1827, 23/2

⁸² T.Ş.S., 1829, 25/1

⁸³ T.Ş.S., 1831, 77/7.

⁸⁴ T.Ş.S., 1822, 52/9

⁸⁵ T.Ş.S., 1827, 32/5

⁸⁶ T.Ş.S., 1830, 58/7.

⁸⁷ T.Ş.S., 1826, 55/9.

⁸⁸ T.Ş.S., 1826, 56/2. Literatürde hiçbir şekilde varlığını bilmediğimiz ve büyük ihtimalle 27 Haziran 1596'da Trabzon Beylerbeyliğine atanan Sinan Paşa (Hanefi Bostan, XIV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat, TTK Yayınları, Ankara 2002, s. 66) tarafından yaptırılmış olan bu cami, sicillerde karşımıza çıkabilirken, Aşık Mehmed'in ve Evliya Çelebi'nin Hatuniye Camii'nin batısında olduğunu söylediği Süleyman Bey Camii'ne (Aşık Mehmed, *Menâzırı'l-Avâlim*, C. 3, Haz. Mahmut Ak, TTK Yayınları, Ankara 2007, s. 1025; *Evliya Çelebi Seyehatnamesi*, 2. Kitap, Haz. Zekeriya Kurşun vd., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, s. 51.) incelediğimiz sicillerde rastlanmamıştır. Bu da siciller üzerinden cami-mahalle ilişkisi noktasına odaklanmış tespitlerde dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir.

⁸⁹ Bu husus sadece Trabzon şer'îye sicillerine has değildir. Örneğin Amasya şer'îye sicillerinde karşılaştığımız Ahi Saadeddin Mahallesi'nin (*Amasya Şer'îye Sicilleri*, no: 1,

kaydımızda “Aşağıhisar’da Abdullah Çelebi Mahallesi” olarak zikredilen mahalle,⁹⁰ bir başka kayıttan “Abdullah Çelebi Mescidi Mahallesi” olarak geçmektedir.⁹¹

Ayrıca Meydan-ı Şarki Mahallesi’nin müezzini Mevlana İbrahim Çelebi, “mahalle mescidinin vakıf nükkûdundan” 2.000 akçe borç almıştır.⁹² Bu kayıt da adı geçen mahallenin bir mescidi olduğunu göstermektedir. Yine Orta Hisar’da Hüseyin Ağa Mescidi adında bir mescid bulunmaktadır.⁹³ Dolayısıyla G. Tülüveli’nin incelemiş olduğu 4 sicilde sadece beş adet mescid isminin geçiyor olması, henüz söz konusu cami ve mahalle arasındaki ilişkiye dair olan bilgimizi ortadan kaldıracak yeterliliğe sahip görünmemektedir.⁹⁴

Bunun yanında G. Tülüveli, yeniden değerlendirmesini kuvvetlendirmek için Debbaghane Mahallesi’nde oturan Mustafa Çelebi’nin “Mumbane Camii cemaatinden” olarak zikredildiği bir kayda dayanarak, söz konusu cami ya da mescid ve mahalle arasındaki ilişkilerin yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır.⁹⁵ Hâlbuki vermiş olduğu kayıtlardaki Mustafa çelebilerin aynı kişi olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Zaten referans verdiği iki kayıt arasında 3 senelik bir zaman dilimi vardır. Burada nasıl bir metod ile her iki kişinin aynı olduğunu anladığı malum değildir.

Mahalle ve cami arasında doğrudan bir ilişki olduğunu gösteren en iyi husus, imamların mahallenin temsilcileri olmaları durumudur. Nitekim “kan öşrü”nün beylerbeyi tarafından mahalle imamları muhatap alınarak istenmesi, onların mahalleyi temsil etme biçimlerini gösteren iyi bir örnektir. Beylerbeyi Mustafa Paşa tarafından mübaşir olan Ahmed Ağa, Aşağı Hisar Mahalleleri’nin

sayfa: 11, kayıt no: a) bir camiinin olduğunu bir başka kayıttan öğrenmekteyiz. (A.Ş.S., 1, 43/a). Yine doğrudan cami ismiyle anılmayan Şeyh Kırık Mahallesi mescidi (A.Ş.S., 1, 18/d), Kazgancı Mahallesi mescidi (A.Ş.S., 1, 51/d) gibi örnekler, mahallelerin cami ismiyle anılmasalar da oralarda birer mescid bulunduğunu çağrıştıran örneklerdir. 1 Numaralı Amasya Şer’iye sicilinin belge özetleri için ayrıca bkz. Fikret Yılmaz, *Amasya’nın Bir Numaralı Şer’iye Sicili*, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1987.

⁹⁰ T.Ş.S., 1821-4, 79/6.

⁹¹ T.Ş.S., 1827, 19/11.

⁹² T.Ş.S., 1821-4, 19/5.

⁹³ T.Ş.S., 1825, 70/1.

⁹⁴ 1486 ve 1583 tarihleri arasında Trabzon’da toplam 30 adet cami/mescid tespit edilmiştir. Bu sayının kesin bir rakamı ifade etmediği söylenebilir. (Ö. İskender Tuluk-H. İbrahim Düzenli, “Yitik Mirasın İzinde: Trabzon’da Osmanlı Cami ve Mescitleri (1461-1583), *Ciêpo, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyum Bildirileri 18-23 Eylül 2006*, Haz. Kenan İnan-Yücel Dursun, Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Trabzon 2011, s. 131-182.). Ayrıca 17. yüzyıla gelindiğinde Trabzon’da Sinan Paşa Camii gibi yapıların varlığı, cami sayısının daha da artmış olabileceğini göstermektedir.

⁹⁵ G. Tülüveli, *Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century*, s. 24-27.

imamlarını meclis-i şer' e getirmiş ve üç gün önce Zağnos Köprüsü'nün altında, dere kenarında ölü olarak bir kadın bulunduğunu; dolayısıyla kadının kan öşrünü mahallelerin ahalisinden talep ettiğini belirtmiştir. İmamlar ise bu iddiaya karşılık, kadının "*mecnûne*" olup kendisini köprüden aşağı attığını, bu husus için mahalle halkından kan öşrü istenemeyeceğine dair ellerinde fetva olduğunu belirtmişlerdir. Fetvaya bakıldığında, mecnûne olan kadının kendisini köprüden atması akabinde varislerinin de herhangi bir kan öşrü talebi olmadığı halde "*ehl-i örfün*" böyle bir talebinin olamayacağı belirtilmiş ve neticede Ahmed Ağa davadan men edilmiştir.⁹⁶ Dolayısıyla bu kayıttan Aşağı Hisar'da bulunan mahallelerin hemen hepsinin imamı olduğu gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu çıkardığımız anlam doğru ise, imamın namaz kıldırıldığı bir cami/mescidin olması gerekliliği de düşünülürse, Aşağı Hisar'da bulunan mahallelerin hemen hepsinin en az bir mescidi olduğuna hükmedilebilir. Bu nedenle imamların mahalle ile olan bağlantılarını ortaya koymak, cami ve mahalle arasındaki ilişkiyi anlamakta önemli bir yöntem olur kanaatindeyiz.

