

Osmanlı Devleti ile Yahudi Cemaati Arasındaki Hukuki İlişkiler Hakkında Kısa Bir Değerlendirme^(*)

A Brief Assessment of Legal Relations between the Ottoman Empire and the Jewish Community

Ebru KAYABAŞ^(**)

Öz:

Osmanlı Devleti'nde toplum, hukuki, siyasi ve sosyal açılardan çeşitli kategorilere ayrılmıştır. Bu kategorilerden biri, bireylerin dini inançlarına dayalı olarak yapılan sınıflandırmadır; bu bağlamda Müslümanlar ile Gayrimüslimler (zimmiler) arasında yapılan ayırım, millet sistemi çerçevesinde kurumsallaştırılmıştır. Osmanlı'da yüzyıllar boyunca uygulanan millet sistemi, özellikle dini-idari temele dayalı bir organizasyon biçimi olarak dikkat çeker. Müslümanlar ile Gayrimüslimler arasındaki gruplandırmada Yahudiler de dâhil olmak üzere, tüm Gayrimüslimler, bireysel düzeyde Osmanlı Devleti'nin tebaası kabul edilirler. Ancak, Osmanlı'nın kendine özgü yönetim yapısı gereği, Gayrimüslimler sadece devletin tebaası olmakla kalmamış, aynı zamanda bağlı oldukları cemaatin, yani milletlerinin de doğal bir üyesi olarak kabul edilmişlerdir. Millet sistemi, özellikle İslam hukukundaki zimmet sözleşmesiyle ilişkilidir ve bu, devletin Gayrimüslimlerle olan ilişkisini belirleyen temel faktörlerden biri sayılır. Bu bağlamda, Yahudi milletinin Osmanlı'daki statüsü de zimmet akdi ile yakından bağlantılıdır ve Yahudilerin toplum içindeki yeri ve yönetimle olan ilişkilerini şekillendiren önemli bir unsurdur. Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim tebaasını oluşturan üç ana milletten biri olan Yahudilerin, Osmanlı hukuk sistemi içindeki genel konumu ve özellikle de yönetim karşısındaki statüleri ele alınacak ve incelenecektir.

Anahtar Kelimeler:

Millet Sistemi, Zimmet Akdi, Osmanlı Yahudileri, Gayrimüslimler, Osmanlı Hukuku.

Abstract:

In the Ottoman Empire, society was divided into various categories from legal, political, and social perspectives. One of these categories was the classification of individuals based on their religious affiliation; in this context, the distinction between Muslims and non-Muslims was

^(*) Araştırma Makalesi / Research Article
Yayın Kuruluna Ulaştığı Tarih: 04.06.2025
Yayınlanmasının Kabul Edildiği Tarih: 02.09.2025
DOI: 10.58733/imhfd.1714094

Bu makaleye atf için: KAYABAŞ, Ebru, "Osmanlı Devleti ile Yahudi Cemaati Arasındaki Hukuki İlişkiler Hakkında Kısa Bir Değerlendirme", **İMHFD**, C. 10, S. 2, 2025, s. 631-677

^(**) Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hukuk Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul - Türkiye
E-posta: ekayabas@istanbul.edu.tr
Orcid: 0000-0003-2478-1545

institutionalized within the framework of the millet system. The millet system, which was applied in the Ottoman Empire for centuries, stands out as a form of organization founded primarily on religious and administrative principles. In the grouping of Muslims and non-Muslims -including Jews- all non-Muslims were recognized at the individual level as subjects of the Ottoman state. However, due to the Empire's distinctive administrative structure, non-Muslims were not only considered subjects of the state but also regarded as integral members of their respective confessional communities, that is, their millets. The millet system was closely connected to the *dhimma* contract in Islamic law, which constituted one of the fundamental factors shaping state-communal relations with non-Muslim populations. In this regard, the status of the Jewish millet in the Ottoman Empire was closely tied to the principles of *dhimma* and served as a significant element in defining both the community's position within society and its state-communal relations with the Ottoman administration. This study will examine the general position of the Jewish millet -one of the three principal non-Muslim millets of the Empire -within the Ottoman Shari'a-based Legal Framework, with particular attention to their status in the context of the Ottoman administration.

