

“TEFRİK’TEN İTTİHAD’A” OSMANLI DEVLETİ’NDE GAYRI MÜSLİMLER’İN TOPLUMSAL ve SİYASAL STATÜLERİNDE DEĞİŞİM SÜRECİ

Yrd. Doç. Dr. Namık Sinan TURAN*

Özet

Osmanlı Devleti farklı etnik kökenden gelen, farklı dinlere mensup, ayrı dilleri konuşan insanları imparatorluk kimliği altında toplamıştır. Osmanlı’da cemaatler arasındaki ilişki hassas dengeler üzerine kurulmuş olup, cemaat mensuplarına gruba aidiyet ve kimlik duygusu veren kimi ayrımlara dayanıyordu. Yerleştikleri semitten, kılık kıyafete değin göze çarpan farklılaşma toplumsal bir disiplinin göstergesinden öte, cemaatler arasındaki yaşam alanlarını, sınırları ortaya koyuyordu. Bununla birlikte gruplar arasında kültürel etkileşim her dönem göze çarpıyordu. Daha çok sözlü kültürün belirlediği geleneğe ve aile yapılarına dayanan cemaatlerde doğup, gelişen bireylerin oluşturduğu toplumsal yapı, birey tarafından tasarlanan modern topluma ait bir düşünce olan ulusçuluğun çevresinde biçimlenmiş toplumsal yapıdan farklılıklar içermekteydi. 19. yüzyılın ulusçuluk düşüncesinin çokuluslu imparatorluk yapısı üzerindeki etkilerini bertaraf etme arayışları ve modernleşme süreci Osmanlı geleneksel yapısını dönüştürürken ‘klasik dönem’ uygulamalarının aksine farklılıklara ve bunlara işaret eden semboller yerine ittihad-ı anasır politikasına uygun olarak eşitlik düşüncesine ve ortak yönlere vurgu arttı. Tanzimat ve ardından gelen süreç ayrımları hukuki olarak kaldırsa da eşitlik düşüncesini yaşama geçirmek hem Müslümanlar için hem de gayri Müslimler için kolay olmadı. Geçmişte de zaman zaman görülen çatışmalar bu kez daha farklı istemleri konu edinerek ortaya çıktı. 19. yüzyılın sosyo-politik ve kültürel atmosferinde bir Osmanlı hochkultur’ü yaratmak mümkün olmadı. Bu makalede Osmanlı Devleti’nde gayri Müslimlerin toplumsal yaşam içindeki yerleri, devlet tarafından algılanış biçimlerinin farklılıktan birliğe giden sürecine işaret edilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Osmanlı, Gayri Müslim, Zimmi, Eşitlik, Değişim

* İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Abstract**“From Discrimination to Unity”
The Process of Transformation of Social and Political Status of
Non-Muslim Minorities in the Ottoman State**

The Ottoman State was uniquely successful in uniting various communities with different ethnic, religious and lingual origins, under the Ottoman identity. In the Ottoman Empire, the relations between the communities was constructed on a delicate balance basing on certain differences that gave the members of each community a feeling of identity and belonging to the community. All differences from localities they lived to costumes they wore symbolizing social, cultural and religious distances between the communities, was a way of drawing the borders of communal territories, beyond indicating a social discipline. However, different groups of the State had always culturally interacted. The social structure consisting of people who were born in and socialized by communities which were based on traditions and family structure determined by oral culture, was completely different from a national society designed by modernization and individuality. The process of modernization, and the Empire's searches for eliminating the affects of the idea of nationalism of 19th century on a multinational Empire, had transformed the traditional structure of the Ottoman Empire. Contrary to the policies of Ottoman "classical period" which underlined the differences and symbols of discrimination, this new period emphasized equality and the common features of the communities in line with the policy of itihad-I anasır (unity of the social elements-communities). Even though Tanzimat and the following process had legally abolished the discriminations, it was not easy for both Muslims and non-Muslims to actualize the idea of equality. The clashes that had already existed between the communities, this time aroused with different demands. An Ottoman hochkultur could not be created in the social, political and cultural atmosphere of 19th century. In this paper, I focus on the transition process of non-Muslim minorities of the Empire from discrimination to unity with regard to their place in social life, and their perception by the state.

Key Words: Ottoman, Non Muslim, Zimme, Equality, Change

GİRİŞ

Farklılıkları algılayabilme ve çatışmadan bir arada bulunabilme becerisi insanoğlunun doğasından gelen bir ayrıcalığı değildir. Bu insanlık tarihi boyunca politik çekişmelerin ve kanlı çatışmaların sonucunda elde edilebilmiş bir deneyimdir. Dinsel, etnik ya da bunlara dayalı olarak beliren kültürel farklılıkları zenginlik olarak algılayabilmek yalnızca Antik Çağ insanı için

değil, Orta ve Yeniçağ insanları için de zor bir iştir. Bununla birlikte her dönemde çağını aşan yaklaşımlara az da olsa rastlanır. Eserinde zengin bir antropolojik malzemeye yer veren ve yabancı kavimlerin geleneklerine küçümseyici bir gözle değil, anlamaya yönelik bir ilgiyle bakan tarihçi Heredotos, Mısırlıların kültürleriyle alay eden Kambüses'in davranışını deliliğin belirtisi olarak değerlendirmiştir.¹

İnsanoğlu bir arada yaşamaya başladığı andan itibaren sosyalleşmeye bağlı olarak yeni kimlikler edinmiş ve kendini farklı olarak addettiği diğer kimliklerden ayırtmıştır. Herhangi bir klana, toplumsal sınıfa, cinsiyete ait olmak bunun dışında kalanları farklı olarak algılamayı beraberinde getirmiştir. Hiç şüphesiz kimliğin oluşumunda doğuştan gelen ya da çevresel olarak belirleyici etkenlerin dışında dinler de etkili olmuştur. Özellikle tek Tanrılı dinler belli bir inanç sistemini, tapınma biçimini, kurumsallaşmayı ortaya koyarken belli ve seçilmiş bir cemaate ait olma iddiasını gündeme taşımışlardır. Dinin teolojik boyutunun yanı sıra ortak hedefler belirleyen bir kimlik ve aidiyet duygusu yaratması doğal bir süreçtir. Modernite öncesi kimlik tasarımı dinin yeri ve boyutu düşünüldüğünde herhangi bir dinin mensuplarının bu dairenin dışında kalanları "öteki" olarak nitelendirmesi kaçınılmazdır. Ötekine karşı takınılan tavır çoğunlukla önyargılı ve dışlayıcı olsa bile dinlerin doğdukları coğrafyanın dışına taşmalarıyla daha ciddi sorunları beraberine getirmektedir. Yahudilik kendisini belli bir ırka mal edip cemaati dışında kalanları *goyim* olarak tanımlarken, evrensellik iddiası baskın olan Hıristiyanlık ve İslam için "öteki" ile ilişkileri belirlemek daha zorlu bir süreç olmuştur. İmparator Konstantin'e değin Roma'nın düşman olarak gördüğü Hıristiyanlık resmi inanç olarak benimsenip güçlendikten sonra kendi dışındaki inançlara aynı ölçüde önyargılı davranmıştır. İlk yüzyıldan itibaren Arap Yarımadası'nın dışına taşan İslam, farklı coğrafyalar ve kültürlerle yüz yüze geldiğinde karşılıklı ilişkilerin düzeyini belirlemede sınırları hukukça belirlenen bir anlayışa sahipti. Zimmet sözleşmesi olarak tanımlanan bu sisteme göre gayrı Müslimler devlete itaat ve

¹ Ahameniş hanedanından Pers kralı Kambüses İÖ. 525'te Mısır'ı fethetmiştir. Heredotos Kambüses'i Mısır halkına gaddarca davranmakla suçlamış bunu onun deliliğine bağlamıştır. Ama dönemin Mısır kaynakları bu suçlamaların abartılı olduğunu göstermektedir.

mali sorumluluklarını (vergi verme) yerine getirmek şartıyla inançlarında serbestiler.²

Ancak söz konusu olan sözleşmeyle elde edilen dinsel ve kültürel özgürlük sınırsız olmadığı gibi zimmi Müslümanla eşit statüde de kabul edilmemekteydi. Bunun en karakteristik ifadesi 8. yüzyılda yazılan Kâdı'l-kudât Ebu Yusuf'un **Kitabü'l-Haraç**'ında yer almaktadır.³ Yazara göre ehli İslam'la gayrı Müslimler bir arada yaşarken farklılıklarını ortaya koymalıdır. Buna göre zimmilerden hiçbirinin, elbise, binek hayvanı ve kıyafetinde Müslümanlara benzemesine müsaade edilmeyeceği kendilerine anlatılmalıdır. Kuşandıkları kumaşların cinsinden, atlarının eğelerine, pabuç bağlarından, kadınlarının cins develerine binmelerine kadar kısıtlamalarla karşı karşıyadırlar. İbadet yerleri eğer buldukları bölgeler İslam egemenliğine girmeden önce yapılmışsa korunur, bununla birlikte yenilerinin inşasına izin verilmez. İslam şehirlerinde oturmalarına, pazarlarda ticaretle meşgul olmalarına müsaade edilir, ancak domuz ve şarap alım satımı yapmaları yasaktır. Şehirlerde haç çıkarmalarına izin verilmez. Kalensüveleri çizgili ve uzun olmalıdır.⁴

Ebu Yusuf'un çalışması Halife Harun Reşit'e kamu yönetiminde ve özellikle mali konularda öğüt vermek amacıyla kaleme alınmış olmakla birlikte zimmilikle ilgili yazdıkları ayrıca dikkat çekicidir. Çünkü gerek Abbasilerde gerekse sonraki İslam devletlerindeki uygulamanın genel çizgisini, ortaya koymaktadır. Abbasilerden sonra en geniş gayrı Müslim nüfusa sahip yönetim

² Zimma sözcük olarak bozulması yermeyi gerektiren söz ve aman (ahd), kendileriyle sözleşilmiş ve yemin edilmiş kavim ve topluluk anlamına gelmektedir. Bununla birlikte hukuk istilâhı olarak, İslam hakimiyetini tanımak şartıyla Müslüman toplumun, diğer din mensuplarına konukseverlik ve koruma sağladığı süresiz olarak yürürlükte kalan bir sözleşmeyi ifade eder. Zimmi Müslüman ve putperestini zıddı olarak tarif edildiği gibi henüz İslam'a tabi olmayan bir toprakta oturmakla beraber, aynı mezhep mensupları olan *harbinin* ve kısa bir süre için İslam ülkesinde oturma hakkına sahip olan müsteminin zıddı olarak da tarif olunur. Başlangıçta yalnızca ehli kitap olarak kabul edilen Yahudileri ve Hristiyanları içeren bir sözleşme olarak algılanmışsa bile sonradan Zerdüştileri ve diğer azınlık din mensuplarını da içermiştir. Bununla birlikte Manihcistler ve bunların etkisindekiler zimmet kapsamı dışında tutulmuşlardır. Claude Cahen, "Zimme", **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, c. 13, s. 566-567 (ss. 566-571).

³ Norman Calder, "The Kitab al-Kharaj of Abu Yusuf", **Studies in Early Muslim Jurisprudence**, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 105-160.

⁴ Kadı Ebu Yusuf, **Kitabü'l-Haraç**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, çev. Ali Özek, İstanbul 1970, s. 207-208.

olan Osmanlı İmparatorluğu zamanında da geleneksel zimmilik anlayışı hukuki çerçevesiyle uygulanmıştır.

Müslümanların coğrafi olarak yayılışları, idari kurumların sağlamlaşması, sayısal olarak güçlenmeleri kendilerinden olmayanlarla ilişkilerde daha müdahaleci olmalarına yol açtı. Gelenek zimmilere dair ilk ayırma kararlarının verilmesini Abdülaziz'e atfeder. Benzer şekilde kayda değer bir diğer uygulama da Emevi Halifesi II. Yezid'e aittir. Zimmilere karşı izlenen siyaset yüzyıllar boyunca iki farklı boyutta süregelmiştir. Bir yanda özellikle hukukçular arasında zimmilerin özel koşullarını kısıtlayıcı bir şekilde yorumlayan muhafazakarlar, diğer yanda toplumsal koşulların yarattığı halihazırdaki durum. Bazı dönemlerde muhafazakarların ağırlığı hissedilse de uygulamanın çoğunlukla mutaassıpların programlarının ilerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin 12. yüzyıla kadar batıda, 13. yüzyıla kadar doğuda Bizans'daki Yahudi azınlıkla karşılaştırıldığında ikinci derecedeki şartlar, sabit olmamakla beraber, Müslümanların idaresindeki zimmilerin durumu daha tatmin ediciydi.⁵

Bununla birlikte gayrı Müslimlerin İslam idaresindeki hukuki ve toplumsal rolleri gerek yöneticiler gerekse hukukçular tarafından daima tartışla gelmiştir. Yerleşim yerlerinden kılık kıyafetlerine, ödemekle yükümlü oldukları vergilerden bazı davranış kalıplarına değin Müslümanlardan farklı olmaları beklenmiştir.⁶ Oysa gündelik yaşamla teori her zaman bir biriyle kesişmemiştir. Hukuki bazı kısıtlamalara rağmen ilk asırlardan itibaren gayrı Müslimlerin devlet kademelerinde rol almaları bunun bir göstergesidir.⁷

Gayrı Müslimlerin siyasi hakları ve kamu görevlerinde yer alıp alamayacakları gibi hususlar İslam hukukçuları arasında tartışma konusudur. Bununla birlikte devlet başkanını seçme ve bu göreve seçilme hakkına sahip olmadıkları, ordu kumandanlığı, valilik ve hakimlik gibi görevlere getirilemeyecekleri konusunda ortak bir görüş hakimdir. Kimi hukuk ekolleri

⁵ Cahen, *age.*, s. 567 vd.

⁶ Abdü'l-Kerim Zeydan, *Mecmuatü Buhusin Fıkhiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1989, s. 64-74.

⁷ Marshall G. S. Hudgson, *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*, İz Yayınları, İstanbul 1993, c.1, çev. İzzet Akyol, s. 190-232; Arthur Stanley Tritton, *Caliphs & Their Non-Muslim Subjects; Critical Study of the Covenant of the Umar*, Frank Cass Publishers, London 1970, 240 s.

ise önemli mevkiler dışında kamu görevinde bulunabileceklerini kabul ederken, bazıları bunun ancak zorunluluk durumunda uygulanabileceğini belirtirler. Tarihsel gelişimi içinde bakıldığında ise klasik hilafet teorisini veraset ve saltanata dönüştüren Muaviye döneminden itibaren İslam devletlerinde gayrı Müslimlerin kamu görevlerinde yer aldıkları, bunlardan bazılarının valilik ve vezirlik makamlarına yükseldikleri görülmektedir.⁸ Bunda sürekli genişleyen bir coğrafyanın neden olduğu toplumsal ve siyasi gereksinimler etkiliydi hiç şüphesiz. Doğu Roma geleneğini İslam'la harmanlayan Emeviler bürokraside gayrı Müslim memurlara yer verdikleri gibi bu durum halefleri Abbasilerce de sürdürülmüştür. Özellikle halife es-Şeffâh döneminden itibaren Hıristiyanlar ve Müslümanlar devlet kademelerinde birlikte çalışmışlardır. Bazı dönemlerde eleştirilen söz konusu uygulama karşılıklı ilişkilerin güven ve anlayış içinde devam ettiği dönemlerde sorun çıkarmamıştır.⁹

Abbasi döneminde gayrı Müslimlerden katiplik, ikta idareciliği, beytülmal reisliği (hazine bakanı), valilik gibi görevlerin yanında vezirlik makamına getirilenlere rastlanmaktaydı. El-Maverdi kamu hukukuna dair klasikler arasında yer alan eserinde tenfiz vezirliğine gayrı Müslimlerin getirilmesinde sakınca olmadığını kaydederken, el-Cuveyni'nin (1085) eleştirileri oklarına hedef olmaktadır.¹⁰ Bunun yanında Abbasi tarihi zamanla Divanü'l-

⁸ Vecdi Akyüz, **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi**, Dergah Yayınları, İstanbul 1993, s. 115-205.

⁹ Ancak bazı halifeler zamanında eleştirilerin dozu artınca çıkarılan emirnamelerle gayrı Müslimlerin kamu işlerinde çalıştırılmaları engellenmiştir. Örneğin, Halife el-Me'mûn, Mısır'da bulunduğu bir sırada isyan eden Bağdat Hıristiyanlarına bir misilleme olarak, devlet hizmetinde bulunan 2800 Hıristiyan'ı görevden almış ve hapsedirmiştir. Benzer şekilde Halife el-Mütevekkil patrik seçimlerinde hileye başvurdukları iddiasıyla 852 yılında Samarra hilafet merkezinde görevli Hıristiyan memurları işten çıkarmıştır. Bundan sonraki dönemde de gayrı Müslim memurlara karşı önyargılı tutum sergileyenler olmuştur. Ancak söz konusu yaklaşım gayrı Müslimlerin bürokrasideki yerini sarsmamıştır. El-Muktedir billah'ın 907 yılında Hıristiyan katipleri ve vergi memurlarını görevden alması dahi etkili sonuçlar doğurmadığı gibi, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin en gergin dönemini yaşadığı Haçlı Seferleri sonrasında da devlet kademelerinde Hıristiyan memurlar yer almıştır. Levent Öztürk, **İslam Toplumunda Hıristiyanlar**, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 381-384.