Cami ve İmamları

Bugün için hemen sadece namaz kıldırarak vazifeli olan imamların Osmanlı döneminde oldukça geniş bir görev alanları bulunmaktaydı. İlber Ortaylı, bu durumu, "*İmam ise padişahı beratı ile tayin edilen ve beldenin mülkî ve beledi amiri olan kaadî'nin temsilciliğini üstlenen memurdur*" şeklinde ifade etmektedir.⁹⁷ İmamların mahallenin temsilcisi olduklarını gösteren en iyi husus ise sicillerde imamların tavsif edilme biçimleridir. Onların sadece cami ile sınırlı olmayan vazifelerinin yansıması, sicillerdeki "*İskender Paşa Mahallesi imamı İbrahim Çelebi*"⁹⁸ örneğinde görüldüğü üzere, bütün bir mahallenin imamı olarak nitelenmeleridir. Dolayısıyla geleneğin en yoğun görüldüğünü ifade ettiğimiz mahallenin ve kadının mahalle ölçeğindeki temsilcisi olan imamların bu durumu, imam kelimesinin anlam yüklerinde de kendini belli etmektedir. Arapça "*emm*" (öne geçmek, sevk ve idare etmek) kökünden gelen imam, terim olarak "*cemaatle kılınan namaza önderlik eden kims*e" anlamına gelmektedir. Bunun yanında "*imam*", bilindiği üzere sadece namaz kıldırarak kişiye değil hükümdara da izafe edilen bir

⁹⁶ T.Ş.S., 1831, 16/7. Ahmed Ağa'nın meselenin peşini bırakmadığı görülmektedir. Ölen cariyeye kadının (adının Fatma olduğu anlaşılmakta) sahibini meclis-i şer' e getirmiş ve cariyenin ölüm sebebini sordurmuş; fakat o da *imamlarla* aynı doğrultuda ifade vermiş ve talepte bulunmamıştır. Dolayısıyla Ahmed Ağa yine davadan men edilmiştir. T.Ş.S., 1831, 16/8.

⁹⁷ İ. Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, s. 107. Nitekim kadınların imamları teftiş ettikleri görülmektedir. Bu teftişte sadece dinî görevlerin mevzu bahis edilmediği, mahalledeki diğer hizmetlerin de yapıp yapılmadığının araştırıldığı bilinmektedir. Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", *İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler*, Cilt 2, Ed. Vecdi Akyüz, İlke Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 27.

⁹⁸ T.Ş.S., 1822, 57/6

kelimedir.⁹⁹ Dolayısıyla oldukça mühim bir kavramdır. Kavramın bu önemi, Osmanlı dönemindeki imamların durumlarında doğrudan gözlenebilmektedir.

Öncelikle imamların kadının arzı üzerine padişah tarafından atandıkları görülmektedir. Örneğin Trabzon Kadısı Mevlana Osman Efendi, “*südde-i saadete*” arz gönderip, “*Sultan Mehmed Han Gazî’nin*” Orta Hisar’da olan Cami-i şerifinde günlük 10 akçe vazife ile imam olan Hafız Mehmed’in ölmesi üzerine, adı geçen camiın vaizi olan “*Mevlana*” Ebubekir Efendi’nin imam tayin edilmesi için “*ricada*” bulunmuştur. Bunun üzerine Ebubekir Efendi’nin “*ehl-i ilm ve sahib-i fazl ve bilm ve muttakî ve dindâr ve müstabak*” olduğunun anlaşılmasıyla günlük 10 akçe yevmiyesini Trabzon İskelesi mahsulünden almak üzere, 1028 Ramazan’ının 14. gününden (25 Ağustos 1619) itibaren imam olarak atandığı görülmektedir.¹⁰⁰ Orta Hisar’daki Cami-i Atik’e de Kadı Mehmed Efendi’nin arzı üzerine, 1028 Cemâziyye’l-âhiri’nin 27. gününden (11 Haziran 1619) itibaren, vefat eden Hafız Ahmed yerine, günlük 5 akçe yevmiyesini Trabzon İskelesi mahsulünden almak üzere Ali Halife, imam tayin edilmiştir.¹⁰¹

Örneklerden de anlaşılacağı üzere imamlar, kadıların arzı üzerine doğrudan padişah tarafından atanan kişilerdir. Bu durum hem hükümdarın kendi dindarlığının hem de tebaasının dindarlığının bulunduğu nokta olarak görülmektedir. Devlet kavramının geleneksel anlamda hükümdarın iktidarı ile olan sıkı bağı¹⁰² üzerinden “*din ü devlet*” ikizliği düşünülürse, imam ve hükümdar arasındaki bağı bu noktadan hareketle de temellendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda “*din ü devlet*” şeklinde formüleleştirilen geleneksel siyaset algısında bu ikizlik, padişahın iktidarına ve dindarlığına gönderme yapan bir anlam yüküne sahiptir. Nitekim Gazalî, Osmanlı literatüründe oldukça meşhur eseri *Nesâyihü’l-mülûk*’da, “*melik ile din tev’emândır ya’nî melik ile din ikisi bir karından toğmuş kardaşlardır biri birinden ayrılmaya imkân yokdur*” demektedir.¹⁰³ Bu bağlamda “*din*

⁹⁹ Mustafa Sabri Küçükbaş vd., “İmam”, *D.İ.A.*, Cilt 22, İstanbul 2000, s. 178.

¹⁰⁰ *T.Ş.S.*, 1821, 41/1.

¹⁰¹ *T.Ş.S.*, 1821, 45/1. Başka birkaç tayin için bkz. *T.Ş.S.*, 1824, 76/4; *T.Ş.S.*, 1828, 160/4; *T.Ş.S.*, 1831, 77/7; *T.Ş.S.*, 1830, 86/6; *T.Ş.S.*, 1831, 87/4.

¹⁰² Konu hakkında bkz. Bedri Gencer, “Osmanlı Siyasî Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 4-5, İstanbul 2000, s. 107; T. Açık, *17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon’da Siyaset*, s. 41-57.