Keywords:

Millet System, Dhimma Contract, Ottoman Jews, Non-Muslims, Ottoman Law

Extended Summary:

The administrative and social structure of the Ottoman Empire was remarkable for its ability to encompass diverse ethnic and religious communities across an extensive geography. Despite its character as an Islamic state, a substantial proportion of the Empire's population consisted of non-Muslims. The primary objective of Ottoman governance was not to convert non-Muslim subjects to Islam but to organize them systematically and maintain effective control. Within this framework, the administration prioritized upholding an order grounded in the principle of justice (*adalet*), fostering communal harmony, and ensuring the complete collection of tax obligations. From the reign of Mehmed II, this approach was systematized through the application of Islamic legal principles rooted in the *dhimma* (*zimmet*) framework, whereby non-Muslims were addressed not as individuals but as members of their respective confessional communities. Consequently, Ottoman society was organized into religious communities, restructured around the concept of the millet, and, over time, the classical Islamic *dhimma* framework evolved into the Ottoman millet system.

The historical development of Judaism, with origins predating Islam and Christianity, was shaped through interactions with various civilizations, including Babylonian, Persian, Roman, Byzantine, Arab, and Ottoman. Successive migrations contributed to the Jewish diaspora, resulting in the formation of distinct ethno-cultural communities: Ashkenazi in Europe, Sephardi in the Mediterranean, and Mizrahi in the Middle East and North Africa. In Anatolia, Jewish communities established a continuous presence from early periods, particularly under Roman and Byzantine rule, and maintained communal continuity under Ottoman governance. The mass migration of Sephardi Jews expelled from Spain in 1492 significantly altered the demographic and cultural composition of Ottoman Jewish communities, particularly in urban centers such as Istanbul, Salonika, and Izmir.

The implementation of the millet system proceeded relatively smoothly for the Greek Orthodox and Armenian Gregorian communities, owing to their centralized ecclesiastical structures, but the same cannot be said for the Jewish community. Due to its religious traditions and historically fragmented structure, Judaism lacked a centralized religious hierarchy, which posed challenges to the organization of Ottoman Jewry. Consequently, the effective functioning of state-communal relations became closely tied to the development of the institution of the Chief Rabbinate (*Hahambaşılık*). This condition, combined with the historical and cultural diversity and internal divisions among Jewish communities, significantly shaped the administrative position of the Jewish millet within the millet system and its state-communal relations with the Ottoman

administration. The period from 1453 to 1602 is widely regarded as the most flourishing era for Jewish communities in the Empire, followed by a phase of decline between 1602 and 1856. A primary objective of this study is to examine this institutional framework and the position of Ottoman Jewry under the millet system.

Within the Ottoman Islamic Juridical System, the status of non-Muslims was defined by the institution of *dhimma*, as previously noted. Through the *dhimma* contract, the People of the Book (*Ehl-i Kitap*) were granted protection of life, property, and freedom of worship on the condition that they accepted Islamic sovereignty; in return, they were subject to the payment of *cizye* and other tax obligations. Although the social position of *dhimmis* was not equal to that of Muslims, it was notably protective compared to other legal systems of the period. Consequently, the *dhimma* institution constituted the fundamental legal and administrative framework shaping the Ottoman Empire's approach toward its non-Muslim subjects.

In the Ottoman Empire, the millet system organized non-Muslim communities based on their religious affiliations. The Greek Orthodox, Armenian Gregorian, and Jewish millets were represented before the state through their respective religious leaders. However, due to the absence of a centralized religious hierarchy in Judaism, comparable to a patriarchy, the Chief Rabbinate in Istanbul, which was intermittently functional, assumed a distinct role. Although scholarship often attributes the establishment of this institution to the reign of Mehmed II, there is no direct evidence of a Chief Rabbinate encompassing all Jews of the Empire. Following the conquest of Constantinople, the appointment of the Romaniote rabbi Moses Capsali as head of the Chief Rabbinate in Istanbul facilitated the organization of Jewish communities around local communal structures known as *kahal* (congregations), whereby each community established its state-communal relations with the Ottoman administration through its own synagogue and rabbi. Internal communal divisions and the tendency of local rabbis to assert independence from central authority weakened the Chief Rabbinate's capacity to resolve internal disputes and represent the community before the state. This administrative weakness rendered the institution's position within the millet system subject to ongoing administrative and legal contestation. Thus, in comparison to other non-Muslim millets, Ottoman Jewry exhibited a more fragmented structure.