¹⁰ *Tenfiz vezirliği* halifenin emirlerini yerine getirmekten öte bir fonksiyonu olmayan, görev alanı halife ile halk arasında aracılıktan öteye gitmeyen bir vezirlikken, *tafvîd vezirliği* halifenin mutlak vekiliydi. El-Maverdi *el-Ahkamü's-Sultaniyye*'de ilki için gayrı Müslimlerin de uygun olabileceğini ileri sürerken ikinci türden vezarcte neseb dışında imamet için aranan bütün şartları haiz bir adayın atanmasını gerekli görür. Subhi Salih, **İslam Kurumları**, Fecr Yayınları, Ankara 1999, s. 184-185.

Ceyş'in başında bile Hıristiyanların görev aldığına tanık oldu. En-Nasır li Dinillah, bu makama Hıristiyan katibi İsrâil'i atarken, halife Mu'tazid billah (892-902) yine Hıristiyan olan Mâlik b. El-Velid'i söz konusu göreve atamıştı. Dikkat çekici bir başka örnek ise fıkıh hükümlerindeki açmaza rağmen İslam ordularında gayrı Müslimlerin istihdam edilmiş olmasıydı. Halife el-Mu'tasım Zutların yarattığı tehlikeyi, yüzmede ve dalmada bir hayli mahir olan Kıptilerle bertaraf etti. Fatımi ordusunda ücretli Grek askerler vardı. Onlar için Kahire'de iki mahalle oluşturulmuştu. Ayrıca Franklar Kahire'de Fatımi silahhanesinde çalışıyorlardı.¹¹

I. Osmanlı Klasik Döneminin Devraldığı Miras

Müslümanlarla gayrı Müslimler arasındaki ilişkilerin özellikle savaş ve çatışma gibi olağanüstü dönemlerde bozulduğu, bir süre sonra dengenin sağlandığı anlaşılmaktadır. Örneğin Haçlı Seferleri ya da Moğol istilası gibi dönemlerde Hıristiyan ve Müslüman topluluklar arasındaki ilişkinin gerginleşmesi kaçınılmazdı. Memluklar zamanında zimmilerle ilgili ayırt edici alametlerin yeniden zorunlu hale getirilmesi, İbn Teymiyye gibi hukukçuların yalnızca giyim kuşamda değil, binek hayvanlarının cinsinden, evlerinin yüksekliğine değin uzanan bir dizi kısıtlamalar içeren hükümler ortaya koymalarının nedenini politik ortamla beraber ele almak gerekmektedir. Benzer şekilde Batıda İspanya'da Murabıtlar ve özellikle Muvahhidler idaresinde *Reconquista*'nın etkisiyle Hıristiyan tebaaya karşı sert bir siyaset izlenmişti.¹² Selçuklu Anadolu'sunda Moğol istilası sonrası zimmilerle Müslümanlar arasında çatışmalar yaşanmıştı. Bunda Timur'un katliamları ve Türkmenler arasındaki rekabetin de etkisi bulunmaktaydı.¹³ Ancak Selçuklu dönemi merkezi yönetimle gayrı Müslimlerin ilişkilerine bakıldığında bunalım dönemleri haricinde genelde olumlu bir hava olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴

¹¹ Öztürk, *age.*, s.390-412.

¹² Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayınları, İstanbul 2003.

¹³ Cahen, *age.*, s. 569-570, Osman Turan, "Les souverains Seldjoukides et leurs sujets non-musulmans", *Studia Islamica*, I, 1953, s...., ayrıca bkz. Gregory Abu'l Farac, *Abu'l Farac Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987, c.1, s. 543.

¹⁴ Dukas, *Bizans Tarihi*, İstanbul Enstitüsü Yayınları, çev. VI. Mirmiroğlu, İstanbul 1956, s. 98-101.

Anadolu Selçuklu döneminde merkezi yönetimde Ermeni ve Yahudi vezirlere rastlandığı gibi sarraflık, tüccarlık, hekimlik gibi mesleklerin çoğunlukla gayri Müslim halk tarafından yürütüldüğü bilinmektedir. **Müsameretü'l Ahbar** yazarının belirttiği gibi 1291'de vezirlik makamında bulunan Sadü'd-devle Yahudi tebaadandı. Selçuklu idaresi Anadolu'daki Hıristiyan mezhepler arasındaki çatışmadan yararlanarak etki alanını genişletiyordu. Ortodoks ideolojiyi diğer Hıristiyanlar üzerinde baskı aracı haline getiren Bizans idaresince sapık olarak addolunan Süryaniler (Yakubiler/ Nasturiler), Maruni ve Kildaniler için Selçuklu idaresi güvenli bir yaşam alanı oluşturuyordu.¹⁵ Ekonomik ve kültürel ilişkiler gelişirken iki toplum arasındaki etkileşim artmıştı. Daha 12. yüzyılda Yunan harfleriyle ancak Türkçe yazan Rumlara rastlanırken, Türkler arasında yerleşik kültürlerin geleneksel davranış kalıplarının yayıldığı görülüyordu.¹⁶ Ahmet Eflaki'nin Mevlana dönemini ele aldığı **Menakıb'ül Arifin** adlı eseri Müslüman ve gayri Müslimlerin aralarındaki ilişkiler ve karşılıklı algılama biçimleriyle ilgili sayısız örnekler barındırmaktadır. Bu dönemde Selçuklu şehirleri nüfus yapısı olarak Müslümanların yanında yoğun bir gayri Müslim nüfus barındırıyordu. Gayri Müslimler büyük bir çoğunlukla Rumlardan, sonra da Ermenilerden oluşmaktaydı. Konya'da bu iki cemaatin dışında belki de başka Anadolu şehirlerinde rastlanmayacak şekilde Franklar bulunmaktaydı. Sayıları tam olarak bilinmemekle birlikte Selçuklu ordusunda paralı asker olarak ve çeşitli saray hizmetlerinde istihdam edilen Franklar, Konya'nın tek Avrupalı gayri Müslim sakinleriydi. İbn Battuta'nın verdiği bilgilere göre aynı dönemde bazı Doğu Anadolu şehirlerinde, örneğin Erzincan'da, Ermeniler Müslümanlardan sayıca fazlaydılar. Konya, Antalya, Sinop ve Sivas gibi uluslararası ticaret

¹⁵ H. Kılıçarslan Bizans'a karşı kazandığı zaferi Malatya'daki Süryani Patriği Mihael'e bildirdiğinde, bunun patriğin duaları sayesinde olduğunu belirtmekten geri kalmamıştı. Süryaniler ve Ortodokslar arasındaki çatışmaların dönemin bir şahidi tarafından yorumlanması için Urfalı Mateos, **Vekayiname ve Papaz Girigor'un Zeyli**, çev. Hrnt D. Andreasyan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 98-99, 207-208.

¹⁶ Paul Wittek, **Menteşe Beyliği; 13-15. Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Bir Tetkik**, çev. Orhan Şaik Gökyay, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1944, s. 112-113.

yollarının kesiştiği yerlerde de belli miktarda Yahudi nüfusa rastlanmaktaydı. Hatta Konya'da Yahudi nüfus ayrı bir mahalle oluşturacak kadar kalabalıktı.¹⁷

Osmanlı öncesi Selçuklu ve Beylikler dönemi Anadolu'sunda Müslümanlarla gayrı Müslimlerin genellikle birbirinden duvarlarla ayrılmış ayrı mahallelerde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Antalya, Alanya, Konya, Sinop gibi şehirlerle ilgili tarihi dokümanlara göre gündüz açılan bu duvar kapıları, geceleri kilitleniyordu. Ortaçağ Avrupa'sında görülmeyen bir fiziki birim olan mahalle klasik İslam uygulamasının yansıması olarak Selçuklu şehirlerinin temel birimiydi. Dini hayatın merkezini oluşturan kilise, havra gibi dini binaların gayrı Müslim mahallelerinin ayrılmaz bir parçası olması toplumsal yaşam içinde cemaat kültürünün yansımasıydı. Selçuklu döneminin aksine Osmanlı uygulamasında duvarlarla yalıtılmış cemaatler anlayışı terk edilecek, en azından Müslüman ve gayrı Müslimlerin yerleşim alanları arasındaki duvar benzeri ayırıcı unsurlar kaldırılacaktır.¹⁸

Böyle bir ortamda siyasi birliği oluşmaya başlayan Osmanlı idaresi diğer İslam bölgelerinde durum değişmeye de Müslümanlar ve zimmilerin bir arada yaşamalarıyla ilgili algıyı eski haline getirmeye çalıştı. Osmanlı toplumsal yapısının en belirgin özelliği dinsel ve etnik açıdan çoğulcu bir nüfus bileşenine sahip olmasıydı. Özellikle 14. yüzyılda Balkanlarda ilerlemeye başladıklarında bu nitelik daha belirgin bir hal aldı. Söz konusu durum devletin resmi ideolojisini de biçimlendirmiştir. Osmanlı Devleti İslam'a, bünyesinde barındırdığı farklı etnik ve dini cemaatleri birleştirici bir rol biçmemiştir. Aksine birleştirici rolü, "vergi vermek suretiyle kendisinin siyasal hakimiyet ve otoritesini tanıma ve boyun eğme" faktörüne yüklemiştir. İslam kültürel dairesi içinde olmak kurucu unsurun dini olarak yönetici-üst sınıfa mensup olmak için aranılan bir zorunlulukken devletin adı *Devlet-i İslamiyye* olarak değil, içerdiği tüm farklılıkları çağrıştıracak biçimde *Devlet-i Aliyye-i Osmaniye*'dir. Buna rağmen devlet cemaatler arası ilişkileri düzenlemekten ziyade kontrol edici bir tavır takınır. Bu sebeple kendisini yalnızca Müslüman tebaanın temsilcisi olarak değil, bütün etnik ve dini farklılıkların üstünde ve kesişme noktasında, hepsinin

¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "13.-16. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde Dini-Sosyal Hayat", **Kentte Birlikte Yaşamak Üzerine**, Ed. Ferzan Bayramoğlu Yıldırım, WALD Yayınları, İstanbul 1996, s. 80-81.

¹⁸ Ocak, *age.*, s. 82

temsilcisi olarak görür. ¹⁹ Ünlü Romen tarihçi Iorga'nın yakıştırmalarıyla II. Mehmet'le birlikte artık Osmanlı Sultanları Müslümanların yanı sıra Rumların "Basileus"u, Slavların Çarı ve Romenlerin "İmparat"ıdır. ²⁰

Yalnızca etnik bakımdan değil dinsel ve mezhepsel bakımdan da son derece renkli bir görüntü arz eden Osmanlı Devleti'nde gayri Müslim cemaatler başlıca Hristiyan, Musevi ve Sabiiler olarak üç gruba ayrılırken bunlar kendi aralarında mezhepsel bölünmelere uğramışlardı. Katolik Hristiyan gruplar içinde Latinler (ayin ve ibadetlerini Latince yapan gruplar), Katolik Ermeniler, Katolik Gürcüler, Katolik Süryaniler, Kildaniler, Maruniler, Katolik Kıptiler, Katolik Rumlar yer alırken, Katolik olmayanlar içinde Pavlaki, Thondraki, Selikian ve Bogomillerin de dahil olduğu Ortodokslar, bunun yanında Gregoryenler, Doğu Süryanileri Nesturiler, Batı Süryanileri Yakubiler, Melkitler, Mandeiler yer almaktaydı. Musevi cemaati ise kendi içinde Rabbaniler, Karailer ve Samiriler şeklinde ayrılmıştı. ²¹

Gayri Müslimlerin Osmanlı idaresindeki sosyo-ekonomik ve hukuku konumları hakkında günümüze kadar ulaşan genel kabullerin bir çoğu yeniden gözden geçirilmeye muhtaçtır. Geleneksel yaklaşım merkezi bürokratik bir imparatorluk anlayışını kurumsallaştıran II. Mehmet'ten itibaren her dini cemaatin kendi dini otoritelerinin denetiminde 'millet sistemi'ne dahil edildiklerini ve bu anlayışın 19. yüzyılda değin sürdüğünü ileri sürer. Buna göre her cemaat kendi kültürel yaşam alanı içinde varolarak, bağlı buldukları dini hukuka göre yönetilirdi. Dış dünyayla kültürel alış veriş ve ilişkileri sınırlı olurdu. Elbette bunda doğruluk payı bulunmaktadır. Ancak tablonun bütününe bakıldığında geniş bir coğrafyaya hükmeden imparatorluğun her yerinde aynı kalıpların varolduğunu ileri sürmek gerçekçi değildir. Her şeyden önce birbirinden tamamen soyutlanmış, kapalı kastlar içinde yaşayan cemaatlerden

¹⁹ Osmanlı resmi ideolojisinin bu yönüne dikkat çeken bir çalışma olarak için Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 104 vd.

²⁰ Nicolae Iorga, **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, Yeditepe Yayınları, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2005, c. 2, s. 185-186.

²¹ Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler; Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, Turhan Kitabevi, Ankara 2001, s. 51-94.

kurulu bir toplum düzeni iddiası tartışmaya açıktır.²² Millet Sistemi uygulamasının 15. yüzyıla değin götürülmesi konusu ise son yıllarda yapılan araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlar dikkate alındığında daha temkinli olunması gereken bir hipotezdir.²³ Kur'an'da genellikle dinsel olarak tanımlanmış halk anlamına gelecek biçimde Hıristiyan ve Yahudilerle ilgili bahislerde kullanılan millet tabiri İslam kaynaklarında nadir rastlanmakla birlikte harf-i tarif ile Peygambere vahyedilmiş olan hakiki dini ve dolayısıyla *ahl al milla'*yi yani Müslümanları ifade eder; kelimenin zıddı olan *al-zımma* İslam hakimiyetinde yaşayan gayrı Müslimleri ifade eden *ahl al zimma* yerine kullanılır.²⁴ Klasik dönem Osmanlı uygulamasında gayrı Müslim topluluklar daha çok zimmi olarak nitelendirilmekteydi.

15. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan süreçte Osmanlı'da zimmi statüdeki toplulukların idareyle ve Müslümanlarla ilişkileri çağın standartlarına göre iyiydi. Bununla birlikte sorunsuz değildi. Her şeyden önce belli kısıtlamalarla karşı karşıya olup Müslümanlardan farklı ve aşağı konumdaydılar. Farklılığı ortaya koymak amacıyla getirilen sınırlandırmalar cemaatlerin sınırlarını belirliyor, onları 'ötekenden' ayırıyordu. Kendi hukuk sistemlerine bağlı olmakla birlikte Müslümanlarla olan sorunlarda üstün hukuk kabul edilen İslam hukuku esas alınmaktaydı. Ancak kendi hukuk sistemlerine bağlı olmaları iç işlerindeki özerkliklerinden daha çok Osmanlı idaresinin cemaatleri kendi hallerine bırakma eğiliminden kaynaklanmaktaydı. Bazı durumlarda Hıristiyan ya da Yahudi cemaat üyeleri kendi topluluklarıyla ilgili sorunlarda bile kârlı çıkacaklarına inandıklarında sorunu kadının çözmesini isteyebilmekteydi. Musevi cemaat içinde dinsel yargıların (*dayan*) yetkesine karşı gelmek için sıklıkla bu yola başvurulduğu görülüyordu. Örneğin kız çocuklara miras

²² Gibb ve Bowen'ın ortak bir çalışma olarak hazırladıkları kitaplarında kurguladıkları millet sistemiyle ilgili görüşler sonraki dönemde de tartışmaya açılmaksızın kabul görmüştür. Hamilton A. R. Gibb-Harold Bowen, **Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century**, Oxford University Press, 1957, vol. I, part II, s. 207-261.

²³ Bu konu akademik ya da popüler nitelikli çalışmalarda günümüzde dahi yer bulan ve tartışılmaksızın kabul edilen bir gerçeklikmiş gibi algılanmaktadır. Örneğin bkz. Murat Belge, **Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 254-260.