¹⁰³ Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *Nesâyihü’l-Mülûk (İnceleme-Metin-Dizin)*, Haz. Turgut Tok, Bilgeoguz Yayınları, İstanbul 2009, s. 150. Buradaki dini, aynı zamanda hükümdarın dinle olan uyumu şeklinde okumak da mümkündür. Bu ise hükümdarın dine karşı tavrı, ona yakın veya uzak oluşu şeklinde dile getirilebilir. Yani onun dindarlığına gönderme yapmaktadır. Nitekim I. Ahmed döneminde yeniçeri kanunnamesini derleyen kişi, kanunnamenin girişinde kendisinin yeniçeri ocağı hizmetinde olup “*du’a-i dîn ü devlet-i pâdişâhî evrâdına cân ü baş ile müdâvim ve mülâzım*” olduğunu ifade etmektedir. (Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablâlleri*, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 131). Açıkça din-i padişahî ve devlet-i padişahî için dua ettiğini söylemektedir.

ü devlet”teki din kavramı da devlet kavramında olduğu gibi hükümdar ile iç içe geçmiş bir yapı arz etmektedir. Buradan hareketle taşrada bu “*din ü devlet*” ikizliğinin müşahhas temsilcilerinden birinin imamlar olduğuna hükmedilebilir. Bilhassa padişah tarafından atanmaları onların aynı zamanda mahallede hükümdarın temsilcisi olduklarını gösterir. Dolayısıyla imamlar hükümdarın “*din ü devlet*” eksenindeki meşruiyetini temsil eden kişilerdir denilebilir. Bilhassa Cuma kılınan camilerde hutbede hükümdarın isminin imamlar tarafından zikredilmesi bu durumun işareti sayılabilir.

İmamların bu özelliklerinin yanında, onların en mühim taraflarından biri de mahalle halkının temsilcisi olmalarıdır.¹⁰⁴ Dolayısıyla imamların çift taraflı bir

Nitekim padişahların dindarlıklarını kamu nazarında meşrulaştırmak için selâtin vakıflarından ve geçit alaylarından faydalandıklarını ve bu konuya oldukça önem verdiklerini de biliyoruz. (Bu doğrultuda Madeline C. Zilfi’nin “dindarlık siyaseti” kavramından hareketle bu konuyu irdelleyen bir yazı için bkz. Suraiya Faroqhi, *Yeni Bir Hükümdar Aynası: Osmanlı Padişahlarının Kamusal İmgesi ve Bu İmgenin Algılanması*, Çev. Gül Çağalı Güven, Alfa Yayınları, İstanbul 2011, s. 55-92). Bu nedenle Kınalızâde’nin “Ve zıllullâh ve halîfetullâh dedikleri bu sâhib-i devlettir, zirâ zıll, sâhib-i zille mutâbık ve cem’-i hey’ât ü mekâdirde ana muvâfıkdır” ifadesinde görüldüğü üzere sahib-i devlet olan hükümdar, sahib-i zill olan Allah’a uydukça meşru olabilmektedir. Bu durum yine Kınalızâde’de açıkça hükümdarların “Tehallekû bi-ahlâkillâhi (Allah’ın ahlâkını örnek alın) mazmunuyla âmil ise zıllullâh fı’l-arz telkînine lâıyk ve hilâfet-i hakîkate fazileti ile muttasıf u fâıyk” olacakları şeklinde ifade edilmektedir. (Kınalızâde, s. 415). Bunun yanında camilere atanan en’am-hanların tayin beratlarında özellikle vurgulanan husus, “devam-ı ömr ü devletim için”dür. Padişah’ın devletin devamı için de Kur’an-ı Kerim okuyan bu kişilerin doğrudan padişah tarafından atanmaları da manidardır. (T.Ş.S., 1828, 107/2). Bunun yanında padişah tarafından atanan İskender Paşa Vakfı’nın mütevellisine de “devam-ı devletim için duaya muavenet göstere” denilerek bir başka vazifesi hatırlatılmıştır. (T.Ş.S., 1824, 38/1). Ayrıca İskender Paşa darü’l-kurrasına “ta’lim-i Kur’an” için 10 akçe yevmiye ile doğrudan padişah tarafından atanan Mevlana Ali’nin bir vazifesi de, Padişah’ın “devam-ı devlet”i için dua etmektir. (T.Ş.S., 1821, 44/2). İskender Paşa Vakfı’nın bir diğer mütevellisinin vazifeleri arasında, vâkıfın ruhu ve padişahın ifadesiyle “benim devâm-ı ömr ü devletim” için dua etmek bulunmaktadır. (T.Ş.S., 1830, 86/8). Cami-i Atık yakınında Hacı Hasan Mektebi’nde günlük 1 akçe ile muallim olan hafız vefat etmiş ve yerine Hafız Ali günlük 1 akçe ile tayin edilmiştir. Vazifesi de talimhanede muallimlik yapıp padişahın “devam-ı ömr ü devlet”i için dua etmektir. (T.Ş.S., 1821, 45/2). Bütün bunların yanında vazifeleri padişahın “devam-ı devlet”i için dua etmek olan birçok duagûyân bulunmaktaydı. (T.Ş.S., 1821, 42/2). Ayrıca beylerbeyilere gönderilen hükümlerde, padişah, “Trabzon yalıları muhafazası umur-ı mühimme ehemmi-ü mühimmât-ı din ü devletimden olmağla” demektedir. (T.Ş.S., 1830, 88/3). Doğrudan hükümdar tarafından atanan hatipler, devr-hânlar, en’am-hânlar, fetih-hânlar vb.’nin tayinleri hakkında daha çok örnek için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 128/2, 131/6; T.Ş.S., 1824, 77/1; T.Ş.S., 1828, 105/4; T.Ş.S., 1830, 86/7; T.Ş.S., 1831, 80/3, 83/5, 84/7.

¹⁰⁴ Feridun Emecen bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Şehir ve kasabalarda mahalle denilen birimlerin temsilcisi genellikle o mahallenin çekirdeğini oluşturan cami

temsil hüviyetleri bulunmaktaydı. Bu temsilin somut görünümü ise düzenin tesisindeki fonksiyonlarında belli olmaktaydı.

Temsilin hükümdar ya da devlet tarafının ilk görünümü, imamların merkezden gelen hükümleri mahalle halkına duyurması gerekliliğidir.¹⁰⁵ Bunun yanında imamlar merkezden gelen hükümlere doğrudan muhatap olmakta ve mahallesini o hüküm ekseninde organize etmekle görevlendirilmekteydiler.¹⁰⁶ Nitekim onların en önemli hususiyeti bütün mahalle halkını tanıma zorunlulukları idi.¹⁰⁷ Bu durum mahallenin organizasyonu için en temel gereklilik olan bilgi birikimini temin etmekteydi. Örneğin evâsıt-ı Şa'bân 1043 (10-19 Şubat 1634) tarihinde Halep'ten Trabzon'a gönderilen fermanda, yeniçerileri sefer için toplamakla görevli Deveci Sefer Ağa'nın mübaşeretıyla, yeniçerilerden ehl-i sefer olanlarının Diyarbakır'a, korucu ve oturak olanların da "*kanûn-ı kadîm*" üzere Asitane-i Saadet muhafazasına gitmeleri emredilmiştir. Bu hususta vazifesini ihmal edenlerin haklarından gelinmesi ve *mahalle imamlarının* ve yeniçeri serdarlarının "*bu bâbda her birisi basiret üzere olub bu sene-i mübarekeyi sâir zemâna ve gayri seferlere kıyas itmeyüb*" emre itaat etmeyenleri "*ve hevâ ve heveslerinde kalanları bir tarikle himâye etmekden hâzer idüb*" Deveci Sefer Ağa'ya bildirmeleri istenmiştir.¹⁰⁸ Bu hüküm imamların geniş görevleri hakkında oldukça iyi fikir sahibi olmamızı temin etmektedir. Nitekim 17. yüzyılda kimin yeniçeri olduğunun hemen hemen anlaşılamadığı bir sosyo-politik zeminde,¹⁰⁹ mahallesinde kimin yeniçeri olduğunu herkesten iyi bilen imamlar, yeniçeri serdarı ile ortak hareket ederek yeniçerilerin sefere gitmelerini temin etmeye çalışacaklardır.