Over time, the office of the Chief Rabbinate developed a dual structure within the context of state-communal relations. Religious leadership was exercised by rabbis, while financial and administrative functions were largely delegated to the lay leadership of the community. Following the influx of Sephardi Jews after 1492, the demographic and authority balances within the community shifted, as the Sephardim displaced the Romaniotes in prominence and emerged as the dominant group. The powers of the Chief Rabbinate remained limited, primarily addressing personal status matters, such as family and inheritance disputes, through its communal courts. However, when one of the parties appealed to the *şer'iyye* courts, disputes were typically adjudicated under the framework of Islamic law.

In the perception of the Ottoman administration, Jews were often regarded as loyal subjects and viewed the Empire as a refuge compared to the persecution and expulsions they faced in Christian Europe. Nonetheless, this perception was not consistent across all periods; Jews periodically experienced forced resettlements, deportations, and specific restrictions, such as limitations on synagogue construction. Despite these challenges, the Ottoman administration generally refrained from interfering in the internal autonomy of the Jewish community, permitting, to a significant extent, the exercise of rabbinical authority and the operation of communal courts. During the Tanzimat era, the structure of the millet system underwent significant transformation, culminating in the promulgation of the 1865 *Yahudi Milleti Nizamnamesi* (Jewish Millet Regulation). This study focuses primarily on the period from the classical age of the Empire to the Tanzimat, with the legal transformations of the Constitutional (*Meşrutiyet*) and Republican eras beyond its scope.

In conclusion, the position of Jewish communities within the Ottoman Islamic Juridical System was shaped by the principles of *dhimma* and the millet system. Like other non-Muslim millets,

Jews maintained a measure of communal autonomy under state authority through the institutions of the Chief Rabbinate and communal courts, preserving their religious identity. The Ottoman millet system provided a framework both protective and restrictive, facilitating the coexistence of diverse religious communities. However, by allowing communities to maintain their traditional structures, the system impeded complete integration among groups, contributing to communal fragmentation in the nineteenth century that accelerated the dissolution of the Empire during the era of nationalism. Unlike the Greek Orthodox, Armenian Gregorian, Arab, and other communities, the Jewish millet did not pursue separation from the Ottoman state or seek national independence. This exceptional situation can be attributed to the nature of state-communal relations, the Ottoman policy of minimal interference in internal communal affairs, and the decentralized and heterogeneous structure of the Jewish community, shaped by historical migrations, which prevented the development of a unified national consciousness.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti her ne kadar İslam devleti olsa da bazı bölgelerinde nüfusun çoğunluğunu Gayrimüslimler oluşturmaktaydı. Devletin egemenliği altındaki geniş coğrafyada, üç büyük dine mensup topluluklar, yalnızca farklı inanç sistemlerine değil, aynı zamanda bu dinlerin kendi içindeki çeşitli mezhep ve cemaat yapılarına da sahip olarak, olabildiğince heterojen bir yapıda bir arada yaşamaktaydılar. Bu tabloda Osmanlı Devleti'nin temel meselesi, Gayrimüslim tebaayı zapturapt altına almak veya Müslümanlığı kabule zorlamak değil, onları sistemli bir şekilde örgütlemek ve denetim altına almaktır. Bu yolla, düzenin sürekliliği adalet ilkesine dayanılarak temin edilecek, toplumsal huzur sağlanacak ve en önemlisi, Gayrimüslimler yasalara riayet ederek, vergi yükümlülüklerini yerine getirecekti. Fatih Sultan Mehmet döneminde bu idare tarzı, daha sistematik ve kararlı bir yaklaşımla, İslam hukukunun zimmilik kurallarına uygun olarak hayata geçirilmeye başlandı. Bundan sonra Osmanlı Devleti, zimmileri bireysel kimlikleriyle değil, ait oldukları cemaatin birer mensubu olarak değerlendirdi ve bazı hukuki ve mali konularda doğrudan cemaati muhatap kabul etti. Söz konusu yaklaşım, İslam hukukunun doğal yapısından kaynaklanmaktadır. Bu idari düzenlemeler, halkın dini aidiyetlerine göre topluluklara ayrılmasını ve her bir Gayrimüslim bireyin ya da topluluğun, din temelli bir bağ çerçevesinde bir millete mensup olmasını mümkün kılar. Özetle Osmanlı Devleti, toplumu din temelli olarak kompartımanlara ayırmış ve bu kompartımanların üyelerini “millet” olarak adlandırarak klasik İslam devletlerine özgü “ümme” sistemini, zaman içerisinde “millet” esasına dayalı bir yapıya dönüştürmüştür. Kurulan sisteme göre cemaatler, çoğunlukla milletlerinin ruhani liderleri aracılığıyla Osmanlı idaresiyle temas kurmuş; bu kişiler, milletlerinin davranışları ile vergi ve diğer yükümlülüklerinden dolayı padişaha karşı sorumlu tutulmuşlardı.