²⁴ F. Buhl, "Millet", **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1971, c.8, s. 317.

konusunda diğerlerine göre daha geniş hak tanıyan İslam hukuku bazen Hıristiyan ya da Yahudi kızların sorunlarına çözümler üretebiliyordu. Terekelerle ilgili sorunlarda kadı huzuruna gelmeyi kabul eden zimmilerin sayısı hiç de az değildi.²⁵ Mirasçılar kendi aralarında çözüm bulamadıklarında kadıya başvurmaktan kaçınmamaktaydı. İki hukuk sisteminin verdiği kararlar farklı olduğunda geçerli olanı İslam hukukuna göre belirlenen çözümdü.²⁶

Zimmiler askerlik yapmazken bunun yerine muafiyeti ortaya koyan cizyeyi ödemek zorundaydılar. Askerlik Müslümanlara ait bir iş olarak görülürdü. Bununla birlikte ilk dönemlerde bile Osmanlı ordusu içinde savaşan gayrı Müslimlere rastlandığı gibi, Rumeli gibi bölgelerde Hıristiyan sipahiler bulunmaktaydı. I. Murat'ın ordusunda, haraçgüzâr beyliklerin gönderdikleri mühim miktarda Hıristiyan yardımcı kuvvetler yer aldığı gibi, yalnız Anadolu seferlerinde değil, Kosova meydan savaşında (1389) dahi Osmanlı saflarında çarpışan Hıristiyan askerler vardı. Timur'un tarihçisi Nizamüddin Şami'ye göre, Yıldırım Bayezid, rakibinin karşısına "*çıtıagları ve kafirleri*" koymuştu. Ankara savaşına yalnızca Sırp askeri değil, Arnavut Coia Zaccaria gibi başka Balkanlı beyler de katılmışlardır. 1432/33'de Osmanlı ülkesini ziyaret etmiş olan bir Fransız, II. Murat'ın ordusunda, Sırp despotunun gönderdiği 3000 sipahiden başka Arnavutluk'tan ve Bulgaristan'dan gelen birçok Hıristiyan askerinin olduğunu nakleder. 1439'da Floransa konsülünde Türklere karşı düzenlenmesi tasarlanan haçlı seferinin imkanları üzerine bir rapor sunan Jehan Torzelo Padişaha tabi 50 bin Hıristiyan'dan bahisle bunların isyana hazır olduklarını kaydeder. Halil İnalçık'ın belirttiğine göre burada söz konusu olan sayı tüm Hıristiyan tebaa olmayıp, Padişahın tebaası olan Hıristiyan askerlerdir.²⁷ Eflak, Voynuk ve Martolos şeklinde sınıflandırılan Hıristiyan askeri gruplar arasında tımar sahibi olanlara rastlanması dikkat çekicidir. 1467/1468 tarihli Braniçeva defterine göre aynı bölgede Müslümanların elindeki 32 eşkinici tımara karşılık

²⁵ **Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)**, İstanbul Ahkam Defterleri, 1/1/2, Fi evâil-i C sene 1155 (3-12 Ağustos 1742); Erdek'te ölen zimmiden intikal eden mirasın zapt edilmesinden dolayı mirasçılar arasında çıkan ihtilafın şer'i mahkemede görülmesine dair arz üzere hüküm.

²⁶ **BOA.**, İstanbul Ahkam Defterleri, 1/46/206, Fi evâil-i N sene 1155 (30 Ekim-8 Kasım 1742); Silivri'de ölen zimmiden kalan miras hisseleri hususunda mirasçılar arasında ortaya çıkan ihtilafın şer'i mahkemede görülmesine dair arzuhal üzerine hüküm.

²⁷ Halil İnalçık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na 15. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menseleri", **Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1954, s. 143-144.

Hıristiyan sipahilerin elinde 59 tımar vardır. Kalelerde askeri kuvvetlerin büyük çoğunluğunu Hıristiyanlar oluşturmaktadır. Rumeli'de kalelerde topçuluk veya tüfençilik hizmetinde bulunanlar çoğunlukla Hıristiyan tımar erleri veya ulufelilerdir.²⁸

Toplumsal yaşamda İslam'ın tarihsel gelişime bağlı olarak beliren kısıtlamalar Müslümanlarla zimmiler arasındaki farklılığı ortaya koyarken tabakalaşma psikolojisinin ayırt edici özelliklerini gözler önüne seriyordu. Teoride zimmiler at binip,²⁹ kılıç kuşanamadığı gibi, Müslümanlarca kutsal sayılan bazı mekanlara giremezlerdi. Gelenek Müslümanlardan daha yüksek evlerde oturmalarını,³⁰ aynı cins kumaşları ve renkleri kullanmalarını, ibadetlerini Müslümanları rahatsız edecek biçimde yaparak, çan çalmalarını menetmiş³¹ olsa bile pratik yaşamda bunları her yerde ve her koşulda uygulamak mümkün olmuyordu. Genelde Müslümanlar ve gayrı Müslimlerin ayrı mahallelerde yaşamlarını sürdürmeleri beklenirdi. Örneğin 1757 yılının Temmuz ayında İstinye Bebek'te, cami çevresindeki Müslüman ahaliyle ilgili olarak, cemaatin azalmasına ve caminin atıl kalmasına sebep olduklarından evlerini zimmilere satmamaları hakkında hüküm verilmişti.³² İstanbul'da Fener, Samatya, Kumkapı ve Balat daha çok gayrı Müslimlerin ikamet ettikleri bölgeler olarak bilinmekteydi. Geleneksel toplumda bir hükümle bazen cami yakınındaki dükkanların zimmilere satışı yasaklanırken,³³ bazen de kanuna

²⁸ İnalçık, *age.*, s.155 vd.

²⁹ BOA., İstanbul Ahkam Defterleri, 1/76/347; İstanbul'da sakat olan tüccarın işyerine at ile gidip gelmesine mani olunmamasına dair arzuhal üzerine hüküm.

³⁰ 4-12 Nisan 1755 tarihli bir hükümde İstanbul, Galata, Üsküdar ve tabi olan yerlerde Müslim ve gayrı Müslimler için inşa olunacak evlerin yükseklikleriyle ilgili şunlar belirtilmektedir. "...bundan akdem virilen nizam üzere ehl-i İslam sakin olacak menazilin kadden irtifa'ı on iki zira' ve kefere ve Yehudi sakin olacak menazilin gerek ashabi müsliman olsun ve gerek kefere ve Yehudi olsun kadden irtifa'ı on zira olup hilafına rıza ve cevaz gösterilmemek bâbında ..." BOA., İstanbul Ahkam Defterleri, 3/362/11304, Fi evâhir-i C sene 1168.

³¹ Adalar'a tabi Kartal'da kilise çanının Müslüman halkı rahatsız edecek şekilde çok yüksek sesle çalınmaması hususunun ilgili kadılıkla görülmesine dair hüküm. BOA., İstanbul Ahkam Defterleri, 4/43/114, Fi evahir-i S sene 1169 (26 Kasım-4 Aralık 1755) Terkos'a tabi İstıranca köyündeki kiliseyle ilgili benzeri bir hüküm için BOA., İstanbul Ahkam Defterleri, 7/50/160, Fi evasıt-ı Za sene 1177 (12-21 Mayıs 1764).

³² BOA., İstanbul Ahkam Defterleri, 4/193/ 583, Fi evahir-i L sene 1170 (9-17 Temmuz 1757).

³³ Tophane'de cami yanındaki mahallelerde ve dükkanlarda kiracı olarak Müslümanların oturmasına, gayrı Müslimlerin oturmamasına dair hüküm BOA., İstanbul Ahkam Defterleri, 1/219/ 986; Fi evail-i C sene 1157 (12-21 Temmuz 1744).

muhalif olarak zimmiye satılan mülk halkın şikayeti üzerine geri aldırılıyordu.³⁴ Prof. Ortaylı'ya göre "bu aidiyet fertlere aile, sülale ve cemaat içinde bir güvenlik ve hatta vekar ver(mekteydi)."³⁵ Aynı yaklaşımdan yola çıkıldığında mekansal ayrımların yalnızca dinsel endişelerden ötürü değil, ortak değerler sitemine bağlı, birbirini tanıyan ve birbirine kefil insanların bir arada yaşamak isteğine göre geliştiği ileri sürülebilir. Kaldı ki mekansal ayrımın imparatorluğun her yerinde bu denli belirgin olduğunu söylemek olanaksızdır. Bazı kentlerde dini cemaatlere göre değil varlığa göre belirlenmiş ikamet örüntülerine rastlanması şaşırtıcı değildir. Toplumsal tarihe ışık tutan belgelerde Müslümanlarla zimmilerin birçok defa komşu olarak yaşadıkları ortaya koyulmaktadır. Örneğin Tayyip Hoca Mahallesi'nde yaşayan Şeyh Mehmet Çelebi b. Lütfullah, sahip olduğu ve iki tarafı Müezzın Mustafa Çelebi'nin mülküne ve diğer bir tarafı bir Ermeninin sahip olduğu gayrı menkule komşu olan evini Ohan veledi Bedros'a yüz elli esedi kuruşa satar. Bu alım satım işleminin taraflarından tespit edildiği ve evin sınırlarının ortaya koyduğu üzere Şeyh lakaplı bir kimse bir müezzın ve bir gayrı Müslimle komşuluk yapmaktadır. Sicillere yani resmi belgelere geçen satış işleminden anlaşıldığı gibi söz konusu durum doğal görülmektedir.³⁶

Benzer şekilde bir arada yaşama anlayışına 18. yüzyıl ortalarında Halep kenti zengin bir örnek oluşturmaktaydı. Halep üzerine yapılan araştırmalar burada hiçbir mahallede tek bir cemaatin yaşamadığını ortaya koymaktadır. Kentin Yahudi mahallesi olarak adlandırılan bölgesinde buradaki Yahudi nüfusun yalnızca bir bölümü yaşamaktaydı ve aynı mahallede ev edinmiş birçok Müslüman vardı.³⁷ Ortaçağda Memluk devri Kürtlerinin yerleştiği mahallede Kürt yoktu. 20. yüzyıl başına gelindiğinde Kürt mahallesi olarak bilinen bölgede yaşayanların %93'ü Hıristiyan'dı. Halep'te Yahudi evleri İstanbul ya da Bursa'daki örneklerin aksine bir caminin yanına sokulurken, Müslüman

³⁴ Kartal'da Müslüman mahallesinde kanuna muhalif olarak evini bir zimmiye satan kişinin, ahalinin şikayeti üzerine evini tekrar zimmiden geri almasına dair hüküm BOA., İstanbul Ahkam Defterleri, 1/202/906, Fi evasit-ı R sene 1157 (24 Mayıs-2 Haziran 1743).

³⁵ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Pan Yayınları, İstanbul 2000, s. 10.

³⁶ Nurhan Abacı, "Osmanlı Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araçlar ve İşleyiş", *Şinasi Tekin Anısına: Uygurlardan Osmanlıya*, Simurg Kitabevi, İstanbul 2005, s. 105.

³⁷ Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity; Aleppo in the Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York 1989, s. 39-56.

evleri de sinagogun hemen bitişiğinde yer almaktaydı. Buradan anlaşıldığı üzere önemli bir Arap kenti olan Halep'te insanlar aynı dinden olanlarla değil, benzer refah seviyesinde olduklarıyla yaşamayı tercih ediyor, bu durum toplumsal ve ekonomik statü yönünden dikkat çekici ölçülerde bir homojenliğe yol açıyordu.³⁸

İşbölümü ve uzmanlaşma açısından bakıldığında ise belli yerlerde belli işleri ellerinde tutan cemaatlerin varlığı bilinmekle birlikte imparatorluk geneline yayılmış bir işbölümü ve uzmanlaşmanın olduğunu söylemek zor gibi görünmektedir. Genel kabullerin çizdiği portreye göre Hıristiyan ve Yahudiler ticaret ve zanaat gibi işlerde öne çıkmışken, Müslümanlar daha çok tarım alanında faaliyet göstermişlerdir. Oysa örneğin Şam'ın imalat sektöründe Müslümanlar, Hıristiyan ve Yahudiler faaliyet gösterirken, kentin tekstil sektöründe hemen hepsinin önemli ağırlıkları vardı. Burada çok sayıda Hıristiyan, Sünni ve Şii ipekli ve ipekli-pamuklu kumaşlar dokurdu. Kimi zaman bu gruplardan bazılarının sektör içinde belli bir dala egemen oldukları görülmüyordu. Şam'da kumaş boyacıları genellikle Hıristiyanlar arasından çıkarken, dokuma tezgahlarının çözücülerini ağırlıklı olarak Müslüman'dı. Benzer şekilde Quataert'in tespitlerine göre 19. yüzyıl Bosna'sında sanayi şirketi sahibi olan Müslümanlar Katoliklerden fazla olup, en az pay sahibi olanlar Ortodokslardı. Karadağ'da ticarete Rumca konuşan Ortodokslar değil, Müslüman ve Katolikler hakimken, Ermeni ve Rum Hıristiyanlar Anadolu ve Arap eyaletlerinin ipek sektöründe çoğunluğu oluşturuyordu. Bu durum bize meslekî örüntülerin etnik ve dîni yönden heterojen özellikler taşıdığını göstermektedir. İster lonca düzeninde isterse İmparatorluğun son dönemlerinde gelişen sendika sisteminde örgüt mensuplarının tek bir cemaatten olduğu şeklindeki bir genelleme doğru değildi. Üyelerinin tümünün tek bir cemaatten olduğu loncaların yanında hem Müslüman hem de gayrı Müslim üyelerin oluşturduğu karma loncalar da vardı. 19. yüzyıl başında İstanbul loncaları üzerine yapılan bir çalışma sayılan işçilerin yarısının karma loncalara mensup olduğunu ortaya koymaktadır. Bu oran elbette Selanik gibi nüfus yapısı daha homojen özellikler gösteren yerlerde değişebilmektedir. Lonca mensupları çeşitli durumlarda hükümet kararlarını protesto etmek istediklerinde dindışları olan üyeler adına değil, tüm lonca adına hareket ediyorlardı. Söz konusu durum

³⁸ Ouataert, *age*, s.257-258.

imparatorluğun sonuna değin sürmüştü. Haziran 1909'da devletin işçi politikalarını eleştirmek için Selanik'te yapılan bir protesto gösterisi, sendikaların cemaatler arası niteliğini ortaya koymaktaydı. Mitingde konuşmacılar sırasıyla Türkçe, Bulgarca, Rumca ve Ladino olarak seslenmişlerdi katılımcılara.³⁹ Kahire, İskenderiye ve Beyrut gibi kentlerde de farklı dinlerden işçi sınıfına ve orta sınıflara mensup insanların birbirlerini ötekileştirdikleri kadar, gündelik yaşamda bir arada ne şekilde yaşayabildiklerine, nasıl iletişim ve etkileşim kurabildiklerine dair örneklerin bulunması imparatorluğun farklı bölgelerinde benzer gelişmelerin yaşandığına işaret etmektedir.⁴⁰

Etkileşim sosyolojik bir olgudur. İmparatorluk nüfusunun dini ve etnik yönden gösterdiği çeşitlilik kültürel alandaki etkileşim sayesinde benzer yaşam kalıplarının inşasına hizmet ediyordu. Bu anlamda yeme içme alışkanlıklarından yani mutfak kültüründen, giyim kuşama belli bir modanın oluşumuna, aile içi ilişkilere, sanatın çeşitli dallarına, müzik ve edebiyata değin geniş bir sahada etkileşimin izlerine rastlamak mümkündür. Ortaylı Osmanlı ailesi kavramını geliştirirken bu noktaya dikkat çeker. Buna göre Osmanlı ailesi tabiri yalnızca Müslüman ve Türk aileyi içermemektedir. Karamanlı bir Türkmen aile de, Balkanlarda yaşayan Ortodoks bir Rum aile ya da Lübnan'daki bir Maruni veya Melkit aile de, Anadolu'nun Sünni şehirli, Alevi köylü ailesi de Osmanlı ailesi kavramı içinde değerlendirilmelidir. Bunlar arasında etkileşimin olmadığı iddia etmek doğru değildir. Kültürlerinde ayrımlardan çok ortak yönler vardır. "Yunanlının *nomos*'u Arabın dilindeki *namus*, *nevamis* kadar, bütün hatlarıyla pedersahi düzen; kentlerde bile aile sülale silsilesine yönelik fizik dokulanma, Balkanlar ve Ortadoğu'da her yerde görülür."⁴¹

³⁹ Quataert, *age.*, s. 260-263.

⁴⁰ Bu konuda zengin örnekler sunan şu iki esere bakılabilir: John T. Chalcraft, **The Striking Cabbies of Cairo and Other Stories: Crafts and Guilds in Egypt 1863-1916**, SUNY; Albany: State University of New York Press 2004, 285 s., İlham Khuri-Makdisi; **Levantine Trajectories: Radicalism in Beirut, Cairo and Alexandria 1860-1914**, Ph. D. Dissertation, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, December 2003.

⁴¹ Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Aile**, s. 1-2.