veya mescidin imamı idi." Feridun Emecen, "Osmanlılar'da Yerleşik Hayat Şehirli ve Köylüler", *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 275.

¹⁰⁵ İmamlar bu emirleri kadıdan almakta idiler. Tebliğ işi ise bilhassa yatsı namazından sonra olurdu. Çünkü mahallenin yetişkin erkeklerinin tamamına yakını yatsı namazında camide hazır bulunurlardı. Z. Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", s. 31.

¹⁰⁶ Evâhir-i Muharrem 1130 tarihli İstanbul mahallelerini konu edinen bir hükümde "...Mahrûse-i İstanbul ve tevabii mahallatı imamlarına mahallelerine fevahiş olmamak üzere ve ahalisi dahi evkat-ı hamsede cemaat ile edây-ı salat-ı mefrûza için hazır olub ve içlerinden tarik-i salat şürb-i hamr ve sair menahiye mürtekip olanlar, mahallelerinden ihraç olmak üzere..." denilmektedir. Dolayısıyla imamlar mahallenin düzeninden sorumlu olan en önemli görevlilerdir. Z. Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", s. 28.

¹⁰⁷ İmamların mahallelerinde oturanlar hakkında tam bir bilgi sahibi olmaları beklenmekteydi. Her imam mahallesinde kaç hane olduğu, kimin mülk sahibi kimin kiracı, kimin zengin kimin fakir, kimin evli kimin bekâr vs. olduğunu bilmekle yükümlü idi. Bunun yanında mahalleye gelen yabancıların veya yeni taşınanların tespiti, yeni gelenlerin kefalete bağlanmaları gibi hususlar da imamların ilk elden vazifeleri idi. K. Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, s. 8.

¹⁰⁸ T.Ş.S., 1828, 99/3.

¹⁰⁹ Bu konu hakkında bkz. T. Açık, *17. Yüzyılın İlk yarısında Trabzon'da Siyaset*, s. 235-255.

İmamların mahalleli hakkındaki bilgi birikimi, onların vergilerin toplanmasında da önemli bir görevli olarak karşımıza çıkmalarına neden olmaktadır. Nitekim vergi konusunda kadılık ve mahalleli arasında aracı bir vazife üstlenmekteydiler.¹¹⁰ Trabzon'da Debbağhane Mescidi imamı el-hacc Mehmed Halife, mahalle sâkinlerinden Ali b. Derviş'i dava etmiştir. Buna göre, Ali'nin mahallelerinde avârizhâneye bağlı bir evi vardır; fakat bedel-i nüzulü ödemekten kaçınmaktadır. Neticede kadı, Ali'nin vergisini mahalleli ile birlikte vermesine karar vermiştir.¹¹¹ Hatta müezzinler dahi vergilerin toplanmasında görevli olabilmekteydiler. Cami-i Cedid Mahallesi'nin müezzini el-hacc Ahmed b. Hacı Mehmed, Mehmed b. İbrahim'i kadı mahkemesine getirerek davacı olmuştur. Buna göre Mehmed, söz konusu mahallede oturmakta, evi ve bahçesi bulunmaktadır. Müezzinin ifadesiyle "*avâriz-ı divâniyeyi taleb iylediğimde virmeye taallül*" etmiştir.¹¹²

İmamlar, kan bedeli konusunda da ilk elden vazifeli idiler. Hatta bir kısım imam ve mahalleli, komşu oldukları mahalleyi kendi yükümlülüklerine "*idbâl*" etmeye çalışmaktaydılar. İmaret-i Hatuniyye Mahallesi imamı, müezzini ve cemaatten Ahmed Çelebi, Hacı İsmail ve Hacı İbrahim, Eksotha Mahallesi imamı Esad Eyyub Efendi'den davacı olmuşlardır. Buna göre, Eksotha Mahallesi'nde bundan önce bir kadın ölü olarak bulunmuş ve beylerbeyi de dem-i diyetini talep etmiştir. Bu noktada Esad Eyyub Efendi, bu yükümlülüğe Hatuniyye Mahallesi'ni de dâhil etmeye çalışmıştır. Fakat mahallelinin üzerlerine lazım gelen vergileri bu zamana kadar kendi mahalleleri ekseninde verdiklerini söylemeleri ve sonuçta Eyyub Efendi'nin de bu durumu itiraf etmesi üzerine mesele hallolmuştur.¹¹³ Bununla birlikte Eyyub Efendi, Tekfur Çayırı Mahallesi'ni de kendi yükümlülüklerine dâhil etmeye çalışmış; fakat yine başaramamıştır.¹¹⁴ Tabii imamların aynı zamanda mahalle sâkini olmaları, yani mahalleli olmaları sebebiyle bu gibi kan bedeli davalarında soruşturmanın muhatabı oldukları da görülmektedir. Bu durumda hem mahalleli hem de mahallenin temsilcisi sıfatı ile mahkemede bulunmaktaydılar. Beylerbeyi Ömer Paşa tarafından, İmaret-i Hatuniyye Mahallesi'nde Hamza Çelebi'nin ölü bulunması hususunun beyanı için Dilaver Ağa "*mübaşeretiyile*", İmaret-i Hatuniyye Mahallesi imamı Mevlana İshâk Efendi ve ahaliden bazıları soruşturmaya tâbi tutulmuştur. Bundan sonra Hamza Çelebi'nin karısı Rabia bint Mehmed, kocasını Kuzgunoğlu Mustafa'nın öldürdüğünü; dolayısıyla ahali ile davasının olmadığını belirtmiş ve ahali de kefilliğin yükümlülüğünden kurtulmuştur.¹¹⁵

¹¹⁰ F. Emecen, "Osmanlılar'da Yerleşik Hayat Şehirli ve Köylüler", s. 275.

¹¹¹ T.Ş.S., 1827, 23/1.