Osmanlı Devleti millet sistemini geliştirirken, Ermeni ve Rum milletleri dinlerinin yapısı gereği merkezi bir dini/ruhani otoriteye sahip olduklarından bu konuda çok büyük bir sorunla karşılaşmadı. Ancak Yahudi milleti açısından bu durum bir sorun teşkil etti; zira hem dini geleneklerinden hem de farklı coğrafyalara dağılmış ve parçalanmış yapılarından kaynaklanan çeşitli nedenlerle merkezi bir dini liderliğe sahip değillerdi. Bu nedenle çalışmada, millet sistemi ve hahambaşılık konusu ve yaşanan sorunlar özellikle vurgulandı. Bununla birlikte, makalenin kurgulanmasında hukuk tarihi disiplininde yaygın olarak kullanılan yöntem benimsendi; bu yöntem doğrultusunda, Yahudilik ve Yahudilerin Osmanlı Devleti öncesi ve sonrasında Anadolu'daki toplumsal yapıları ile özellikle çeşitli göç/göçe zorlanma süreçleri genel hatlarıyla incelendi. Çalışmanın

ilgili başlığında bu konuda aktarılan çeşitlilik ve bölünmeler, Yahudilerin millet sistemi içindeki konumları ve özellikle devlet görevlileriyle cemaatlerinin yaşadıkları sorunların temelini oluşturur. Sonrasında Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere yönelik ilk ve öncelikli olarak İslam hukuku çerçevesinde zimmet ilkelerinin uygulandığı bilindiğinden, zimmet kurumu ve bu sözleşmenin getirdiği hukuki düzenlemeler ve sınırlamalar ayrı bir başlık altında incelenerek makalenin ana sorunlarından birisi temellendirildi. Ardından, makalenin temel odak noktalarından bir diğeri olan Yahudi cemaatlerinin millet sistemi içerisindeki konumuna da değinilerek; yine bu bağlamda, millet sisteminin genel ilkeleleriyle birlikte, sadece bireye sıkı sıkıya bağlı konular olan aile ve miras hukuku alanlarındaki uyuşmazlıklara bakma yetkisine sahip Yahudi cemaat mahkemeleri de tartışıldı.