Osmanlı gündelik yaşamı içinde cemaatlerin birbirleriyle kültürel etkileşimini ve alışverişini ortaya koyan en çarpıcı örnek kültürel aktarımı gerçekleştiren dil ve müziktir. Osmanlıca içinde Türkçe dışında temsil edilen dilleri yalnızca Arapça ve Farsça ile sınırlamak Osmanlı kültürel dünyasını bir yönüyle eksik değerlendirmek olur. Denizcilik terimleri içinde İtalyanca ve Yunanca kökenli 1000 kadar kelimeye rastlanır. Ayrıca unutmamak gerekir ki Osmanlıca böyle bir zenginliğe zemin hazırlayan tek dil değildir. Kilikya'da Ermeniler Türkçe konuşur, fakat Ermeni alfabesiyle yazarlardı. Aynı şekilde Batı ve Kuzeybatı Anadolu'daki, esas olarak Kayseri civarındaki Rum Hıristiyanlar, Türkçe konuşur, fakat Yunan harfleriyle yazarlardı. 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında İstanbul'daki pek çok Rum yalnızca Türkçe konuşurdu.⁴² 1864 yılında arkeolog Georges Perrot *Souvenir d'un voyage en Aïse Mineure* adlı kitabında "Anadolu'nun hemen her yerinde, ne Rumlar, Rumca biliyor, ne de Ermeniler Ermenice. Her iki halk da Türkçe konuşuyor ama Türkçe'yi kendi alfabeleriyle yazıyor" şeklinde bir yorumda bulunmuştu.⁴³

Aşug olarak anılan Ermeni şairlerinin eserlerinde Müslümanların halk şiirlerinden etkiler, ondan bazı şive, mecaz ve nazım şekilleri aldıkları görülür. Ermeni şairlerinin aldıkları oranda etkiledikleri de vakidir. Çoğu Türkçe, Farsça, Kürtçe şiirler yazdığı gibi Hıristiyan zihniyetinden birçok şeyleri, İslam şiirlerine ithal ettikleri bilinir. 16. yüzyıl şairlerinden Abdal'ın muhabbetle bahsettiği Ermeniler arasında onunla edebi tartışmalara girişecek denli edebiyata aşına olanların varlığı anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi Muş'taki Ermeni kilisesinden bahsederken, onun Müslim ve gayrı Müslim bütün aşıklar arasında bilindiğine dikkat çeker ve Ermeni aşıkların Türkçe şiirler yazdığını zımnen anlatmış olur. Bunlar arasında Aşık Kerem, Aşık Garip ve Köroğlu gibi halk edebiyatı konularını işleyenler az değildir.⁴⁴

⁴² Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, çev. Ayşe Berktaç , İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 259.

⁴³ Bu konuda geniş bilgi için Evangelia Balta, "Türkofon Bir Halk Olarak Karamanlı", *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, Ankara 1999, c. 4, s. 365.

⁴⁴ Mehmed Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatı'nın Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Te'sirleri", *Edebiyat Araştırmaları*, Ötügen Yayınları, İstanbul 1989, c.1, s. 244 ve 261.

Etkileşimin gözlemlendiği ve kültürel aktarımda dil kadar etkili olan bir diğer alan ise musiki. Osmanlı musikisi tek başına dini temele dayalı bir musiki olmadığı gibi, yalnızca Türk kökenli olanların etnik musikisi de değildi. Nitekim gayrı Müslim cemaatlerden gelen musikiciler gelenek içinde yadırganmadılar. Bunlar arasında sanatında üstün bir düzeyi yakalayıp, sarayda meşk edenler oldu. Tanbur, keman ve hatta Oskiyan gibileri ney bile öğrettiler. III. Selim'in tanbur hocası Yahudi İzak'a büyük sevgi ve saygı gösterdiği, hocası huzuruna girdiğinde ayağa kalktığı yolundaki aktarımlar önemlidir. Rum, Ermeni ve Yahudi asıllı Osmanlı musikicileri tarihte kendi cemaatlerinin üyesi olarak değil, katıldıkları sanat geleneğinin hafızasında ve yazılı kaynaklarında yaşadılar. Osmanlı musiki geleneği çok önemli bir yere sahip olan Zaharya bugün Yunanistan değil, Osmanlı musiki tarihinde yaşıyor. Tanburi İzak olarak bilinen Ortaköylü Fresko Romano bir sinagog hanendesi olarak değil, eserleri sıklıkla icra edilen ve geleneksel tanbur icrasının birkaç temsilcisinden biri olarak yaşarken, Ermeni asıllı Samatyalı kuyumcu Oskiyan tanbur ve ney meşk silsilesinin çok önemli bir halkası olarak anımsanıyor. Rum asıllı İlya sazkar makamındaki birkaç eseriyle adını musiki tarihinde yaşatıyor. Benzer biçimde Kemani Corci, Yorgaki Şiveliolu, Tanburi Emin Ağa, Markar, Tatyos, Todoraki, Kemeçeci Nikolaki, Levon Hancıyan, Lavtacı Andon gibi isimler aynı geleneğin temsilcileri durumundalar. Unutmamak gerekir ki Osmanlı musikisi bestelendiği çağda notaya alınabilmiş asıl repertuarını da üç gayrı Müslim müzik adamına borçludur. Leh asıllı Ali Ufki (17. yy.), Boğdan Prensi Kantemiroğlu (18. yy) ve Hamparsum Limonciyan (19. yy.).⁴⁵ Yaşam alanları, üretim, dil, edebiyat ve müzik alanındaki alış verişler dini cemaatler arasında yakın gündelik ilişkiler olduğunu gösteren delillerdir.

Dikkat çekici bir başka alan dinler arasındaki etkileşimdir. Anadolu'da İslam öncesindeki yerleşik dinler ve özellikle Şark Hıristiyanlığı sınırlı ölçülerde de olsa heterodoks İslam inançları etkilemiştir. Özellikle Anadolu'nun

⁴⁵ Gayrı Müslim müzisyenlerin katkıları 19. yüzyılda da sürmüştür. Ermenilerden Tatyos, Ekmekçi Bağdasar, Bedros Çömlekçiyen, Mandoli Artin, Nikoğos, Markar, Manol, Onnik, Asdik ağalar; Yahudilerden haham Şemoil Mandil, Behar David; Rumlardan Nikolaki bu devrin en tanınmış isimleridir. Bülent Aksoy, "Osmanlı Musikisinin Üç Cephesi: Sultan, Kadın ve Gayrı Müslim Musikişinaslar", *Mosaic of Ottoman*, Columbia Music, İstanbul 2001, s. 5-7; ayrıca Alaeddin Yavaşca, "Saray Dışında Musiki Hayatı", *İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994, c. 5, s. 529.

Pagan dönem Tanrıları Hıristiyan azizi şekline dönüşüp yaşamaya devam ederken kimi zaman Müslümanlar tarafından evliya durumuna sokulmuşlardır. Selçuklu şehirlerinde dikkat çekici boyutlarda olan bu durum Osmanlı Anadolu'sunda da sürmüştür. Yaratılan ortak kültürler Müslüman ve Hıristiyan halk kesimini ortak değerler etrafında birleştirmiştir. Konuyla ilgili olarak Hasluck'un eseri çok önemli bilgiler içermektedir. Buradan öğrendiğimize göre Anadolu'nun çeşitli yerlerinde hem Hıristiyanlarca hem Müslümanlarca kutsal kabul edilen evliya kültürlerinin bulunması cemaatler arasında yaşanan dinsel taassuba dayalı çekişmelerin yanı sıra etkileşimin de olduğunu göstermektedir. Bugün Anadolu'da folk İslam olarak adlandırılan bazı dinsel geleneklerin kökeninde söz konusu etkileşimin izleri olsa gerektir.⁴⁶ Gerçekten de aziz ya da evliya kültürleri ve bunların çevresinde oluşan ziyaretgahlar Anadolu şehirlerinde halk Hıristiyanlığı ve halk Müslümanlığının birbirine en fazla yaklaştığı nokta olmuştur. Aya Yorgi-Hızır-İlyaz özdeşliği buna en bilindik örnektir. Benzer şekilde Balkanlardaki Sarı Saltuk'un mezarı aynı zamanda Hıristiyanlarca da ziyaret edilmektedir. Hacı Bektaş-ı Veli Ürgüp yöresi Hıristiyanlarınca Aya Haralambos adıyla takdis edildiği gibi bu tür ortak takdisler iki kesim arasında da küçümsenmeyecek yakınlaşmalara yol açmaktaydı. Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda iki kültürlü dini ve toplumsal ortamın en belirgin tezahürü ortak mevsimlik bayramlardı. Hıristiyanların Aya Yorgi (Hagios Georgios), Müslümanların Hidrellez (Hızır-İlyaz) adına aynı günde, 6 Mayıs'ta kutladıkları yaz bayramı en bilinen örnekti. Tarihi ve dini kimlikler mitoslar arkasında gerçek kimliklerini yitirirken çoğunluk Müslüman ve Hıristiyan cemaatler arasında farklı adlarla ancak benzer ritüellerle yaşatılmışlardır. 16. yüzyılda aralarında Busbecq ve Dernschwam gibi isimlerin bulunduğu kimi Batılı seyyahlar Mecedözü yakınındaki Elvan Çelebi Zaviyesi'nde dervişlerin kendilerine Hızır-İlyaz diye Aya Yorgi'nin tasvirlerini gösterdiklerini biraz da şaşırarak aktarmışlardır.⁴⁷

⁴⁶ Bu konuda geniş bilgi için F. W. Hasluck, **Christianity and Islam under the Sultans**, Oxford University Press, 1929, vol. I, s. 63-95.

⁴⁷ Ocak, "13.-16. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde....", s. 90-94.

II. İmparatorluk Bürokrasisi ve Gayrı Müslimlerin Yönetimi

Cemaatlerin toplum yaşamı içinde birbirleriyle ilişkilerinin yanı sıra devletle olan ilişkileri de önem taşımaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu Müslüman bir devlet olmakla birlikte farklı coğrafyaları, dil ve dilleri bir araya getiren bir yönetim anlayışı oluşturmuştur. Albert Hourani'nin Osmanlıları "*Müslüman dünyanın Romalıları*" olarak tanımlaması bu açıdan önemlidir. Tanzimat'a kadar olan dönemde zimmi statüsünün gereği gayrı Müslimler devlete itaat ve vergi (cizye) karşılığında devletin koruması altında kabul ediliyorlar, kendi hukuk sistemleri içinde dinsel otoritelerinin denetiminde yaşıyorlardı.

Aslında cizye uygulaması Roma, Bizans ve Sasani geleneklerinde varolan, devletin dini dışındaki dinlere mensuplardan alınan *capitatio*, *kephaletikon* ve *gezit* adlı vergilerin İslam uygulamasındaki izdüşümüydü. Osmanlı bürokrasisi zimmilerden alınan vergiler konusunda uzmanlaşmıştı. Yetişkin erkeklerden alınan cizye '*cizye muhasebesi*'nce işlem görürdü. Bazı bölgelerin cizyesi ya 'maktu' idi ya da tamamen bağışlanmıştı. Mısır, Bağdat ve Basra eyaletlerinin maktu olan cizyeleri irsaliyeleri içinde yer alırdı. Eflâk, Boğdan voyvodalıkları ile Erdel Krallığı ve Dubrovnik Cumhuriyetleri'nin bedel-i cizye veya haraç denilen tâbi devlet vergisi niteliğindeki maktu cizyeleri oldukça önemliydi. Ancak cizye toplanması konusunda kimi zaman sorunlar yaşanabilmekteydi. 1689'dan 1691'e kadar sadaret makamını dolduran devrin kabiliyetli sadrâzamı Köprülüzade Mustafa Paşa bir cizye reformu yaparak o sırada hane başına eşit olarak toplanan cizyeyi ilk devirlerdeki gibi yükümlülerin mali durumlarına göre üç sınıfa ayırdı. 1690'da uygulamaya konulan reforma göre cizye a'lâ (yüksek), evsat (orta) ve ednâ (düşük) mertebelerinden alınmaya başlandı. Bunun yanında maktu cizye ile kiptilerin ödedikleri cizye gelirlerinin dışındaki cizyenin tümünün *Cizye Muhasebesi Kalemince* toplanması kararlaştırıldı.⁴⁸

Tanzimat öncesinde gayrı Müslimlerin her türlü hak, ayrıcalık ve işlemleriyle ilgili hükümler için 'Kilise Defterleri' adı verilen ayrı defterler

⁴⁸ Bütçe gelirlerinde çeşitli kalemlere ayrılmış olan cizyelerle Cizye Ziyadesi Kaleminin bütünü Cizye Muhasebesi'ne aktarıldı. Dolayısıyla bütçede yer almaya başladı. *Tanzimat Öncesi Merkez Evrakının Tasnif Kılavuzu ve Belge Örnekleri*, Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını, İstanbul 1994, s. 410-411.

tutulurdu. İlki h. 860/ m. 1444 tarihli olan bu defterlerde Osmanlı toprakları içinde yer alan kiliselerin yanı sıra, yine bunlara ait okul, yetimhane ve diğer müesseselerin resmi ruhsatları kaydedilirdi. Ayrıca daha sonra Evâmir-i Maliye Kalemine bağlı olan Piskopos Halifelîği'nin, h. 1253/ m.1837 tarihinde Divan-ı Hümayun'a bağlanması üzerine bu tarihten itibaren Divan Kalemî'nde, kilise defterlerinden ayrı olarak '*Gayrı Müslim Cemaat Defterleri*' tutulmaya başlanmıştır.⁴⁹

İmparatorluk bürokrasisinin doğrudan üstlendiği bölümlerin dışında cemaatlerin dini konulardaki yönetim ve denetimleri tamamen kendi ruhani reisliklerince gerçekleştirilirdi. Bu reisler dini, mali ve adli konularda yetkili kabul edilirdi. Her cemaat belirli bir hiyerarşi içinde mahalle ve köy düzeyine kadar dini liderlerin başkanlığında örgütlenmişti. Doğu Katolikleri Latinler hariç Papaya bağımlı olmayıp yarı müstakil olarak örgütlenmişken, Rum Patrikhanesi Ortodoks cemaatin ruhani merkezi olarak tasdik edilmişti. Ortodokslar ve Slavlar dışında en geniş nüfusu oluşturan kitle Ermeni Gregoryenlerdi. Monofizizmin çıkışı olan 5. yüzyıldan sonra bu mezhep Ermenilerin milli dini olmuştu. İstanbul'un alınmasının ardından burada bir Ermeni Patrikhanesi kurdurulmuş olmasına rağmen sonraki dönemlerde Ermenistan'da Eçmiyazin, Gregoryen Ermenilerin en önemli merkezi haline geldi. Kilikya Ermenileri Katolik olduklarından bunlar ayrı bir patrikhaneye ve millet sistemine bağlıydılar. Aynı şekilde Doğu Katolikleri olan Süryani ve Keldaniler ayrı bir patrikhaneye bağlı olup, Lübnan'daki Maruniler de ayrı bir millettir. Museviler hahambaşının başkanlığında örgütlenmişlerdi. Dini liderler arasında protokolde en önde geleni Rum patriği olup resmi devlet titulatüründe '*reşatlu*' unvanını taşırdı.⁵⁰ Bununla birlikte ruhani reisliklerin durumu gayrı Müslimlerin otonom olduğu anlamına gelmemektedir. Osmanlı devleti gayrı Müslimleri idari, mali ve adli konularda hiçbir zaman otonom bir yapı içerisine yerleştirmemiştir. Aksine söz konusu grupların dengeli ve kontrollü biçimde, devletin temel hukuki yapısını bozmayacak ve hukukun mülkîlik vasfını, kanunların genelliği prensibini ortadan kaldırmayacak şekilde tek bir hakim hukuk sistemi altında yönetilmesi için kilise kurumunu bir iltizam aracı gibi

⁴⁹ Age., s. 45.

⁵⁰ İlber Ortaylı, **Türkiye İdare Tarihi**, Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1979, s. 221-223; cemaat örgütlerinin kuruluşuyla ilgili olarak bkz. Ercan, **age.**, s. 95-124.

kullanmıştır. Böylelikle ruhanilerin cemaatler üzerindeki otoritesinden yararlanarak devlet sistemiyle uzlaşmalarını sağlamıştır. Kısacası ruhani reislikler mültezim olarak kabul edilmiş, idari, mali ve cezai yetkilerini kullandırmada bu kurumdan yararlanmış, başka bir ifadeyle kiliseyi devletin idari yapısıyla bütünleştirerek yetki denetimini sağlama imkanını elde etmiştir.⁵¹ Milliyetçilik düşüncesinin yayıldığı ve insanların kendilerini tanımlarken yeni kimlik kodları kurgulamaya başladıkları 19. yüzyılda Osmanlı geleneksel yapısında dönüşüm yaşanırken cemaatler arasındaki uzlaşma ve çatışma alanları da yeni içerikler kazanacaktır.