¹¹² T.Ş.S., 1828, 73/1.

¹¹³ T.Ş.S., 1828, 116/15.

¹¹⁴ T.Ş.S., 1828, 116/16.

¹¹⁵ T.Ş.S., 1821-4, 65/3.

İmamlar ayrıca herhangi bir kişinin mahkemeye getirilmesinde kimi zaman muhızlılarla birlikte gönderilmekteydiler. Emine bint Mahmud adlı kadının borçlarından dolayı mahkemeye getirilmesinde, muhızlılarla birlikte Emine'nin yaşadığı mahalle olan Köhne Hamam Mahallesi'nin imamı da görevlendirilmişti.¹¹⁶

Bunun dışında imamlar görevli oldukları camilerin vakıflarından verilen borçlardan sorumludurlar. Hoca Ali Mescidi'nin imamı Mevlana Derviş Çelebi, Meydan-ı Şarkî Mahallesi'nin müezzini Mevlana İbrahim Çelebi'nin mescid vakfının nükûdundan aldığı 2.000 akçeyi ondan almıştır.¹¹⁷ Yine Kırdan Mehmed Çelebi de vakıf nükûdundan, İmam Derviş Çelebi elinden 2.000 akçe borç almıştır.¹¹⁸ Nitekim imamların mütevellî olabildikleri görülmektedir. Yahya Paşa Evkafı'nın mütevellisi olan Ahmed Çelebi b. İbrahim, tevliyetini İmaret-i Hatuniyye Camii imamı olan Hacı Halife'ye devretmiştir. Vakfın nükûdunu Hacı Halife'nin eski mütevelliden aldığını belirtmesi ile kayıt sona erdirilmiştir.¹¹⁹ Yine Hacı Kasım Vakfı'nın mütevellisi, mahallenin imamı Mevlana Osman Efendi'dir.¹²⁰

İmamların gelirlerine baktığımızda, yevmiyelerini genelde imamı oldukları camiin vakfından almaktadırlar; fakat Trabzonlu imamlar yukarıdaki atama beratlarında da görüldüğü üzere, yevmiyelerini genelde Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası mahsulünden almaktaydılar.¹²¹ Bunun yanında meşruta olarak isimlendirilen, kendilerine tahsis edilmiş gelirleri bulunmaktaydı. Örneğin Maçuka Nahiyesi'ne bağlı Galyana adlı köy, Aşağıhisar'da Mağara Mescidi'nin imamı olan Süleyman Halife'nin meşrutasıdır. Süleyman Halife, "*Arslan ve Osman ve Lefter ruîyyetim olup uhdelerine lazım gelen a'şar-ı şer'îye ve rusûm-ı örfîyeleri taleb iderim*" demektedir.¹²² Böylece Trabzon'daki imamın reâyâsı bulunmakta ve şer'î ve örfî vergiler onun geçimi için tahsis edilmektedir. Meşruta tabiri, genelde camilerin imam, hatib vb. görevlileri ile hastane, imaret gibi müesseselerde çalışanların ikâmetlerine tahsis olunan yerler hakkında kullanılmaktadır.¹²³ Fakat

¹¹⁶ T.Ş.S., 1821, 28/5.

¹¹⁷ T.Ş.S., 1821-4, 19/5.

¹¹⁸ T.Ş.S., 1821-4, 19/6.

¹¹⁹ T.Ş.S., 1824, 54/4.

¹²⁰ T.Ş.S., 1821-4, 70/2. (Vakfa bağlı imam ve müezzin evleri bulunmaktadır). İstanbul'da Kasap İlyas Mahallesinde bulunan vakıfların da tevliyeti mahallenin imamı üzerindedir. C. Behar, "Kasap İlyas Mahallesi", s. 9-10.

¹²¹ Müezzinlerin bazılarının da yevmiyelerini iskele mahsulünden aldıkları anlaşılmaktadır. Öyle ki bir kısım mescidlerin müezzinlerinin iskele emininin arzı üzerine atandıkları dahi görülmektedir. Hoca Ali Mescidi'nde müezzin olup "celâ-yı vatan" eden Ali yerine, İskele emini Mehmed'in arzı üzerine Hasan adlı kişi, 24 Rebiyyü'l-evvel 1060 tarihinde, günlük 2 akçe vazife ile müezzin tayin edilmiştir. T.Ş.S., 1831, 88/5.

¹²² T.Ş.S., 1824, 31/12.

¹²³ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt 2, İstanbul: MEB Yayınları, İstanbul 1983, s. 493.

bu örnekte açıkça görüldüğü gibi, bir köyün şer'î ve örfî vergileri de meşruta kapsamına dâhil edilebilmekte ve toplumda önemli vazifeler icra eden imamlar için geçim vasıtası olabilmektedir. Yine Kale İmamı Seyyid Osman b. Ömer, Mesoya (?) adlı köyden bir grup zimmîden davacı olmuştur. Buna göre, adı geçen zimmîler kendisinin “*raiyyet*” olup ispençe ve sâir vergileri talep ettiğinde “*virmeden taallül*” etmişlerdir. Fakat zimmîler, kendilerinin İstanbul'da yeni yapılan cami-i şerîf ve imâret-i âmire evkâfının raiyyeti olduklarını ispat etmişler ve imam davayı kaybetmiştir.¹²⁴

Netice itibariyle Osmanlıların içerisinde bulundukları “*medeniyet perspektifi*”¹²⁵ ve imamlar hakkında bütün bu yazılanlardan anlaşılacağı üzere bir mahallenin hemen bütün işlerinin sağlıklı işleyebilmesi için bir imam gerekmektedir. İmamın olduğu yerde de en az bir mescid bulunması zorunludur. Bu nedenle hemen her mahallede bir mescidin bulunduğu rahatlıkla hükmedilebilir. Eğer mescidi olmayan mahalleler var ise bu mahalleleri ayrı bir kategoride değerlendirmek gerekmektedir.

¹²⁴ T.Ş.S., 1822, 19/3.