Ayrıca çalışmada, Yahudi cemaatlerinin millet sistemi içerisindeki konumu; bu bağlamda hahambaşılık kurumu, cemaat mahkemeleriyle ilgili ortaya çıkan sorunlar ve cemaat liderlerinin devlet görevlileriyle olan ilişkileri öncelikli olarak ele alındı. Bu nedenle, çalışma ağırlıklı olarak 1865 tarihli Yahudi Milleti Nizamnamesi'ne kadar olan dönemi kapsamakla birlikte konu bütünlüğü açısından gerekli görülen yerlerde sonraki dönemlere de atıfta bulunuldu. Bununla birlikte gerek klasik dönemde gerek Tanzimat döneminde Yahudilerin bireysel düzeydeki hukuki statüleri ile toplumsal yaşamdaki İslam hukuku kaynaklı sınırları ve Meşrutiyet ve sonrasında Gayrimüslimlerin hukuki statülerinde meydana gelen dönüşüm süreci kasten ihmal edilerek söz konusu meseleler, detaylı biçimde ele alınmak üzere ileride gerçekleştirilecek müstakil çalışmalara bırakıldı. Netice olarak okuyacağınız makale Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla sona eren ve günümüz hukuk sisteminden önemli ölçüde farklılık gösteren, kendine özgü kural ve kurumlara sahip Osmanlı Devleti hukuk sistemine ait bir konuyu incelemektedir. Bu doğrultuda, özellikle Yahudi toplumu açısından dönemin hukuk anlayışı ile cemaat-devlet ilişkileri, bağlamından koparılmadan ve tartışılan asıl meseleyle birlikte bütüncül bir şekilde ele alındı.

I. YAHUDİ TARİHİ VE TOPLUMU

Dinler tarihinde, üç büyük tek tanrılı dinle karşılaşmaktayız: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam. Bu üç dinin içerisinde en eskisi, yaklaşık 5800 yıllık bir geçmişe dayanan Yahudi inancıdır ve genel olarak yayılma ve tesiri bakımından evrensel bir din olma niteliğine sahip olsa da iç dinamikleri açısından hem ulusal hem de evrensel öğeler barındırmaktadır. Tarihsel bağlamda Yahudilerin kökeninin, İbrahim'in Sara'dan olan oğlu İshak'a dayandığı iddia edilir. İshak

vefat ettiğinde oğlu Yakup, Filistin'e elçi olarak gönderildi ve orada yerleşti. Bu esnada Yakup'un on iki oğlu oldu ve o tarihten sonra her biri bir Yahudi kabile-sini temsil etti¹. Kurumsal yapısı Musa Peygamber ile başlayan ve onun Sina Dağı'nda Tanrı ile yaptığı konuşmayla birlikte gelişen Yahudilik artık bundan sonra On Emir sembolizmiyle de bir inanç sistemine sahip oldu. İncanın temeli-ni oluşturan kutsal metin Torah, dinin ilk kutsal kitabıdır. İncanın kurum ve ilkeleri, günümüze kadar Yahudi din adamlarının oluşturduğu Rabbani gelenek ve Orta Çağ Yahudi düşüncesi aracılığıyla şekillenmiş, özellikle son yüzyıllarda geliştirdiği farklı açılımlar ve kırılmalarla ilerlemesini devam ettirmiştir. Bu açıdan Yahudilik bütüncül, homojen bir sistem olmaktan ziyade, Yahudilerin çeşitli dönemlerde Babil, Pers, Yunan, Roma, Bizans, Arap, Osmanlı ve diğer batılı kültürlerle yaşadıkları tecrübe ve karşılıklı iletişim sonucunda biçimlenen dinamik bir sistemi karşımıza çıkarır. Tarih boyunca Yahudileri tanımlamak için üç ayrı isim kullanılmıştır. Bunlar: İbrahim'in atası Eber'e dayanan İbrani, İbrahim'in torunu Yakup'a dayanan İsrail ve Yakup'un oğullarından Yahuda'ya dayanan Yahudi'dir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde Yahudilere, Musa Peygam-ber'in takipçisi olmaları nedeniyle Musevi de denilmiştir².