III. Tanzimat ve Gayrı Müslimler

Tanzimat'ın temel hedefi son buhranlarla daha da sarsılan devlet yapısını yeniden düzenlemektir. Bunun yanında zirai sistemde meydana gelen çöküntü ve bunun yarattığı bunalımı aşmak önemli beklentiler arasındaydı. Ferman taşrada merkezin sarsılan otoritesini yeniden kurmak ve bireysel özgürlüklerin önünü açmayı hedeflemekteydi. Aynı şekilde tüm tebaanın eşitliği düşüncesini dile getiriyordu. 1839 Gülhane Hattı Hümayunu'nda din farkı gözetilmeksizin bütün Osmanlıları içine alan bir Osmanlı *milletinden* bahsedilmekte ve devamında İmparatorluk içindeki 'Müslümanlar ve diğer milletler' arasında iyi ilişkiler kurulmasına olan ihtiyaç dile getirilmekteydi.⁵² Konumuz açısından en iddialı yaklaşım hiç şüphesiz eşitlik düşüncesiydi. Çünkü geleneğin çizdiği değerler sistemi içinde düşünen ve yaşayan bir Müslüman'ın her hangi bir Hıristiyan ya da Yahudi ile aynı haklara sahip olacağı düşüncesini kolayca benimseyebileceğini kabul etmek zor görünmekteydi. Nitekim imparatorluğun çeşitli yerlerinde eşitlik düşüncesini protesto etmeye yönelik kalkışmalar muhafazakar tepkinin dışı vurumuydu. Bazı bölgelerde Hıristiyanlar vergi vermek istemezken, Müslüman cemaat üyelerinden tepkisel hareketler gelecektir. Vergi ödemede herkesin eşit konuma getirilmesi, imtiyaz ve muafiyetlerin kalkması, eskiden az vergi veren ayan ve çorbacıları hattın aleyhine çevirirken, Hıristiyan vakıfların vergiye tabi tutulması ve gelir

⁵¹ Bu konudaki ayrıntılı bir çalışma için bkz. M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi; Mit ve Gerçek**, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 27-90.

⁵² Bernard Lewis, **The Political Language of Islam**, The University of Chicago Press, 1991, s. 41-42.

kaynaklarının sınırlandırılması halk üzerinde etki sahibi olan ruhbanların da ıslahat karşıtları arasına katılmasına neden oldu. Tanzimat yalnızca muhafazakarlar arasında değil, imtiyazlarını yitirmiş sınıflar için de şikayet konusuydu. Niş İsyanının ardında eskiden vergiden muaf tutulmuş olan bölge halkının getirilen yeni sisteme karşı çıkışı yatmaktaydı.⁵³

Tanzimat projesi eşitlik düşüncesini yaşama geçirme mücadelesi verirken millet sistemi olarak adlandırılan düzenin işleyişini yeniden kurgulamıştır. Daha önce belirtildiği üzere millet kavramı geçmiş dönemlerde “*din ve devlet, mülk ve millet*” terkinde olduğu gibi Müslümanları ifade etmekteyken, 19. yüzyılda yeni bir içerik kazanmıştır. II. Mahmut ve Abdülmecit'in kararlarıyladır ki “*millet*” sözcüğünün Avrupa'daki anlamı Osmanlı resmi lügatine girmeye başlar. 1820'lerin sonundaki kararnamelerle millet terimi “Müslüman olmayan korunmuş topluluk” anlamını kazanır. Millet in ehl-i zimmet anlamındaki ilk kullanımlarından biri Şubat 1835'te *Takvim-i Vakayi*'de yayınlanan bir duyuruda gerçekleşir. Bir başka kaynak ise “*tebaa-yı saltanat-ı seniyyemizden olan ehl-i İslam ve millel-i saire*” ifadesinin kullanıldığı *Gülhane Hatt-ı Şerifi*'dir. Kararnamenin bir başka yerinde bu *millel-i saire* geleneksel kullanıma uygun biçimde zimmi olarak anılır.⁵⁴

Tanzimat düzenlemeleri 19. yüzyıla ait gerçeklikler karşısında oluşturulmuş politiklardır. Yeni siyasal ve toplumsal gereksinimlerin ortaya çıkması cemaatlerle devlet arasındaki ilişkilerin tekrar düzenlenmesi zorunluluğunu gündeme getirir. “19. yüzyılda devlet mekanizmasının daha etkin çalışabilmesi amacıyla farklılıkları etnik-dinsel kümeler (millet) olarak kurumsallaştırmak zorunda kalır. Böylece, cemaat yeni eyalet ve taşra sistemine kaydedilirken, bu katılım dini kurumlar aracılığıyla gerçekleşir. Yerel iktidarların yeniden düzenlenmesiyle iki unsurun önemi artar: Bir bölgenin

⁵³ Halil İnalcık, “Application of the Tanzimat and its Social Effects”, *Archivum Ottomanicum*, c. V, The Hague 1973, s. 97-127 makalenin Türkçe çevirisi için bkz. “Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 361-383; ayrıca bu konuyu etraflıca inceleyen bir çalışma için Ahmet Uzun, *Tanzimat ve Sosyal Direnişler; Niş İsyanı Üzerine Ayrıntılı Bir İnceleme 1841*, Eren Yayınları, İstanbul 2002.

⁵⁴ Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire; The Functioning of a Plural Society*, Ed. Benjamin Braude/ Bernard Lewis, Holmes&Meier Publishers, New York 1982, s. 72-73.

başkentinin rolü ve dini hiyerarşinin yerel düzeydeki rolü. Bu suretle, örneğin İzmir bölgesinin bir köyündeki Ortodokslar, idari mekanizmaya bölgelerinin metropoliti, örneğimizde İzmir metropoliti ve metropolitlik düzeyinde seçilen temsilciler aracılığıyla katılırlar. Yani Osmanlı dünyasında reformlarla birlikte bu dünyanın bütünlüğünü sağlayan *ara dini-etnik alanlar* oluşur.” Millet, cemaatler toplamı olarak gayrı Müslim cemaatlerin Osmanlı kurumsal yapısına katılımı ve aynı zamanda Osmanlı iktidarının meşruluğunu sağlayan ara alanı, paralel yapıyı oluşturur.⁵⁵

Tanzimat Osmanlı milleti çerçevesinde paralel bir alan oluşturarak cemaatlerin varlığını pekiştirir. Buna göre tüm gayrı Müslim unsurlar öncelikle kendi milletlerine ait oldukları için Osmanlı milletine aittirler. Bununla birlikte reformlar sanılanın aksine ruhani reisliklerin yetkilerini artırmamış, tam tersine sınırlamalar getirmiştir. Fermanın okunup kadife keseye konulmasının ardından Rum patriğinin bir daha hiç çıkarılmamasını dilediği şeklindeki geleneksel aktarım, ruhani reislerin baştan itibaren gelişmelerin farkında olduklarını ortaya koymaktadır. Dikkat çekici bir başka gelişme ise şudur: Reformlar dini liderlerin cemaatler üzerindeki iktidarının tanınmasını onaylamışsa da Osmanlı kurumlarının laikleşmesi yönünde bir adım olmuştur. Tanzimat projesi millet temelinde bir ayrımı tanıırken millet içinde ruhban sınıfından olmayanların gücünün artmasını, böylelikle ruhbanın dünyevi yetkilerinin sınırlandırılmasını hedeflemiştir. “*Hıristiyan vesair tebaa-i gayr-i Müslime cemaatlerinin milletçe olan maslahatlarının idaresi, her bir cemaatin ruhban ve avamı beyninde müntehab azadan mürekkep bir meclisin hüsn-i muhafazasına havale kılınması*” şeklindeki düzenleme örneğin Rum patrikhanesi tarafından “Patrikhane’nin asırlık haklarının gaspı” olarak değerlendirilse bile Kutsal Sinod’un yanında halktan kimselerden oluşan bir kurul resmen güvence altına alınmıştır.⁵⁶

1856 Hatt-ı Hümayun’unda da söz konusu duruma vurgu yapılmıştır. İmparatorluk içindeki gayrı Müslimlerin milletçe olan maslahatlarının idaresi her cemaatin dinsel-laik karışık heyetine bırakılmıştır. İnşaat planları için

⁵⁵ Bu sürecin özellikle Rum cemaat özelinde gelişimiyle ilgili olarak bkz. Athanasia Anagnostopulu, “Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi: Patrikhane, Cemaat Kurumları, Eğitim”, *19. Yüzyıl İstanbul’unda Gayrı Müslimler*, Ed. Pinelopi Stathis, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 3-4.

⁵⁶ Anagnostopulu; *age.*, s. 4-5.

"rüesâ-yı millet'in tasvibi" alınması gerekmektedir. Başvuran "herhangi bir millet'in olursa olsun", devlet bürokrasisinde kendisine iş verilebilecektir. Aynı şekilde cemaatlerin milletçe mektepler kurmasının yolu açılmıştır.⁵⁷ Islahat Fermanı aslında Tanzimat'ın dini cemaatler arasındaki eşitlik düşüncesini tam anlamıyla hayata geçirememesinin sonucunda dış baskılarla gelişmiş bir sürecin ürünüydü. Avrupa diplomasisinin büyük güçleri Kırım Savaşı sırasında hazırlanan Viyana Protokolü'nün dördüncü maddesinde Osmanlı Sultanının hükümlerine haklarına dokunmadan Hıristiyan tebaanın haklarının korunacağına dair kararlılıklarını duyurmuşlardı.⁵⁸ 18 Şubat 1856 günü ilan olunan Islahat Fermanı, Tanzimat'ın hükümlerini te'kid etmekle birlikte yeni birçok düzenlemeyi gündeme getirmişti. Buna göre daha önce zimmilere verilmiş olan ayrıcalıklar devam edecek ve bunlar günün koşullarına uygun olarak yeniden düzenlenecekti. Patrikler ömür boyu görevde kalacak, rahiplere verilmekte olan cevaiz ve avâidât kaldırılarak patriklere ve cemaat şeflerine belirli gelirler tahsis edilecekti. Aynı şekilde din adamlarının menkul ve gayri menkullerine dokunulmazken, Hıristiyan ve sair cemaatlerin işlerinin idaresi, her bir cemaatin ruhban ve avamı arasından seçilerek üyelerden meydana gelen meclislere havale edilecekti. Bundan başka ahalisi bir mezhepten olan şehir, kasaba ve köylerde dini binaların, okul, hastane ve mezarlık gibi alanların asli şekline göre tamir edilmesine engel olunmayacaktı. Ferman zimmilerle ilgili kullanılan her türlü aşağılayıcı kelime ve tabirlerin kullanılmasını da yasaklamıştı. Kısacası ferman, Müslümanlar ile gayrı Müslimleri "*kaffe-i hukukda*" eşit kılmayı amaçlıyordu.

Ancak bunu gerçekleştirmek kolay değildi. Her şeyden önce Müslümanlar diğer cemaatlerle eşitlik düşüncesini kendilerine hakaret olarak algılarken, gayrı Müslim cemaatler içinde öncelikli yere sahip olan Rumlar

⁵⁷ Braude; *age.*, s. 73-74.

⁵⁸ Osmanlı Devleti'nin tabiiyetinde bulunan Hıristiyan halkla ilgili dördüncü madde şu şekildedir: "Devlet-i Aliyye'nin taht-i tabiiyetinde olan reayanın imtiyazatı, Saltanat-i Seniyyenin istiklal ve haysiyyetine irâs-i halel etmemek üzere te'yid olunacaktır. Tebaa-i Hıristiyanıyye-i Şahanenin hukuk-i siyasiyye ve mezhebiyyelerinin te'mini için Avusturya, Fransa ve İngiltere devletleriyle Babiâli beyninde müzakerat cereyan etmekde olduğundan Rusya devleti dahi hîn-i sulhde bu babda iştirake da'vet edilecektir." Ali Fuat Türkgeldi, *Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1960, s. 374.

Yahudilerle eşit olarak muamele görmeyi reddediyorlardı. Gayrı Müslimler arasından yükselen tepki bununla sınırlı değildi. Ruhban ayrıcalıklarını kaybedeceğinden endişelendiği için fermana karşı çıkarken, fermanın en ağır maddesi olarak değerlendirilen askerlik görevi zimmi halktan tepki çekiyordu. Savaşa katılmama ayrıcalığını kaybetmek istemeyenler için 'askerlik bedeli' adı altında alınan para kurtuluş oluyordu.⁵⁹ Ancak yükselen tepkiler içinde en etkili olanı Müslüman topluluğun karşı çıkışıydı. İlmiye kökenli Ahmed Cevdet Paşa'nın aktardığı tepkiler muhafazakar Müslümanlar arasındaki yaklaşıma örnek oluşturuyordu. Buna göre "*Bugün atalarımızın kanlarıyla kazandığı kutsal ulusal haklarımızı kaybettik. Ulusumuz kutsal hakkından mahrum bırakılmış yönetici bir ulustur. Bugün Müslümanlar için gözyaşı dökme ve yas tutma günüdür*" şeklindeki karşı çıkışlar yeni gelişmelerin geleneksel yaşam kalıplarını zorlamanın dine aykırı olduğunu düşünen dini çevrelerde kolay benimsenmeyeceğini ortaya koyuyordu.⁶⁰ Nitekim fermanın ilanının ardından Maraş'ta önce eşraf sonra halkın katılımıyla endişe verici olaylar yaşanmış, ardından bu gergin ortam Halep ve Suriye gibi Hıristiyan ve Müslüman

⁵⁹ 9 Teşrin-i evvel 1288 tarihli *İbret Gazetesi*'nde yayınlanan Askerlik başlıklı makalesinde Namık Kemal Osmanlıların tarihi ilerleyişlerinde askeri üstünlüklerinin belirleyici olduğuna dikkat çekmekte, bu görevin yalnızca Müslümanlarca üstlenilmesinin zaman içinde çeşitli zararları da beraberinde getirdiğini belirtmektedir. Ona göre "diğer bir takım kavimler dahi ticaret ve sanat ve ziraatle meşgul olup da yalnız Türklerin daima silah be-dest olarak hudud-ı memâlikin her tarafını devr ile bunlara kavaslık eder gibi bir halde bulunmasından dolayı müsavât-ı hukuk ve itidal-i servetçe pek büyük" zararlara uğranılmıştır. Yine Namık Kemal'e göre geniş bir gayrı Müslim nüfusa sahip olan Osmanlı Devleti için bu güçten yararlanmak gerekmektedir. Ancak Namık Kemal'de de gayrı Müslimlere karşı önyargılı satırlara rastlanmaktadır. "Vakıa işte sathi nazarla bakıldığı halde böyle vatanıma ısınmamış milyonlarca nüfusu malumat-ı askeriye ile silahlandırmak, kılıcın kabzasını düşman eline teslim etmek kabilinden görünür. Fakat biraz ta'mik-i nazar olunursa anlaşılır ki o kadar nüfusun şimdiye kadar ısınmadığı şey zât-ı memleket veya zât-ı hükümet değil bir takım muamelât-ı idar(iy)edir ki tesirâtı takat-endâzânesi Hıristiyanlardan başka Müslümanları da birkaç yerde ve birkaç kerre milletimizin sıfât-ı marûfesinden olan tahammül ve sükûnet halinden çıkarmıştır." Namık Kemal bu uyarılarının yanı sıra çözümünü devletin tüm unsurları arasında adaletli bir düzen tesis etmesinde bulur "her ne vakit idaremiiz, halkı sahihan memnun edecek bir hale gelirse hangi cins u mezhepte bulunursa bulunsun, bütün ebnâ-yı vatanın ellerine bi-pervâ iğneli tüfeklerini teslim edebiliriz" diyerek konuya açıklık getirir. Namık Kemal, "Askerlik", *İbret*, No: 35, 19 Şaban 1289/9 Teşrin-i evvel 1288, s. 1-2, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu/ İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 185-189.

⁶⁰ Ahmed Cevdet, *Tezakir*, haz. Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1953-1960, bölüm I., s. 67.

cemaatlerin daha yoğun olarak iç içe yaşadığı bölgelere aksetmişti.⁶¹ Özellikle hukuk yönünden eşit duruma gelmeye tepki gösteren Müslümanlar, 1860'da Suriye ve Lübnan'da Hıristiyanlarla çarpışmış, olayların Şam'da duyulması üzerine, Hıristiyan mahalleleri yağma edilip, bir çok Hıristiyan saldırıya uğramıştı.⁶²

Hiç şüphesiz Suriye'de Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında vuku bulan çatışmalar dinsel gruplar arasındaki taassuptan çok ekonomik ve sosyo-kültürel gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştı. Özellikle Tanzimat sonrası Hıristiyanlar arasında yaşanan gelişmeler, Avrupa'dan ithalat başta olmak üzere Suriye'nin giderek büyüyen dış ticareti, yerli Hıristiyan tüccarları zengin ederken Şam ve Halep gibi yerlerde geleneksel yerli sanayii ve Müslüman tüccarlar aleyhine sonuçlar doğurdu.⁶³ Toplumsal eşitlik yönünde atılan adımlar cemaatler arasında gerginliği artırıcı etkiler yaptı. Gerginliğe neden olan siyasal nedenler Hıristiyanlara karşı olan önyargıyı körükledi. Batılı devletlerin Hıristiyanlar lehine olan müdahaleleri, Türk yetkililerin yabancı müdahalesine olan karşıt tavırları ve askeri gücün yetersizliği Müslümanların düşmanca tavırlarını kimi kez şiddetle açığa vurmalarına zemin oluşturmuyordu. Hıristiyan karşıtı duygularla açığa çıkan ilk ayaklanmalar bu dönemde görüldü. 1850'de Halep'te, 1856'da Nablus'ta ve dört yıl sonrasında çok şiddetli biçimde Şam'da meydana gelen olaylarda Hıristiyanlar saldırıya uğramış, evleri ve kiliselerine zarar verilmişti. Hükümet bu ayaklanmalarda olaylara karışanlara karşı çok sert tedbirlere başvurmuşsa da olaylar Suriye'deki Hıristiyanlar üzerinde derin etkiler bıraktı.⁶⁴ 1860 olayları Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında tamiri

⁶¹ Ufuk Gülsoy, "1856 Islahat Fermanı'na Tepkiler ve Maraş Olayları", **Bekir Kütükoğlu'na Armağan**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1991, s. 443-458.