¹²⁵ Medeniyet perspektifi kavramı İhsan Fazlıoğlu'ndan ödünç alınmıştır. Fazlıoğlu, “Kadim felsefe-bilim mirasını idrak için bir *tarih perspektifi* ile bir *medeniyet perspektifi*ne, ayrıca bir *felsefe-bilim teorisine* sahip olunması şarttır. Bu çerçevede incelenen dönemin bütününe ilişkin *hayat küresinin* inşası, idrak edilmek istenen konunun tarihî bağlama mutabık olması açısından zorunludur. Bu dört temel koşul yanında kadim felsefe-bilim tarihini sahih bir biçimde tasavvur edebilmek için bazı temel ilkeleri göz önünde bulundurmamak gerekir: Kadim nazarı idrake ondalık tasnifli kütüphane sistemi içerisinde değil, Taşköprülüzâde'nin (ö. 1561) *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde* adlı eserinde serimlenen *ontolojik bilgi tasnifi* çerçevesinden bakmak; nazarı idrakin *teknik muhtevasını* dikkate almak ve bu muhtevanın *tarihî gelişimine* aşına olmak; her dönemde nazarı idrakin dile getirildiği bir *üst-yarı-sembolik diğn* var olduğunu bilmek; nazarı idraki, yalnızca *tedebbür/tedbir* cihetinden değil aynı zamanda *tefekür/fikir* cihetinden ele almak; nazarı idrakin kullandığı *kavramların muhtevalarını*, üretildikleri tarihî bağlamdaki medlüllerleriyle göz önünde bulundurmamak; bu kavramlara yöneltilen eleştirileri de, *geçmişî bugünün kavramlarını verecek şekilde* düşünmeden yine tarihî bağlamı içerisinde anlamak; değişik nazarı idraklerin, tanımlarını, konularını, sorun-alanlarını daha iyi anlamak için, bu idrakleri üreten insanların yaşam sürdüğü hayat küresi içerisindeki *amaçlarını* belirlemek; en nihayet, nazarı idrakin tarihinin, bir *yazma eserler tarihi* olduğunu unutmamak ve araştırmalarda *yazma kültürünün mantığını* göz önünde bulundurmamak.” İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler>, s. 4. Fazlıoğlu, yukarıda alıntılanan bölümde bizim anladığımız kadarıyla anakronizmden kurtulmak için birtakım “reçeteler” ortaya koymaktadır. Bu noktada bizim “medeniyet perspektifi”nden anladığımız Osmanlıların içerisinde bulundukları perspektiftir. Yani bizim konumuz bağlamında geleneksel dönemi itibariyle Osmanlıların modern anlamdaki sivilizasyonu değil de temeddün şeklinde ifade edilen geleneksel medeniyet algısı üzerinden perspektiflerini tesis etmeleri durumudur.

Sonuca Doğru: Mahalle Tipleri Belirlemede Trabzon Örneği

Bu bölümde *Sonuç* yerine *Sonuca Doğru* gibi bir başlık tercih etmemizin nedeni, henüz, *Osmanlı İmparatorluğunda mahalle* hakkındaki bilgimizin ve bu makale kapsamında ulaştığımız sonuçların oldukça sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece biz bu başlıkta, elimizden geldiği kadarıyla Osmanlı mahalle tipleri hakkında Trabzon üzerinden bir kısım tespitler yaparak bir model önermek amacındayız. Fakat önereceğimiz modelin çıkış noktası Trabzon olduğu için ve Trabzon'un bütün bir Osmanlı İmparatorluğu'nu temsil etme kapasitesinin düşüklüğünü göz önünde bulundurarak böyle bir başlık ile sonuca varmak hususunda yer aldığımız başlangıç noktasını ve süreci vurgulamak istedik.

Bu bağlamda bir önceki bölümün son cümlesinde zikrettiğimiz mescidi olmayan mahalleler hususu, bizce, Osmanlı mahalleleri hakkında bir tasnif yapılması gerektiğini düşündürmektedir. Yani yukarıdan beri vurguladığımız mahalle-imam ve toplum arasındaki ilişki düşünüldüğünde imamı ve dolayısıyla camii/mescidi olmayan bir mahallenin, gerek kendi aralarındaki gerekse devletle olan münasebetlerinin sağlıklı işleyebilmesi imkân dâhilinde değildir. Yine Osmanlıların içerisinde bulundukları medeniyet perspektifi mahalle ve cami arasındaki ilişkiyi zorunlu kılmaktadır. Modern anlamda bireyin var olmadığı bir zeminde, geleneksel insanın temeddün kaynaklı konumlanma biçimi, onu, belli bir topluluk içerisinde anlamlı kılmaktadır. Osmanlıların bu geleneksel düşünüş biçimini İslâmî formda şekillendirmeleri ile birlikte cami, bu yapının en önemli birimi hâline gelmiş ve söz konusu yapının tesisinde ve muhafazasında ilk elden önem arz etmiştir. Fıkıhın temeddünden hareket etmesi ise meseleyi hukukî bir zeminde değerlendirmeyi zorunlu kılmıştır. Mahalle ve cami, fıkıhî birer birim olarak sosyal düzenin işlerliğindeki fonksiyonları ile *olması gereken* kategorisinde konumlanmışlardır. Sicillerdeki örnekler ise birçok durumda bu *olması gerekenin olan* ile uyumuna işaret etmiştir. Dolayısıyla bir mahallenin gerçek anlamda bir birim hüviyeti kazanması, bu şekilde de aslî anlamda mahalle olarak nitelenebilmesi için bir mescide ve imama ihtiyacı olduğu sonucu çıkmıştır.

Bununla birlikte mescidi ve imamı olmayan mahalleler var ise, bunları gerçek birer mahalle olarak düşünmemek gerektiği kanaatindeyiz. Bunlar büyük ihtimalle hemen birçok işlerinde bir diğer mahalleye bağlı olan sokak benzeri küçük birimler olabilirler. Çünkü başta da söylenildiği gibi en azından vergilerini ödemek için bir imama bağlı olmaları gerekmektedir. Bu görüşümüzü destekleyecek bir örneği sicillerimizde bulmak mümkün olmuştur. Buna göre, Aya Sofya Mahallesi ahalisinden İslâm, Hüseyin ve Receb; Ballica Mahallesi ahalisinden Kaya Çelebi, Musli, Mahmud ve gayrilerini dava etmişlerdir. İddialarına göre; Ballica Mahallesi, Aya Sofya Mahallesi'ne yakın olduğu için ödemeleri gereken bedel-i nüzulü kendilerinden talep ettiklerinde vermekten kaçınmışlardır. Bunun üzerine sorgulanan mahalle halkı cevaplarında,

mahallelerinin Galimona Mahallesi'ne “*tâbi*” olduğunu ve Galimona Mahallesi'nde de avârizhâne olmadığını; bu ana dek avâriz, bedel-i nüzul, sürsat ve sâir tekâlif-i örfiyyeyi vermediklerini, bütün vergilerden muaf olduklarını, ancak vaki olan “*har-ı maktûl*”ü Galimona Mahallesi ile birlikte verdiklerini söylemişlerdir. Bu hususta Aya Sofya Mahallesi ahalisinin birkaç defa daha kendilerinden talepkâr olduklarını ve bu ana dek kendilerinden böyle bir vergi ala gelmediklerine dair beyanlarının olduğu bir hüccetin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bu hücceti kadıya göstermişler ve durumun ifade ettikleri gibi olmasının akabinde, Aya Sofya Mahallesi ahalisi davadan men edilmiştir.¹²⁶

Görülebileceği üzere Balıca Mahallesi, Galimona Mahallesi'ne bağlı, vergiden muaf küçük bir mahalledir. Muhtemelen imamları da bulunmayan mahalleli, bütün işlerinde bu bağlılıklarından dolayı Galimona Mahallesi ile birlikte hareket etmektedirler; dolayısıyla gerçek bir mahalle olmaktan ziyade bir mahallenin alt-birimi hüviyetindedirler; tabir yerinde ise “*mahallecik*” olarak görülmektedirler. Nitekim incelediğimiz dönem itibarıyla kendisine rastladığımız bu mahalle, 18. yüzyıl şer'îye sicillerinde hiç geçmemektedir.¹²⁷ Büyük ihtimalle kendisine bir mescid edinemeyen mahalle, Galimona Mahallesi içerisinde erimiş ve bir daha karşımıza çıkmamıştır.