Yahudiler, "Exodus-Çıkış" olarak adlandırdıkları, MÖ 15 ila 13. yüzyıl arasında gerçekleştiği düşünülen Mısır'dan göçleri ile İkinci Tapınağın yıkılma-sına kadar geçen süre boyunca Filistin topraklarında yaşadılar. Ancak daha son-ra Romalıların tapınaklarını yok etmesinin ardından dünyanın o dönemde müm-kün olan dört bir köşesine dağıldılar. Bu göç esnasında kuzeydoğu Avrupa isti-kametine yani Almanya, Polonya, Rusya'ya doğru giden ve oraya yerleşenlere Aşkenaz; güney-güneybatı Avrupa ve genel olarak kuzeybatı Akdeniz çevresine yerleşenlere Sefarad ve Kafkasya, Orta Asya, Orta Doğu, Kuzey Afrika'ya yer-leşenlere doğulu anlamına gelen Mizrahi denilmiştir. Bu üç ana grubun dışında ve etnik olarak Yahudi kabul edilmeyen Etiyopya kökenli Beta İsrail, Çin kö-kenli Kaifeng Yahudileri, Güney Afrika'da yaşayan Lemba Yahudileri, 20. yüzyılda Yahudiliği benimseyen Abayudaya yani Uganda Yahudileri'nin ya-nında çoğunlukla Osmanlı topraklarında yaşayan Karay mezhebine mensup ve geleneksel Yahudilikten farklı olarak Tora Yazıtları'nı kutsal kabul eden ama Talmud'u ve rabbani geleneklerini reddeden Karaimler (Karayit-Ba'alei ha-Mikra) de sayılabilir³.

¹ GÜRKAN, Salime Leyla, **Ana Hatlarıyla Yahudilik**, İSAM, Ankara, 2016, s. 15-16.

² GÜRKAN, s. 16.

³ ŞAKİR, Ziya, **Türkiye Yahudileri**, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul, 2011, s. 11; GÜRKAN, s. 32, 34.

Yahudilerin Anadolu topraklarındaki tarihi ise Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinden hayli eskiye dayanır. Bunun ilk izlerine, Tevrat'ta Fenikeli esir tacirlerinin, Yahudileri İyonlara sattıklarına dair bir kıssada rastlanılmıştır. Ayrıca Aristo'nun eserlerinde Anadolu'da yaşayan Yahudilerden sıkça bahsedilirken, çeşitli arkeolojik çalışmalarda da MÖ 4. yüzyıldan itibaren Ege bölgesi başta olmak üzere Anadolu'nun her köşesinde, eski Yahudi yerleşimleri ve İbranice rulolar ortaya çıkarıldığı bilinir. Bu eserler arasında Roma'nın ilk İmparatoru Augustus'un Yahudi tebaasına tanıdığı hakların yazıldığı Ankara'da bulunan bronz sütun ve bir antik Lidya kenti olan Hypaepa'daki "Genç Yahudilerin Sunusu" önemlidir⁴.

Anadolu'da yaklaşık on bir yüzyıl süren Bizans hakimiyeti dönemine baktığında Yahudilerin iki gruba ayrıldığı görülür: İlk grup, isimlerinin kökeni Rumca olan ve Rumcaya yakın Yevanik (Yahudi Rumcası) adı verilen dili konuşan ve hatta ibadetlerinin bir kısmını bu dille gerçekleştiren Rabbani de denilen Romanyotlar ve ikinci olarak -yukarıda da bahsedilen- Tora Yazıtları dışında başka kaynak tanımayan Karaim mezhebi mensuplarıdır. Zaman zaman Hıristiyanlığı kabule zorlanan, havralarına el konulup kiliseye dönüştürülen, ayinleri yasaklanan ve hatta 9. yüzyılda bir kısmı kaçıp Hazar Kağanlığına sığınmak zorunda kalan Bizans Yahudileri sonraki yüzyıllarda ve özellikle Türk hakimiyetinde yeniden Anadolu'da yaşamaya devam ettiler⁵.

Orta Çağ'da Yahudilerin ekserisi batıda İspanya'dan, doğuda Irak, İran, Filistin ve Orta Asya'ya kadar yayılan İslam devletlerinin hükümlanlık alanında yaşıyordu. Diğer taraftan Avrupa'da mukim Yahudiler ise kültürel ve dini öğretiler açısından doğuya bağımlı bir azınlık grubunu oluşturuyordu. Zamanla bu değişti ve Orta Çağ'ın sonlarına doğru, Yahudi dünyasının merkezi doğudan batıya, Asya'dan Avrupa'ya, İslam topraklarından Hıristiyan topraklarına kaydı. Bu dönüşümün nihayetinde, cemaatin kendi içerisinde, İslam dünyasındaki Yahudiler azınlık, Hıristiyan dünyasındaki Yahudiler ise çoğunluk durumuna geldi. 16 ve 17. yüzyıllarda Yahudi yerleşim merkezleri artık genel olarak iki büyük krallıkta toplanmıştı: Leh Krallığı ve Osmanlı İmparatorluğu⁶.