⁶² 1858'den itibaren Suriye bölgesinde şiddetlenen huzursuzluk 1860 başlarında Lübnan'da Dürzilerle Maruniler arasında kanlı çatışmalara dönüşmüştür. Halep'te cami duvarlarına Hıristiyanlara karşı gösteriler yapılmasını isteyen bildirimlerin asılması gruplar arasında gerginliğin düzeyini göstermektedir. Haluk Ülman, **1860-1861 Suriye Buhram**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1966, s. 35-36.

⁶³ Bu dönemde merkezi idare buradaki Müslim ve gayrı Müslim ahali arasında ortak bir yol bulmak için mücadele vermekte yeni arayışlara yönelmekteydi. **BOA.**, MKT. UM., 566/ 16, 19 Za. 1278.

⁶⁴ Moshe Ma'oz, "Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumunu Üzerindeki Etkisi", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Phoenix Yayınları, İstanbul 2006, ed. Halil İnalçık/ Mehmet Seyitdanlıoğlu, s. 184-185; ayrıca bu olayların gelişimi için bkz. Leila Tarazi Fawaz, **An Occasion for War; Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860**, California University Press, 1994.

imkansız kırgınlıklara yol açarken sonraki dönemde yaşanacak gelişmelerin ilk habercisi oldu.⁶⁵

Çatışmalar, karşı çıkışlar ve muhalefete rağmen Tanzimat ve sonrasındaki süreç Müslümanlarla gayrı Müslimler arasında eşitlik ilkesini hayata geçirme yolunda önemli bir adımdı. Toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında olduğu gibi kullanılan semboller aracılığıyla da eşitlik düşüncesi en çok vurgulanan mefhumlardan biri haline gelmişti. Tanzimat Osmanlı politik literatürüne kattığı *ittihad-ı anasır* anlayışı gereği geleneksel yaklaşımın aksine farklılıkları sergileyici toplum modelinin yerine ortak yönleri vurgulayıcı idealler ve bunları sembolize eden plastik öğeler geliştirdi. Bunlar arasında kılık kıyafete dair düzenlemeler en bariz örnekti. Daha önce Müslüman toplumun kılık kıyafetine benzer giyinmekten men edilmiş olan gayrı Müslimler yeni dönemde istedikleri şekilde giyinebilme hakkına sahip oldu. Örneğin bu dönemde fes tüm Osmanlı uluslarının ortak bir sembolü olarak belirdi. Balkanlardaki Ortodoks cemaatten, Anadolu'daki Müslim, gayrı Müslim unsurlara, Mısır'dan Lübnan'daki Marunilere kadar birleştirici bir sembolmüşçesine benimsendi. 1846'da yirmi yıl aradan sonra ikinci kez Türkiye'ye gelen *Mac Farlane*, kitabında artık Müslüman ile diğerleri arasında hiçbir ayrılık kalmadığını belirttiikten sonra ekliyordu: "*Ticaret merkezlerindeki Yahudiler ve Ermenilerin yeni resmi kıltığı heyecanla benimsemeleri dikkat çekicidir; birinciler dini kitaplarını okurken bile fes giymeye başladılar.*"⁶⁶

Bununla birlikte eşitlik düşüncesini harekete geçirmek her zaman çok kolay olmuyordu. Müslüman ve gayrı Müslim unsurlar arasındaki statü farklılığını ortadan kaldırma konusundaki girişimler özellikle muhafazakar çevrelerin tepkisini çekmekte gecikmiyordu. Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa yönetimi altına aldığı bölgelerde Yahudi ve Hıristiyan topluluklar üzerine konulan bütün kayıtları kaldırdığında bu türden tepkilerle karşılaşmıştı. Şam'da kurduğu danışma meclisinde Hıristiyan ve Yahudi üyeler yer aldığı gibi, gayrı Müslimlere konulan renkli sarık sarmak, ata binmek, silah taşımak ve cariyeye satın almak konularındaki yasakların kaldırılması Müslümanların hoşuna

⁶⁵ Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford University Press, London 1968, s. 226-240.

⁶⁶ Orhan Koloğlu, *İslam'da Başlık*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1978, s. 42.

gitmedi.⁶⁷ Benzer şekilde Tanzimat reformları sonrasında Şam'daki bazı Hıristiyanlar arasında Müslümanların giyim tarzını taklit yaygınlaşırken, yeşil renkli giyenlere, Müslüman kadın ve erkek köle istihdam edenlere rastlanıyordu.⁶⁸ II. Abdülhamit dönemine gelindiğinde tebaa arasında fes resmi bir sembol haline gelmişti. 26 Temmuz 1894 tarihli bir iradede Hıristiyan tebaadan bazılarının başlarına şapka giymelerinin zabıta ve adliye işlemlerinde güçlüğü yol açtığı belirtilerek, fesin bütün Osmanlı vatandaşları için bir '*alâmet-i farika hükmünde*' olduğuna vurgu yapılması resmi bakışın yansımasıydı. Burada Osmanlı uyruğunda bulunan bilcümle Hıristiyanların dahi fes giymeleri hususunda hükümetçe karar alınarak mazbata ile saraya arzı padişah tarafından emrediliyordu.⁶⁹

Tanzimat ve Islahat Fermanlarının hukuk önünde eşitlik düşüncesi ideolojik olarak da devletin yaklaşımını etkilemiştir. Bunda elbette devletin nüfus ve demografik yapısının etkisi büyüktür. Osmanlı Devleti milliyetçilik düşüncesinin baskın hale geldiği bir yüzyılda heterojen bir siyasi yapıya sahipti. 1867 yılında Selâhaddin Bey'in Fransa'da yayımladığı rakamlara esas teşkil eden verilere göre 1844 yılında 35 milyon 350 bin olarak tespit edilen Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfusunun 21 milyonu Müslüman, 13 milyonu Rum Ortodoks, 900 bini Katolik, 150 bini Yahudi ve 300 bini diğer dini gruplara ait kişilerden oluşuyordu.⁷⁰ 1872-1874 yıllarına dair nüfus tahmininde ise İmparatorluğun Avrupa toplamı⁷¹ 14.752.820 iken bunun 3. 841.174'i Müslüman 10.911.646'ü gayrı Müslimlerden oluşmaktaydı. Aynı anda toplam 14.280.291 olan Asya⁷² nüfusununsa 11.426.057'si Müslüman, 2.854.234'ü

⁶⁷ İbrahim Paşa bu uygulamaları yaşama geçirirken yalnızca Hıristiyanların kendisine sağladığı desteğe teşekkür etmek amacıyla hareket etmiş değildi. Başlıca amacı Mehmet Ali idaresine yarayacak herkesten hangi dine mensup olursa olsun destek sağlamaktı. *Müzekkirâtun Tarihiyyetun an-Hamlet-i İbrahim Paşa alâ Suriye li-Müellifin Mechûlin*, haz. Ahmet Gassan Sabbanu, Şam 1981, s. 50-51.

⁶⁸ Ma'oz, *age.*, s. 190.

⁶⁹ BOA., İrade Hususi, no. 102, 22 M. 1312.

⁷⁰ Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, Ankara 1996, s. 28.

⁷¹ Burada İstanbul (Avrupa Yakası), Edirne, İşkodra, Prizren, Tuna, Yanya, Selanik, Bosna, Girit, Sırbistan, Eflak-Boğdan, Karadağ esas alınmıştır.

⁷² İstanbul (Asya Yakası), Bursa, Aydın, Akdeniz Adaları, Kıbrıs, Kastamonu, Ankara, Konya, Adana, Trabzon, Sivas, Erzurum, Diyarbakır, Bağdat, Halep, Suriye, Hicaz ve Yemen, Sisam.

gayrı Müslimlerden oluşuyordu.⁷³ Bu tarih önemlidir çünkü birkaç yıl sonra patlak verecek olan Osmanlı-Rus Savaşı ardından imzalanan Berlin Antlaşması'yla imparatorluğun toprak ve buna bağlı olarak nüfus yapısında değişiklikler meydana gelecekti. 1885 yılında 17.375.225 olarak belirlenen nüfusun 4.789.275'i gayrı Müslim halktan oluşurken bu rakam 1897'de 19.050.307'lik toplam nüfus içinde 4.939.162 olarak kaydedilmişti. Buna göre imparatorluk nüfusunun %74'ü Müslüman halktan meydana gelirken %26'lık kısmını gayrı Müslimler oluşturuyordu. Gayrı Müslim nüfus içinde en geniş yeri %13.49'luk bir oranla Rumlar alırken bunu %5.47'lik oranla Ermeniler, %4.36'lık oranla Bulgarlar izlemekteydi.⁷⁴

Böyle bir nüfus bileşeninden oluşan sosyal ve siyasal yapıyı bir arada tutabilmek için geliştirilen Osmanlıcılık düşüncesi, Tanzimat'ın bürokratik modernleşmeci kadroları için dini ve etnik gruplar arasında toplumsal barışı sağlayıcı bir iksir olarak algılandı. Buna göre ortak bir geçmişi ve geleceğe dair idealleri bulunan, aralarındaki dinsel ya da etnik farklılıklara rağmen benzerliklerden hareketle ortak değerlerde buluşmaya yönelik bir projenin ürünü olan Osmanlıcılık düşüncesi, hukuki eşitlik düşüncesinin ideolojik yansıması olarak geliştirildi. Temsili organlarda Müslümanların yanı sıra gayrı Müslimlerin de yer alması konusunda devletin gösterdiği hassasiyet Batıdaki parlamenter gelişmelerin etkisinin Osmanlı topraklarına yansımasının sonucu olduğu kadar izlenen Osmanlıcılık politikasının da uzantısıydı.

IV. Parlamenter Gelişim ve Gayrı Müslimler

Mustafa Reşit Paşa ve ekibine göre yıkılmakta olan Osmanlılık ruhunu canlandırmak için gerekli olan teba'ın kanun önünde eşitliği, can ve mal güvenliği yanında yönetime eşit koşullar altında katılmasıydı. Hiç şüphesiz bu katılım İngiliz demokrasisi ya da Fransız Devrimi'nin geliştirdiği modelden farklılıklar içermekteydi. Tanzimat daha çok Metternich Avusturya'sı ve bu

⁷³ Behar, *age.*, s. 38.

⁷⁴ I. Dünya Savaşı'nın başladığı 1914 yılında ise yine toplam 18.520.016'lık nüfus içinde 3.475.170'i gayrı Müslim nüfusa karşılık geliyordu. Savaşlar, zorunlu göç gibi etkenler nüfus yapısında değişim meydana getirirken cumhuriyetin hemen öncesinde dinsel ve etnik açıdan görece olarak daha türdeş bir nüfus bileşeni ortaya çıkıyordu. Behar, *age.*, s. 46-50.

geleneği izleyen Avrupa'nın diğer imparatorluklarından ilham almıştı.⁷⁵ Otoriter bir yönetim, kanuni bir despotizm şeklinde tanımlanabilecek bir yönetim modeli oluşturan Metternich'çilik "her sınıf ve etnik grubun haklar alması değil; fakat birlikte devletin merkezîyetçi yönetiminde mali otokrasisinin kurulup gelişmesine yardım etmeleri demektir. Tanzimatçı bürokratik kadrolar taşra yönetiminde reformla mahalli yönetimi kurumlaştırırken, bir mahalli demokrasi geliştirme niyetinde değildiler; daha çok, vergilerin düzenli ve hakça toplanması, hizmetlerin iyi görülmesi, asayişin ve ekonomik gücün gelişip yerleşmesi niyetindeydiler."⁷⁶ Tanzimat radikal değişime gidemediği yerlerde geleneksel kurum ve yöntemleri döneme adapte etmekle yetindi. Mali işlerle yükümlü görülen meclis-i muhassılın işlevi geleneksel meşveret anlayışına dayanmaktaydı. Ancak bu kez meşveret ortamı yalnızca Müslümanlara değil, gayrı Müslimlere de açık olacaktı. Bu süreç ilk başlarda tarafların birbirlerine karşı olan önyargıları nedeniyle sancılı yaşandı. Bununla birlikte ilk başlardaki çatışmalar yerini zamanla karşılıklı gelişen bir müzakere adabına bıraktı. Muhassıl meclisleri başarısızlığa uğramakla birlikte azınlıkların yönetime katılması konusundaki reformcu girişimler sürdü. 1856 Islahat Fermanı önemli ölçüde azınlık haklarını garanti etmiş, yerel yönetime her sınıftan ve dinsel kökenden halkın katılımını temelli bir biçimde kurumsallaştırmıştır.

19. yüzyıl Osmanlı deneyiminde parlamentarizmin ilk işaretlerini taşra yönetiminde vilayet, liva ve kaza idare meclislerinde görmek mümkündür. Merkezi yönetimin mutlak etkisinde olduğu anlaşılan bu organlarda üyelerin göreve gelişleri güdümlü seçimler sonucunda gerçekleşiyordu. Mülki amir tarafından tespit edilen adaylar sözde seçildikten sonra bir üst makamın

⁷⁵ Bununla birlikte Tanzimatçıların her yönüyle Metternich'in ideolojik yönelimlerine destek verdiklerini iddia etmek mümkün değildir. Metternich her şeyden önce Fransız Devriminin çıkardığı yeni Avrupa tablosuna ve ulusçuluk düşüncesinin etkisine karşı tutucu bir politikanın temsilcisiydi. Oysa Tanzimatçı kadrolar Osmanlı geleneğini 19. yüzyıl gerçeklikleriyle uyuşturma mücadelesi vermektedir. Bu açıdan Avusturya halklarının parlamentoda temsiline karşı olan Metternich ile, Osmanlı tebaasının her sınıfının eşit olduğunu söylemekten kaçınmayan ve onları idareye katılımını teşvik eden Tanzimatçıların arasında yaklaşım farkı bulunmaktadır. İlber Ortaylı, "Tanzimat Bürokratları ve Metternich", **Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim**, Turhan Yayınları, Ankara 2000, s. 445-446.

⁷⁶ İlber Ortaylı, "İmparatorluk Döneminde Mahalli İdarelerin ve Belediyeciliğin Evrimi", **Türkiye'de Belediyeciliğin Evrimi**, İlhan Tekeli/ İlber Ortaylı, Türk İdareciler Derneği, Yayını, Ankara 1978, s. 8-9.

onayıyla göreve başlıyorlardı. Üyelerin ikisi Müslüman ikisi gayrı Müslim olarak belirleniyordu. Bu meclislerin kozmopolit yapısı aslında yerel yöneticilerin dış müdahaleler karşısında kendilerini güvenli hissetmelerini de sağlıyordu. Gayrı Müslimler konusunda dış temsilcilerin baskısından bunalan valiler her konuda meclisle istişare yoluna gidiyor böylelikle sorumluluğu tek başına üstlenmekten kurtuluyorlardı.⁷⁷

Bununla birlikte gayrı Müslim cemaatler arasındaki çekişmeler vilayet meclislerinin çatısı altında devam etmekteydi. Örneğin ruhani reislerin tabii üye olarak meclislere girmeleri cemaatler içinde sorun yaratıyordu. Bunda imparatorluğun din ve mezhep alanındaki karmaşık yapısı etkiliydi. İlk Meclis-i Mebusan'da Halep Mebusu olarak görev yapan Manok Efendi; "*Yalnızca Halep'te on bir cemaat vardır. Hepsi meclislerde nasıl temsil edilir*" diyerek bu konuda sınırlama yapılmasını istemişti. Temsille ilgili tartışmalar bunlarla sınırlı kalmıyordu. Meclislere seçimle gelecek üyelerin yarısının Müslüman yarısının gayrı Müslimlerden oluşması ilkesi bazı Hıristiyanlar tarafından haksızlık olarak görülüyordu. Özellikle Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu Osmanlı Balkanlarında bazı çevreler bunu sorun haline getirmişti. Meclisi Mebusan'ın Rumeli vilayetlerinden gelen üyeler mahalli düzeydeki temsili organlara üye seçilirken Müslim gayrı Müslim ayrımının kaldırılmasını istemişlerdi. Bu belki Hıristiyanların nüfusça yoğun olduğu bölgelerde tümüyle Hıristiyan temsilcilerin seçilmesi anlamına geleceği gibi aynı süreç Anadolu ve Mezopotamya'da tersine işleyebilirdi. Nitekim Suriye Mebusu Nufel Bey gibiler; "*çok olan cemaat azayı seçer, öbürleri temsil edilmeden kalır*" diyerek buna karşı çıkmışlardı. Suriyeli Hıristiyanlarca dile getirilen bu yaklaşım meclis başkanı Ahmet Vefik Paşa gibi Osmanlıcılık yanlılarınca da destekleniyordu.⁷⁸

Birçok açılımı beraberinde getiren 19. yüzyıl aynı zamanda bir parlamentolar çağıydı. Meşrutiyet rüzgarı Osmanlı coğrafyasını sarmaya başlarken tıpkı Tuna monarşisinde Avusturya-Macaristan'da olduğu gibi azınlıkların temsilini de mahalli düzeyden ülke düzeyine çıkaran gelişmelerin önünü açmıştır. Ancak 19 Mart 1877'de toplanan ilk Osmanlı parlamentosu kompozisyon olarak Tuna monarşisinden ve 1905 sonrası Çarlık Rusya'sındaki

⁷⁷ Ortaylı, *age.*, s.11-12.