Bu durum aslında Trabzon'a özgü de değildir. İstanbul'da Kasap İlyas Mahallesi içinde, “*mahalle-i cedîd*” ismi ile bir mahalle bulunmaktadır. Bu mahalle Cem Behar'a göre, Kasap İlyas Mahallesi içinde bir tür “*alt-birim*”dir. Kasap İlyas Mahallesi vakfiyeleri arasında, 1520'li yıllarda yazılmış ve üçü de sur dibinde bulunan üç ayrı evin vakfiyesinde, evlerin konumu “... *der mahalle-i cedide der kurb-i mahalle-i Kasap İlyas*” şeklinde tarif edilmektedir. Ö. Lütfi Barkan ve E. Hakkı Ayverdi bu “*yeni mahallenin*” Kasap İlyas Mahallesi'nin sadece deniz surları dışında kalan bölümlerini kapsadığını ileri sürmüşler ve “*her halde kale haricindeki kısımlara şâmil bir tâbir olsa gerektir*” yorumunu yapmışlardır. Fakat C. Behar'a göre, her şeyden önce o dönemde “*yeni mahalledé*” bulundukları belirtilerek vakfedilen gayr-i menkullerin nitelikleri Barkan ve Ayverdi'nin varsayımlarını desteklemez. Yol üzerinde bulunan birkaç ev ve ahır, ayrıca bir bahçe ve bir kuyu bu mahallenin adına atfen vakfedilmiştir. Bundan da bu yeni mahallenin sadece deniz surlarının dışını değil, Davud Paşa Kapısı'nın hemen içini ve yakınlarını da kapsamış olduğunu anladığımızı ifade etmektedir. Bu noktadan sonra C. Behar, bizce yerinde bir tespitle, 16. yüzyılın ilk yarısında Kasap İlyas Mahallesi'nin bu uzantısına, yani bu “*yeni*” mahalleye ayrı bir ad ve kimlik verilmesini mümkün kılacak bir mescid veya cami henüz bulunmadığını vurgulayarak eğer böyle bir mescid veya cami bulunmuş olsaydı buradaki vakıf

¹²⁶ T.Ş.S., 1827, 56/1.

¹²⁷ 18. yüzyılda böyle bir mahallenin var olmadığı bilgisini, Trabzon'un 18. yüzyıla ait şer'îye sicillerinin tamamını tarayan Miraç Tosun'dan elde ettik. Bu bilgi için kendisine müteşekkirimiz.

evlerin tevliyetlerinin hepsinin Kasap İlyas Camii imamına değil, büyük bir ihtimalle daha yakındaki bu mescidin imamına verilebileceğini söylemektedir.

C. Behar'ın "*mahalle içinde mahalle*" olarak isimlendirdiği bu birimlere İstanbul'un başka yerlerinde de rastlanmaktaydı. Bazı mahallelerin belli bölümlerine ya da birkaç sokağına asli mahallenin bütününden farklı bir ad verilebiliyordu.¹²⁸ Dolayısıyla İstanbul'da da görülen bu uygulama, Osmanlı İmparatorluğu kâtiplerinin kaleminden çıkan her "*mahalle*" kelimesinin asli anlamda bir mahalleye tekabül etmediğini bizce göstermektedir. Sıkça tekrar ettiğimiz gibi bir mahallenin gerçek anlamda mahalle addedilebilmesi için en azından bir mescide/imama ihtiyacı vardır. Nitekim suriçi İstanbul'unda mescidi olmayan mahalle bulunmamaktadır. Bu da mahalle ve mescid arasındaki ilişkinin bir diğer ampirik temelidir.¹²⁹

Trabzon ve İstanbul'dan bulunan bu örnekler nispetinde Osmanlı İmparatorluğu'nda en azından belgeler ve bilhassa siciller üzerinden bakıldığında, mahalle hususunda bir tasnif yapmak ve mahalle tipleri belirlemek gerekmektedir. Bu bağlamda *Sonuca Doğru* içerisinde bulunduğumuz süreçte, mahalleleri camii olan ve olmayanlar şeklinde bir tasnif uyarınca incelemek gerektiği kanaatindeyiz. Böylece, aslî anlamdaki mahallenin hususiyetleri ile ona bağlı olan alt birimin hususiyetlerinin birbiriyle karıştırılmasının ve Osmanlı İmparatorluğu'nu kendi medeniyet perspektifinin haricinde değerlendirmekten kaynaklanan anakronik tespitlerin önüne geçilmiş olabilecektir.

¹²⁸ C. Behar, "Kasap İlyas Mahallesi", s. 27.

¹²⁹ Bununla birlikte yine de camii/mescidi olmayan mahalleler ile karşılaşırsa bunların da karşılaştığımız dönem gözetilerek (örneğin "klasik" dönem sonrası) geleneksel dokudan farklı bir yapılanmaya işaret ettiğini düşünebiliriz. Yani mekânın algılanma biçimi artık değişmeye başlamıştır denilebilir.

Kaynakça

- Trabzon Şer'îye Sicilleri*, no: 1821, 1821-4, 1822, 1824, 1825, 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831.
- AÇIK, Turan, *Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Siyaset*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Trabzon 2012.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri*, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları İstanbul 1996.
- BAYRAMOĞLU ALADA, Adalet, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, Sümer Kitabevi Yayınları İstanbul 2008.
- ALKAN, Ahmet Turan, "Mahalle", *İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler*, Cilt 2, (Ed. Vecdi Akyüz), İlke Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 291-293.
- ALPAGUŞ, Hatice K., *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010.
- Aşık Mehmed, *Menâzîrî'l-Avâlim*, Cilt 3, Haz. Mahmut Ak, TTK Yayınları Ankara 2007.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Kasâme", *D.İ.A.*, C. 24, İstanbul 2001, s. 528-530.
- BAYINDIR, Abdülaziz, *İslam Muhakeme Hukuku, (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 1986.
- BEHAR, Cem, "Kasap İlyas Mahallesi: İstanbul'un Bir Mahallesinin Sosyal ve Demografik Portresi: 1546-1885", *İstanbul Araştırmaları*, Sayı 4, İstanbul 1998, s. 7-110.
- BERKES, Niyazi, "Laikliğin Tarihî Kaynakları", *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, (Haz. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul 1999, s. 69-90.
- BEYDİLLİ, Kemal, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul 2001.
- BİLGİN, Vejdî, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- BİLMEZ, Bülent, "Begriffsgeschichte'nin Babası Reinhart Koselleck (1923-2006) ve Tarih Biliminde Yenilik Arayışları", *Tarih ve Toplum*, Sayı 4, İstanbul 2006, s. 9-44.
- BOSTAN, Hanefî, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat*, TTK Yayınları, Ankara 2002.
- CANSEVER, Turgut, *Kubbeyi Yere Koymamak*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- CANSEVER, Turgut, *Osmanlı Şehri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Eflatun, *Devlet*, Çev. Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- EMECEN, Feridun, "Osmanlılar'da Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler", *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 270-283.