⁴ SHMUELEVITZ, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, Brill, Leiden, 1984, s. 12; SVASTİCS, Okşan, *Yahudilerin İstanbul'u*, 2. Baskı, Boyut, İstanbul, 2014, s. 16. Ayrıntılı bilgi için bkz: FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton University Press, Princeton, 1993.

⁵ GALANTİ, Avram, *Türkler ve Yahudiler*, Gözlem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 15; SHMUELEVITZ, s. 13. Ayrıntılı bilgi için bkz: BOWMAN, Steven B., *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, University of Alabama Press, Alabama, 1985; FELDMAN, Louis H., *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Brill, Boston, 2006.

⁶ GROEPLER, Eva, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, Çev. Süheyla KAYA, Belge Yayınları, İstanbul, 1999, s. 29.

Osmanlı ve İslam devletleri coğrafyasındaki yerleşik Yahudi cemaatlerinin durumu, Bizans başta olmak üzere yerleştikleri topraklara hükmetmiş önceki devletlerden pek farklı değildi. Zira İran ve çevresinde yaşayan ve Farsça konuşan Yahudiler, Irak'tan Fas'a, çok geniş bir alanda yerleşik ve Arapça konuşan Yahudiler ve daha evvel de bahsedilen Anadolu'da yaşayan önce dönüştürülmüş bir Rumca sonra Türkçe konuşan Romanyot Yahudileri ile birlikte üç büyük grubu oluşturmaktaydı. Bu durum 15. yüzyılda değişti ve Avrupa'nın çok çeşitli bölgelerinden doğuya, İslam topraklarına doğru yaşanan büyük göç dalgalarıyla birlikte İbranice ve Almanca'nın karışımıyla oluşturulmuş bir dil olan Yidişçe konuşan Aşkenazlar ve standart İspanyolca'nın tarihi bir varyantı olan Judeo-Español (Ladino) dilini konuşan Sefarad Yahudileri de denkleme dahil oldu. Anadolu'ya ilk göçenler, 1376 sürgününden sonra Macaristan'dan, 1394 sürgününden sonra Almanya ve Fransa'dan, 16. yüzyılın sonuna kadar İtalya'dan gelen Aşkenazlardı. Ancak asıl büyük kitlesel göç 15. yüzyılın sonundan, 1492'den itibaren Elhamra Kararnamesi ile İber yarımadasından çıkartılan İspanya ve Portekiz Yahudileri, Sefarad'ların göçüyle oldu⁷. Yahudi milleti Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan en dağınık ve en çok dilli cemaatti. Osmanlı Yahudileri hakkında yazan başta Avram Galanti olmak üzere çeşitli yazarlar, 1453-1602 yılları arasındaki dönemin Osmanlı'da Yahudi cemaatlerinin en parlak dönemi olduğunu, 1602-1856 yılları arasının çöküş, 1856'dan Birinci Cihan Harbine kadar ise yeni bir başlangıç anlamına geldiğini ifade etmişlerdir⁸.

II. İSLAM HUKUKUNDA GAYRİMÜSLİMLERİN HUKUKİ STATÜSÜ

İslam devletlerinde halk unsuru hukuki, siyasi ve sosyal açıdan çok çeşitli ayrımlara tabidir. Bu ayrımlar dönemlere ve devletlerin kamu düzenlemelerine göre farklılıklar göstermekle birlikte büyük oranda Osmanlı Devleti için de geçerliydi. Devlet görevlilerini yani kendine özgü çeşitli ayrıcalık ve sorumluluklara tabi askeri sınıfı bir tarafa bırakırsak, Osmanlı'da reaya⁹, özgürlükleri

⁷ GROEPLER, s. 29.