⁷⁸ İlber Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahalli İdareler 1840-1878*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1974, s. 58-60.

Duma'dan farklılıklar içermekteydi. Hiç şüphesiz en önemli farklılığı Müslümanların yanında gayrı Müslimlerin de yoğun olarak temsil edilmesiydi. Bununla birlikte İlber Ortaylı'nın belirttiği gibi ilk Meclis-i Mebusan'ı azınlık milletlerin gerçek talep ve eğilimlerinin temsil edilebildiği bir mahal olarak görmek uygun değildir. Buraya temsilci olarak gelmiş olanlar daha çok hükümetin itimadını kazanmış kimselerdi. Kanun-ı Esasi'nin ilanından sonra "intihab kanunu" çıkarılmadığı gibi seçimler için gerekli hazırlıklar da yapılamamıştı. Bunun üzerine liva ve vilayet idare meclislerindeki seçimli üyeler arasından mebus seçmek uygun görülmüştü. Mebusluk sıfatını tevcih görevi ise valilere düşmüştü. Üzerinde durulması gereken bir husus olarak belirtilmesi gerekir ki ilk Osmanlı parlamentosunda gayrı Müslim mebusların sayısının kalabalık olmasının nedeni, yalnızca dış baskılar ve valilerin toleranslı seçimleri değildi. İmparatorluğun Tanzimat'tan beri içine girmiş olduğu laikleşme ve geleneksel kozmopolitleşme de bu sonuçta olumlu etkiler yaratmıştı. İlk parlamentodaki gayrı Müslim mebuslar toplam içinde üçte birden fazlasına tekabül etmekteydi. Edirne'den 5 gayrı Müslim üye parlamentoda yer alırken Selanik, Kosova, Cezayir-i Bahr-i Sefid (Akdeniz Adaları) ve Yanya 4'er gayrı Müslim üye gönderiyordu. Gene Bosna 3, İstanbul, İşkodra, Hüdavendigâr, Suriye, Tuna ikişer gayrı Müslim üye ile temsil ediliyorlardı. Bunun yanında Ankara, Bağdat, Halep, Diyarbekir, Trabzon ve Konya birer gayrı Müslim üyeyi parlamentoya gönderiyordu. 1877'de gayrı Müslim Ayan Azası ise 9 kişiydi. Bunlar arasında rütbesi vezir olan Londra Sefiri Muzurus Paşa ve Mekteb-i Tıbbiye Nazırı Marko Paşa gibi isimler de yer almaktaydı.⁷⁹

V. 19. Yüzyılda Bürokratik Gelişme ve İdarede Gayrı Müslim Memurlar

19. yüzyıl Osmanlı merkezi bürokrasisinde, özellikle nezaretlerde gayrı Müslim memurların yanında nazırlara da rastlanıldığı bir dönem oldu. Çok uluslu imparatorluğun bürokrasisi bu çeşitliliği yansıtacak oranlarda olmasa bile benzerleriyle kıyaslandığında daha geniş biçimde gayrı Müslim memur istihdam etmiştir. 1839-1922 arasında devletin üst merhalelerinde bulunmuş görevliler

⁷⁹ İlber Ortaylı, "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili", **Kanuni Esasi'nin 100. Yılı**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 174-176.

üzerine yapılan bir araştırmaya göre Osmanlı bürokrati olma bakımından özel durumu haiz bazı görevler bir yana bırakıldığında⁸⁰ 998 üst düzey görevli tespit edilmiştir. Bu rakamın 695'i mülkiye, 268'i seyfiye, 35'i ilmiye kökenlidir. Ruhani liderleri ve tâbi devletlerin başları sayılmazsa gayrı Müslim sayısı 86'dır. Bunlardan ancak Â'yân Meclisi azalığında bulunmuş olan 15'i de sayılmazsa fiili olarak devletin yüksek mevkilerinde bulunmuş olan gayrı Müslim sayısı 71'i bulmaktadır.⁸¹ Arasında uluslararası antlaşmalar gereği bir gayrı Müslim tarafından yönetilmeleri gereken Cebel-i Lübnan, Sisam ve Şarki Rumeli'nin başında bulunanlar hariç ve geleneksel olarak gayrı Müslim istihdam edilen Hariciye Nezareti dışında, idari makamlarda bir tek kısa sürelerle Girit (Adosides Paşa, Fotiadi Bey, Sava Paşa, Sartinski Paşa, Karatodori Paşa, Beroviç Paşa) ve Cezayir-i Bahr-i Sefid (İbrahim Selim Susa Bey) vilayetlerinin başında gayrı Müslim valiler görülmektedir.

Nezaretlerde de benzer durumlar göze çarpmaktadır. 1839-1922 arasında 34 nazırın görev yaptığı Hariciye Nezaretinde 4 gayrı Müslim nazır (A. Karatodori Paşa, Sava Paşa, Noradonkyan Efendi, Yusuf Franko Paşa) olmuştur. Hazine-i Hassa Nazırları arasında Ermeni kökenli Kazasyan Paşa, Portakalyan Paşa, Sakız Paşa 1880-1908 arası birbirini takip etmişlerdir. 1857-1922 arasında 52 kişinin göreve geldiği Maliye Nezaretinde ise nazır olmuş tek gayrı Müslim Kazasyan Paşa'dır. 1848-1922 arasında görev yapan 39 Nafia Nazırı arasında sekiz gayrı Müslim bulunmaktadır (Agaton Efendi, Davud Paşa, Çamiç Efendi, Karatodori Paşa, Sava Paşa, Naum Paşa, Sinapyan Efendi, Basarya Efendi). Bazı teknik bakanlıklarda ise gayrı Müslim nazırların ağırlıklı olduğu görülmektedir. Örneğin 1878-1911 arası Orman ve Maadin Nezaretinin 6 nazırından biri hariç diğerleri gayrı Müslim olmuştur. Yine 1876-1919 arası 19 nazırın görev yaptığı Posta ve Telgraf Nezaretinde dört gayrı Müslim nazırlık makamında bulunmuştur (Stanbulyan Efendi, Selim Susa Efendi, Musurus-Ghikis Bey, Yusuf Franko Paşa). 1839-1922 arası 56 kişinin bu görevde bulunduğu Ticaret ve Ziraat Nezaretinde ise yedi gayrı Müslim (Çamiç,

⁸⁰ Karadağ prensleri, Mısır vali ve hidivleri, Sırbıye knezleri, Eflak-Boğdan beyleri, patrikler ve hahambaşılar, I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusunda hizmet gören 6 Alman general, Mekke Şerifleri vs.

⁸¹ Sinan Kunalp, **Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali 1839-1922: Prosopografik Rehber**, İSİS Yayınları, İstanbul 1999, s. XIII-XV.

B. Kuyumcuyan, Noradankyan, Hallaçyan, Aristidi, S. El-Bustani, Vayanis) nazırlık yapmıştır.⁸²

Devlet ricali arasında gayrı Müslim istihdamına en yaygın biçimde rastlanılan alanlardan biri geçmiş dönemlerde olduğu gibi diplomasi alanı olmuştur. Tanzimat'tan 1922'ye kadar yurt dışındaki 22 diplomatik misyonda 133 kişi büyükelçi, elçi veya mükim maslahatgüzar olarak görev yapmıştır. Bunlardan 29'u gayrı Müslim olup, bu grup içinde Rumların ağırlıklı olduğu görülmektedir (Antopulo Paşa, L. Aristarki Bey, Y. Aristarki Bey, Fotiadis Paşa, A. Karatodori Paşa, S. Karatodori Efendi, Konomenos Bey, Mavroyeni Bey, K. Musurus Paşa, S. Musurus Paşa Y. Musurus Bey). 11 Rum kökenli elçinin yanında dört Ermeni (Azaryan Efendi, Miran Bey, Serkis Efendi, Yusuf Misak Efendi) elçi de görev yapmıştır. Bunun yanında dört Levanten, üç Rumlaşmış Romen ve üç yabancı ülke vatandaşı doğup Osmanlı hizmetine girmiş Avrupalı elçilik görevlerinde bulunmuştur.⁸³

Modernleşme olgusunun bir sonucu olarak bürokraside uzmanlaşmaya dayalı olarak memur sayısı arttıkça gayrı Müslim istihdamında oran yükselmiştir. Özellikle II. Abdülhamit dönemi taşra bürokrasisinde iki ana özellik göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki memur sayısındaki artıştır. Daha önceki dönemin aksine memurun niteliğinde de değişme söz konusudur. Mülkiye Mektebi, Hukuk Mektebi özellikle Nuvvab Mektebi ve Mektebi Sultani gibi Tanzimat'ın memur yetiştiren köklü kurumları yabancı dil bilgisi olan, bilgili ve yetenekli teknokratlar yetiştirirler. Dönemin ikinci özelliği taşra bürokrasisinde gayrı Müslim memur istihdamının artmasıdır. 19. yüzyılda artık laik eğitim kurumlarından yetişen gayrı Müslim gençler Müslümanlar gibi devlet hizmetine girip muhtelif yerlere tayin edilmektedirler. Özellikle Rumeli vilayetlerinde Hıristiyan ve Musevi memurların yüksek rütbeli olanlarının merkezi hükümetin tayiniyle geldikleri ve yerli halktan olmadıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Manastır vilayeti vali muavini İstefanaki Bey İstanbul Rumlarından. Selanik mahkeme azaları içinde Anadolu Ermeni, Rum ve Süryaniler göze çarpmaktadır. Bunun gibi Kosova vilayeti mahkeme-i istinaf azalarından Yakop Faik Efendi Diyarbakırlı bir Süryani, yine aynı mahkeme

⁸² Kunalp, *age.*, s. XVII-XX.

⁸³ Kunalp, *age.*, s. XXIII.

azasından Corci Efendi Diyarbakırlı Keldani'dir.⁸⁴ Taşra bürokrasisinde gayrı Müslim memur kullanılması kimi zaman eleştirilere de neden olabilmektedir. Örneğin Namık Kemal II. Abdülhamit'e sunduğu 28 Temmuz 1883 tarihli arizada önemli işlerde Hıristiyan memur kullanılmasının bazı mahzurlar doğuracağından söz etmektedir. Ona göre bu türlü davranışlar "ekser mevâhîyi birtakım nâehiller eline bırakacağından (...) bir türlü güft ü gû peydâ olacağından başka (...) Hıristiyanlara cânib-i seniyyü'l-cevânib-i saltanat-ı seniyyeden her ne türlü müsaade vuku bulur ise o müsaadeler derhal hukuk-ı müktesebe nâmını almakta ve Avrupa'nın müdahâlâtı sâyesinde hiçbir vakit istirdat veya ilgası mümkün olamamaktadır."⁸⁵ Namık Kemal'in tepkisi dikkat çekicidir çünkü kendisi idari görevlerde de yer almış bir kimse olarak idare içinde bu konuda olumsuz düşünenlerin temsilcisi durumundadır. 1879'da kurulan Sicill-i Ahvâl Komisyonunca düzenlenmeye başlanan istatistik cetvelleri (*hülâsatü'l kuyûd*) bize taşra bürokrasisindeki gayrı Müslim memurlar ve bunların tercüme-i halleri hakkında bilgiler sunmaktadır. İlki 28.12.1887 tarihi taşıyan bu cetvellerde memurların adedi, sınıfları, milliyetleri ve mensup oldukları kurumlar hakkında bilgiler yer alıyordu. Bu cetvellerden her üç ayda bir istatistikler yapılıyordu. Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nca hazırlanan ilk istatistik cetveli 24.03.1888 tarihliydi. Buna göre tercüme-i hal varakaları tescil edilmiş ikinci sınıf memurlardan 3526'sı Müslüman iken, 49'u Rum, 157'si Ermeni'ydî. Bunun yanında daha düşük sayılarda Katolik, Yahudi ve Bulgar asıllı memurlar da yer almaktaydı. Aynı cetvelin birinci sınıf memurları içeren bölümünde ise *-tabii yine sınıflandırılmış grup-* 2320 Müslüman, 48 Rum, 98 Ermeni, 12 Katolik, 8 Yahudi, ve 1 Bulgar memurun siciline rastlanmaktaydı.⁸⁶

İlk istatistik cetvelinden üç ay sonra hazırlanan ikinci hülâsatü'l kuyud cetvelinde de mülkiye memurlarının sayısı ve milliyetleri gösterilmişti. Merkez dairelerde ve vilayetlerde bulunan birinci ve ikinci sınıf (tercüme-i hal varakaları tespit edilmiş olanlar) memurların sayısı 7335'ti. Bunlardan 6859'u Müslim, 282'si Ermeni, 110'u Rum, 22'si Katolik, 15'i Yahudi, 1'i Bulgar'dı.

⁸⁴ İlber Ortaylı, "II. Abdülhamit Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrı Müslimler", **Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim**, Turhan Yayınları, Ankara 2000, s.195-198.

⁸⁵ Fevziye Abdullah Tansel, **Namık Kemal'in Mektupları**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, c. 3, s. 312.

⁸⁶ Gülden Sarıyıldız, **Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi**, Der Yayınları, İstanbul 2004, s.150-151.

Bunun yanında Alman, Fransız, İtalyan, Macar, Belçikalı, Lehli, Karadağlı ve Latin asıllı memurlar da olup, bunlar 46 kişiydi. 10.06.1888/ 06.05.1891 döneminde tercüme-i hal varakaları tespit edilmiş birinci ve ikinci memurların sayısı 12.166 iken, bu sayının 753'ü gayrı Müslimlerden oluşuyordu. Bu sayı içinde yalnızca 286'sı birinci sınıf memur kadrolarında yer alıyordu.

Başlangıçtan itibaren yaklaşık on dört yılda tespit edilen ve tescili devam etmekte olan birinci ve ikinci sınıf memurlara ait tercüme-i hal varakalarının toplamı 18.423'ü bulmaktaydı. Bunlardan 1256'sı gayrı Müslim'di. Bu cetvelden anlaşıldığına göre gayrı Müslimlerin diğer alanlara göre daha yoğun istihdam edildiği nezaretler şunlardı: Hariciye'de 377 Müslüman memura karşılık 131 gayrı Müslim (80'i Ermeni), Adliye Nezareti'nde 1533 Müslüman memura karşılık 119 gayrı Müslim (81'i Ermeni), Maliye Nezareti'nde 2681'e karşılık 81 (43 Ermeni), Nafia ve Ticaret Nezareti'de 287'e karşılık 120 (64 Ermeni). Gayrı Müslimler arasından memur istihdamının en çok olduğu yer ise Girit Adasıydı. Burada görev yapan 52 memurdan 31'i Müslüman 21'i ise gayrı Müslim'di.⁸⁷ Aslında 05.08.1893 tarihli Sadaret tezkeresinde gayrı Müslim memur ve müstahdemlere yönelik ayrı bir cetvel hazırlanacağı ifade edilmişse de şimdiye kadar yapılan araştırmalarda bu tür bir istatistik cetveline rastlanamamıştır.⁸⁸

Osmanlı uluslarının son yüzyılı eşitlik ve adalet gibi kavramların gölgesinde son derece sarsıcı ve sancılı bir döneme rastlamıştır. Geleneksel yapı çözüldürken eski kurumlar ve davranış kalıplarında da zorunlu bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Reformlar ruhani reislerin geleneksel önderliğini onaylamakla birlikte yetki alanlarını kısıtlamıştır. Bu kiliselerin zaman içinde güç kaybetmesine neden olmuştur. Balkanlarda ulusal kiliselerin kurulması Roma ananesini Osmanlı çatısı altında sürdüren Rum Patrikhanesi'nin gücünü sarsarken, 17. yüzyılda Katoliklerin misyonerlik faaliyetleriyle güç kaybetmeye başlayan Ermeni kilisesi II. Mahmut'un 1830'da Katolik Ermenileri millet olarak tanımasıyla nüfuz alanını daralttı.⁸⁹ Kiliselerin gücünün daralmasının bir diğer nedeni ise rakip ve ulusal kiliselerin yanı sıra reformlar sonucu oluşturulan

⁸⁷ Sarıyıldız, *age.*, s. 156-163.