- ERGENÇ, Özer, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı IV, İstanbul 1984, s. 69-78.
- ERGENÇ, Özer (1996), *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- Enlîya Çelebi Seyehatnamesi*, 2. Kitap, Haz. Zekeriya Kurşun vd., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.
- Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- FARAQHI, Suraiya, *Yeni Bir Hükümdar Aynası: Osmanlı Padişahlarının Kamusal İmgesi ve Bu İmgenin Algılanması*, Çev. Gül Çağalı Güven, Alfa Yayınları, İstanbul 2011.
- FAZLIOĞLU, İhsan, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler>
- GENCER, Bedri (2000), “Osmanlı Siyasî Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 4-5, s. 103-151.
- GENCER, Bedri (2004), “Çoğulculuk ve Meşruiyet Krizi”, *Sivil Toplum*, Sayı 2 (5), 2004, s. 7-17.
- GENCER, Bedri, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yayınları, Ankara 2008.
- GENCER, Bedri, “Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme,” *EskiYeni*, Sayı 13, 2009, s. 14-21
- GENCER, Bedri, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, *Bilgi*, Sayı 19, 2009/2, s. 1-18.
- GENCER, Bedri, “Osmanlı İslâm Yorumu”, *Doğu Batı, Osmanlılar IV*, Sayı 54, Ankara 2010, s. 61-95.
- GENCER, Bedri, *Hikmet Kanşığında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.
- GÜRBİLEK, Nurdan, “Mahrumiyet”, *Defter*, Sayı 16, İstanbul 1991, s. 38-50.
- GÜRİZ, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2009.
- HABERMAS, Jürgen, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- HOCAOĞLU, Durmuş, “Felsefe ve Hikmet Üzerine”, *Türkiye Günüğü*, Sayı 76, Ankara 2004, s. 61-94.
- IMBER, Colin, *Şeriatın Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı’da İslami Hukuk*, Çev. Murteza Bedir, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt I, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ, Metafizik (II)*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İmam Mâverdi, *Edeb’ü’d-Dünya ve’l-Din*, Çev. Ali Akın, Temel Neşriyat, İstanbul 1998.

- İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi, 1 Numaralı Sicil*, Haz. Bilgin Aydın-Ekrem Tak, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- İzâhlı Mültekâ el Ebbur Tercümesi*, Cilt I, Çev. Mustafa Uysal, Konya 1980.
- KANT, Immanuel, *Ahlâk Metafiziklerinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- KARAGÖZOĞLU, Hümeýra, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te ‘Adalet’ Kavramının Siyasî Yansımaları”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 14, Sayı 27, İstanbul 2009, s. 93-118.
- Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk Fî İhtiyârî’l-Ehakk*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008.
- KAZICI, Ziya, “Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, *İslâm Geleneginden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler*, Cilt 2, Ed. Vecdi Akyüz, İlke Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 25-32.
- Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.
- KIVRIM, İsmail, “Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği)”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8 (1), Gaziantep 2009, s. 231-255.
- KOSSELLECK, Reinhart, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, Çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- KÖSE, Hızır Murat, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 14, Sayı 27, İstanbul 2009, s. 1-19.
- KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri vd., “İmam”, *D.İ.A.*, Cilt 22, İstanbul 2000, s. 178-190.
- LOWRY, Heath W., *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1977.
- MARDİN, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- MARDİN, Şerif, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*, Çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *Nesâyibü’l-Mülâk (İnceleme-Metin-Dizgin)*, Haz. Turgut Tok, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul 2009.
- Nasîreddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, Çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- ORTAYLI, İlber, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, TTK Yayınları, Ankara 2000.
- ORTAYLI, İlber, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2002.
- ÖZ, Mehmet, “Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Şehir Tarihi*, Cilt 3, Sayı 6, İstanbul 2005, s. 57-88.

- PAKALIN, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt 2, MEB Yayınları İstanbul 1983.
- PIERCE, Leslie, *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, Çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.
- SAVAŞIR, İskender, "Modernizmin Eşiği", *Defter*, Sayı 5, İstanbul 1988, s. 58-83.
- ŞAHİN, İlhan vd., "Şehir", *D.İ.A.*, Cilt 38, İstanbul 2010, s. 441-451.
- ŞENTÜRK, Recep, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıktan Sosyal Bilimlere*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2008.
- ROSENTHAL, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- TAMDOĞAN-ABEL, Işık, "Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye'sine 'Bizim Mahalle'", www.os-ar.com, 23.11.2005, s. 1-7.
- TANYELİ, Uğur-Engin Gerçek, *İstanbul'da Mekan Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli bir Tarihçe ve 41 Fotoğraf*, Akın Nalça Kitapları, İstanbul 2012.
- TOK, Özen, "Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, Kayseri 2005, s. 155-173.
- TULUK, Ö. İskender-H. İbrahim Düzenli, "Yitik Mirasın İzinde: Trabzon'da Osmanlı Cami ve Mescidleri (1461-1583)", *Ciépo, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyum Bildirileri 18-23 Eylül 2006*, Haz. Kenan İnanyücel Dursun, Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Trabzon 2011, s. 131-182.
- Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1997.
- TÜLÜVELİ, Güçlü, *City, State and the Society: Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century*, Phd Thesis, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies The University of Birmingham, Birmingham 2002.
- YEL, Ali Murat-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mahalle", *D.İ.A.*, Cilt 27, Ankara 2003, s. 323-326.
- YILMAZ, Fikret, *Amasya'nın Bir Numaralı Şer'îye Sicili*, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1987.
- YILMAZ, Fikret, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair", *Toplum ve Bilim*, Sayı 83, İstanbul 1999/2000, s. 92-109.
- YILMAZ, Fikret, "Zina ve Fuhuş Arasında Kalanlar: Fahişe, Subaşıya Karşı", *Toplumsal Tarih*, Sayı 220, İstanbul 2012, s. 22-31.