⁸⁸ BOA., Y-A. HUS, nr. 278/133.

⁸⁹ Kemal Beydilli, *Recognition of the Armenian Catholic Community and the Church in the Reign of Mahmud II., 1830*, Harvard University Press, 1995, 268 s.

millet meclislerinde yetkilerini laik güçlerle paylaşmak zorunda bırakılmalarıydı. Daha önce ruhbanın kendi başına alabildiği birçok karar şimdi ortak alınmak durumundaydı. Tüccar ve memur üyelerin yer aldığı millet meclisleri dini liderliklere eski statülerini bir daha asla kazanamayacaklarını hatırlatmaktaydı. Millet meclislerinin bir başka önemli yönü ise millet şeklindeki örgütlenmeye bir “*şahsiyyet-i hükmîyye*” kazandırarak, cemaatlerin vakıf, okul ve toplumsal kuruluşlarının idaresini üstlenmiş olmalarıydı. Ruhban sınıfının yetkisinin azaltılması laik güçlerin karar alma sürecine katılımları idarede ve düşünce yaşamında da etkili sonuçlar doğurdu. Millet meclisleri ulusçuluk düşüncesini geliştirici sonuçlar doğurmanın yanında Babîâlî'nin bu eğilimleri kontrol altında tutma ve yönlendirme aygıtı olarak da rol oynuyorlardı. Bir yoruma göre “19. yüzyılda ulusçu akımların içte ve dıştaki patlamalarına açık durumdaki Osmanlı dünyasında millet teşkilatı, cemaatler içinde Osmanlıcı bir seçkinler sınıfı yetiştirerek bu organlar yoluyla gayri Müslim cemaatleri yönetmek düşüncesindeki idareciler için kaçırılmaz bir fırsattı.”⁹⁰

19. yüzyılın modernleşme ve uluslaşma süreci her dini cemaatten gencin Osmanlı eğitim kurumlarının süzgecinden geçerek devlet kademesinde yer almaya başladığı, böylelikle Osmanlı yönetici seçkini içinde yer edindikleri bir dönem olurken, sürecin dışında kalanlar ulusçuluk düşüncesinin etkisinde ya da geleneksel kalıplar içinde dünyayı algılamaya çalıştıkları bir tarihi gelişime sahne oldu. Etnik değil dinsel ayrıma dayalı millet sistemi ulusçuluk düşüncesinin bütün çok uluslu imparatorlukların korkulu rüyası durumuna geldiği bir dönemde Osmanlı halklarını bir arada tutmada yetersiz kaldı. Etnik ayrımların öneminin arttığı bu yüzyılda ayrılıkçı hareketler Babîâlî'ye olduğu kadar dini liderliklere karşı da mücadele ettiler. Balkanlarda her türlü muhalif hareket aynı zamanda Rum Ortodoks kilisesini hedef alıyordu. Ancak Osmanlı Balkanlarıyla Ortadoğu'su arasında cemaatlerin tutumu arasında nitelik farkı olduğu anlaşılmaktaydı. Balkan halklarının aksine ulusçuluk düşüncesi örneğin Türk, Kürt ve Arap unsurlar arasında daha geç tarihlerde etkisini göstermeye başladı. Bunda Osmanlıcılık politikasının etkili olduğu bir gerçektir. 1876

⁹⁰ İlber Ortaylı, “Osmanlılar'da Millet Sistemi”, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, c. 30, s. 68-70.

Kanun-ı Esasi'nin 8. maddesinde “Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olursa olsun istisnasız Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir” denilmek suretiyle Osmanlı kimliğine vurgu yapılmıştır. Benzer biçimde 1908 Devrimi sonrasında çıkarılan seçim yasasında dini cemaatlere göre temsil esası kaldırılmış, parti politikaları önem kazanmaya başlamıştı. Ancak Osmanlı tarihinin son çeyreğinde cemaatler arasında ortak değerler yaratmak o denli kolay değildi. Ermenilerle Türkler arasında yaşanan acı olaylar her ne açıdan bakılırsa bakılsın yaratılamayan ortak değerler sisteminin bir sonucuydu. 1914’de patlak veren I. Dünya Savaşı çok uluslu imparatorlukları tarih sahnesinden çıkarırken, cumhuriyet Türkiye’si daha türdeş ve homojen sayılabilecek bir nüfus yapısının mirasçısı olarak ulus devlet modelini oluşturmaya yöneldi.⁹¹

Sonuç Olarak

Osmanlı tarihi yalnızca Müslümanların ya da daha özelde Türklerin değil, bünyesinde barındırdığı bütün renk ve unsurların tarihidir. Doğan Kuban’ın belirttiği gibi “*Ne sarraflığı Yahudi’den alarak, ne Sokollu’yu geri göndererek, ne de Rum ya da Ermeni tüccardan ya da sanatçıdan soyutlayarak bir Osmanlı tarihi yazılabilir. Fakat bunun karşısı da doğrudur. Yani Osmanlı’dan bağımsız bir Rum ya da Ermeni tarihi bu dönemde söz konusu olamaz.*” Bu durum yalnızca Osmanlı realitesi için değil Roma dünyasıyla da benzerlikler içerir. Britanya’dan Mısır’a kadar bilinen dünyayı yönetmiş olan Roma İmparatorluğu’nun siyasi ve kültürel tarihini Pax Romana içindeki halklar ve ülkeler oluşturmaktadır. Osmanlı tarihini daha çok Müslüman dünyanın tarihiyle özdeşleştirmeye çalışan yaklaşım Osmanlı’ya matbaanın ilk kez 1728-29 yıllarında geldiğini ileri sürer oysa Türkiye’de ilk matbaa Osmanlı Yahudileri tarafından 1493-1494’te (yani Gutenberg’in batıda matbaayı icadından 40 yıl sonra) Sultan II. Bayezid’in izniyle İstanbul’da kurulmuş, bunu 1567’de Ermeni ve 1627’de Rum matbaaları takip etmiştir.⁹² Osmanlı tarihi farklı dinleri ve etnisiteleri bir arada yaşatma geleneğini üzerinde yükseldiği

⁹¹ Levent Ürer, **Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları**, Derin Yayınları, İstanbul 2003, s. 191-313.

⁹² İrvın Cemil Schick, “Osmanlılar, Azınlıklar ve Yahudiler”, **Tarih ve Toplum**, Mayıs 1986, c. VI/29, s. 34.

coğrafya ve kültürün mirasçısı olarak geliştirmiştir. Birçok etnik grup ve din Osmanlı kimliği içinde varolabilmiştir. Karşılıklı ilişkilerde işbirliği ve ortak hedefler olduğu gibi farklı boyutlarda çatışmalar da yaşanmıştır.

Millet sistemi olarak adlandırılan yönetim anlayışı yerleşik yargıların aksine gayrı Müslimlere devlet içinde otonom bir yapı vermemiş, tam tersine devletin mültezim gibi düşündüğü ruhani makamlar aracılığıyla cemaatler üzerindeki idari, adli ve mali denetimini sağlamıştır. Cemaatler arasındaki ilişkiler çok yakın olmamakla birlikte tamamen kopuk ve birbirinden ayrı değildir. Kültürel etkileşim ve alış veriş bölgeden bölgeye farklılaşsa da her dönem mevcuttur. Gayrı Müslimler İslam'ın zimmilik anlayışı gereği çerçevesini inançlarının çizdiği kültürel alanda yaşama hakkına sahip olmakla birlikte 'farklılıklarını' simgeleyen bazı kısıtlamalara tabidirler. Bu kısıtlamaların amacı diğerlerinden 'tefrik' olunmalarını sağlamaktır ancak 19. yüzyılda reformlar farklılıklardan çok ortak yönleri vurgulayıcı politikalar geliştirmiştir. Tanzimat sonrasında gelen dönem çok uluslu imparatorluğun Osmanlı kimliğini birleştirici bir unsur olarak kullandığı, ittihad-ı anasır anlayışının hakim kılınmaya çalışıldığı zorlu bir dönemeçtir. Zorlu oluşunun nedeni yalnızca imparatorluğun iç şartlarından ileri gelmemektedir. Ulusçuluk düşüncesi imparatorluk halkları arasında kaçınılmaz bir şekilde yer buldukça cemaatler arasındaki ilişkiler sarsılmıştır. Söz konusu sarsıntı aynı zamanda imparatorluğun son döneminde yaşanan gelişmelerin habercisi olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abacı, Nurhan; "Osmanlı Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araçlar ve İşleyiş", **Şinasi Tekin Anısına Uygurlardan Osmanlıya**, Simurg Kitabevi, İstanbul 2005, s. 101-111.
- Aksoy, Bülent; "Osmanlı Musikisinin Üç Cephesi: Sultan, Kadın ve Gayrı Müslim Musikîşinaslar", **Mosaic of Ottoman**, Colombia Music, İstanbul 2001, s. 5-7.
- Akyüz, Vecdi; **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi**, Dergah Yayınları, İstanbul 1993.
- Anagnostopulu, Athanasia; "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi: Patrikhane, Cemaat Kurumları, Eğitim", **19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrı Müslimler**, Ed. Pınelopi Stathis, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 1-35.

- Balta, Evangelia; "Türkofon Bir Halk Olarak Karamanlı", **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 365-369.
- Behar, Cem; **Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927**, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, Ankara 1996.
- Belge, Murat; **Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.
- Beydilli, Kemal; **Recognition of the Armenian Catholic Community and the Church in the Reign of Mahmud II, 1830**, Harvard University Press, 1995.
- Braude, Benjamin; "Foundation Myths of the Millet System", **Christians and Jews in the Ottoman Empire; The Functioning of a Plural Society**, Ed. Benjamin Braude/ Bernard Lewis, Holmes&Meier Publishers, New York 1982, s. 69-88.
- Buhl, F.; "Millet", **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1971, c.8, s. 317.
- Cahen, Claude; "Zimme", **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, c.13, s. 566-571.
- Calder, Norman; "The Kitab al-Kharaj of Abu Yusuf", **Studies in Early Muslim Jurisprudence**, Clarendon Press, Oxford 1993, s.105-160.
- Chalcraft, John T.; **The Striking Cabbies of Cairo and Other Stories: Crafts and Guilds in Egypt 1863-1916**, SUNY; Albany: State University of New York Press 2004.
- Dukas, **Bizans Tarihi**, İstanbul Enstitüsü Yayınları, çev. VI. Mirmiroğlu, İstanbul 1956.
- Ercan, Yavuz; **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler; Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, Turhan Kitabevi, Ankara 2001.
- Fawaz, Leila Tarazi; **An Occasion for War; Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860**, California University 1994.
- Gibb, H. A. R/ Bowen, Harold; **Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century**, Oxford University Press, 1957, vol. I, part II.
- Gregory Abu'l Farac, **Abu'l Farac Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987, c.1.
- Gülsoy, Ufuk; "1856 İslahat Fermanı'na Tepkiler ve Maraş Olayları", **Bekir Kütükoğlu'na Armağan**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1991, s. 443-458.
- Hasluck, F. W.; **Christianity and Islam under the Sultans**, Oxford University Press, 1929, vol. I.
- Hudgson, Marshall G. S.; **İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı**, İz Yayınları, İstanbul 1993.
- Iorga, Nicolae; **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, Yeditepe Yayınları, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2005, c. 2.
- İnalçık, Halil; "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na 15. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri", **Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1954, s. 137-184.
- İnalçık, Halil; "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", **Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi**, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 361-383.

- Kadı Ebu Yusuf, **Kitabü'l-Haraç**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970.
- Kenanoğlu, M. Macit; **Osmanlı Millet Sistemi; Mit ve Gerçek**, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Khuri-Makdisi, İlham; **Levantine Trajectories: Radicalism in Beirut, Cairo and Alexandria 1860-1914**, Ph. D. Dissertation, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2003.
- Koloğlu, Orhan; **İslam'da Başlık**, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1978.
- Köprülü, Mehmed Fuad; "Türk Edebiyatı'nın Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Te'sirleri", **Edebiyat Araştırmaları**, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989, c.1, s. 239-269.
- Kuneralp, Sinan; **Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali 1839-1922: Prosopografik Rehber**, İSİS Yayınları, İstanbul 1999.
- Lewis, Bernard; **The Political Language of Islam**, The University of Chicago Press 1991.
- Ma'oz, Moshc; "Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumunu Üzerindeki Etkisi", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Phoenix Yayınları, İstanbul 2006, ed. Halil İnalçık/ Mehmet Seyitdanlıoğlu, s. 169-185.
- Ma'oz, Moshe; **Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society**, Oxford University Press, London 1968.
- Marcus, Abraham; **The Middle East on the Eve of Modernity; Aleppo in the Eighteenth Century**, Colombia University Press, New York 1989.
- Müzekkirâtun Tarihiyyetun an-Hamlet-i İbrahim Paşa alâ Suriye li-Müellifin Mechûlin**, haz. Ahmet Gassan Sabbanu, Şam 1981.
- Namık Kemal, "Askerlik", **İbret**, No: 35, 19 Şaban 1289/9 Teşrin-i evvel 1288, s. 1-2, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri**, haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu/ İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 185-189.
- Ocak, Ahmet Yaşar; **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar; "13.-16. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde Dini-Sosyal Hayat", **Kentte Birlikte Yaşamak Üzerine**, Ed. Ferzan Bayramoğlu Yıldırım, WALD Yayınları, İstanbul 1996, s. 73-99.
- Ortaylı, İlber; **Osmanlı Toplumunda Aile**, Pan Yayınları, İstanbul 2000.
- Ortaylı, İlber; "II. Abdülhamit Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrı Müslimler", **Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim**, Turhan Yayınları, Ankara 2000, s.193-199.
- Ortaylı, İlber; "Tanzimat Bürokratları ve Metternich", **Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim**, Turhan Yayınları, Ankara 2000, s.441-447.
- Ortaylı, İlber; "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili", **Kanuni Esasi'nin 100. Yılı**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 169-182.
- Ortaylı, İlber; "İmparatorluk Döneminde Mahalli İdarelerin ve Belediyeciliğin Evrimi", **Türkiye'de Belediyeciliğin Evrimi**, İlhan Tekeli/ İlber Ortaylı, Türk İdareciler Derneği, Yayını, Ankara 1978, s.3-23.

- Ortaylı, İlber; "Osmanlılar'da Millet Sistemi", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, c. 30, s. 68-70.
- Ortaylı, İlber; **Tanzimat'tan Sonra Mahalli İdareler 1840-1878**, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1974.
- Ortaylı, İlber; **Türkiye İdare Tarihi**, Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1979.
- Öztürk, Levent; **İslam Toplumunda Hıristiyanlar**, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Quataert, Donald; **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, çev. Ayşe Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Salih, Subhi; **İslam Kurumları**, Fecr Yayınları, Ankara 1999.
- Sarıyıldız, Gülden; **Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi**, Der Yayınları, İstanbul 2004.
- Schick, İrvin Cemil; "Osmanlılar, Azınlıklar ve Yahudiler", **Tarih ve Toplum**, Mayıs 1986, c. V/ 29, s. 34-42
- Şeyban, Lütfi; **Reconquista: Endülü's'te Müslüman Hıristiyan İlişkileri**, İz Yayınları, İstanbul 2003.
- Tansel, Fevziye Abdullah, **Namık Kemal'in Mektupları**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, c. 3.
- Tanzimat Öncesi Merkez Evrakının Tasnif Kılavuzu ve Belge Örnekleri**, Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, İstanbul 1994.
- Tritton, Arthur Stanley; **Caliphs & Their Non-Muslim Subjects; Critical Study of the Covenant of the Umar**, Frank Cass Publishers, London 1970.
- Turan, Osman; "Les souverains Seldjoukides et leurs sujets non-musulmans", **Studia Islamica**, I, 1953, s.....
- Türkgeldi, Ali Fuat; **Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1960.
- Ulman, Haluk; **1860-1861 Suriye Buhranı**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1966.
- Urfalı Mateos, **Vekayiname ve Papaz Girigor'un Zeyli**, çev. Hrant D. Andreasyan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987.
- Uzun, Ahmet; **Tanzimat ve Sosyal Direnişler; Niş İsyamı Üzerine Ayrıntılı Bir İnceleme 1841**, Eren Yayınları, İstanbul 2002.
- Ürer, Levent; **Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları**, Derin Yayınları, İstanbul 2003.
- Witteck, Paul; **Menteşe Beyliği; 13-15. Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Bir Tetkik**, çev. Orhan Şaik Gökyay, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1944.
- Yavaşca, Alaeddin; "Saray Dışında Musiki Hayatı", **İstanbul Ansiklopedisi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994, c.5, s.527-529.
- Zeydan, Abdül-Kerim; **Mecmuatü Buhusün Fıkhiyye**, Müessesetür'-Risale, Beyrut 1989.