⁸ Yahudilerin Anadolu ve Osmanlı topraklarındaki yerleşimiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: GALANTİ, Avram, **Üç Sami Kanun Koyucu - Hamurabi, Musa, Muhammed**, Anka Yayınları, İstanbul, 2002; EPSTEIN, Mark Alan, "The Ottoman Jewish Communities", **İslamkundliche Untersuchungen**, V: 56, Freiburg, 1980; SEVILLA-SHARON, Moshe, **Türkiye'de Yahudiler**, Kudüs İbrani Üniversitesi Yayınları, Kudüs, 1982; SHAW, Stanford J., **Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler**, Çev. Meriç SABUTAY, İstanbul, 2008; LEWIS, Bernard, **İslam Dünyasında Yahudiler**, Çev. Bahadır Sina ŞENEL, İmge, İstanbul, 1996.

⁹ "Osmanlılar'da reâyâ terimi en geniş anlamda seyfiye, kalemiye ve ilmiyeden oluşan askerî sınıf dışındaki bütün halkı kapsar. Bunların büyük çoğunluğu bütün vergileri öder, bir kısmı da bazı hizmetler karşılığında avârız ve raiyyet rûsûmundan muaf tutulur. Reâyâ kelimesi kaynaklarda sadece Osmanlı Devleti'nin tebaası için değil diğer devletlerin halkı için de kullanılır. Kroniklerde ve başka eserlerde "keferenin

bakımından hür ve köleler olarak; ekonomik bakımdan kabaca şehirli ve köylüler olarak ve dini inançları bakımından da Müslümanlar ve Gayrimüslimler (zimmiler) olarak bölümlere ayrılmaktaydı. Müslümanlar da diğer dinlerde olduğu gibi çeşitli gruplara bölünmüş olmalarına rağmen, teorik olarak tek parça kabul edildiler. Gayrimüslimler ise kendi aralarında ehl-i kitap ve müşrik olarak iki grupta tasnif edildi. Buna göre Gayrimüslimler İslam devletlerinde belirli kurallar ve sınırlamalara riayet ettiklerinde, örneğin cizye ve haraç vergilerini ödedikleri takdirde hem yaşam hakkına hem tebaadan olma hakkına sahiptir¹⁰.

İslam hukukunda Gayrimüslimlerin hukuki statüsü kendisinden önceki hukuk sistemlerindeki düzenlemelere benzer bir şekilde, temelinde Gayrimüslimlere ilişkin olumsuz bir yargıyla desteklenir ve Müslümanlar karşısındaki eşitsizliğe dayanır. Aslında İslam hukukunda çoğunlukla efendi-köle, erkek-kadın ve inanan-inanmayan olmak üzere üç tür eşitsizlik görünür haldedir ve bu üç gruptan sadece inanmayanlar yani Gayrimüslimler kendi istekleriyle bu statüde kalmaları nedeniyle onlara uygulanan eşitsizliklerin diğerlerine oranla çok daha sembolik olduğu açıktır. Müslümanlar karşısında sahip oldukları bu eşitsizlikler -ileriki bölümlerde Yahudiler açısından ayrıntılı bir şekilde açıklanacağı üzere- daha ziyade kılık kıyafetleri, evlerinin görünüş ve şekilleri, toplum içindeki davranış biçimleri veya kamusal yasaklar gibi konularda kendisini gösterir. Ayrıca vergi düzenlemelerine veya sosyal eşitsizliklere sık sık isyan eden halk, Kuranı Kerim kaynaklı olduğu için Müslüman ve Gayrimüslim eşitsizliği de dahil olmak üzere sayılan bu üç eşitsizliğe Tanzimat dönemine kadar yüzyıllar boyunca isyan etmedi¹¹.

İslam'ın tebliğinden hemen sonra başlayan süreçte, İslam hukukunun fakiher aracılığıyla İslam devletiyle beraber ve paralel gelişimi nedeniyle -yani daha isabetli bir ifadeyle devletin kendine özgü siyasi/hukuki mahiyeti gereği- sonraki tüm İslam devletlerinde Gayrimüslim uyruklar hep var oldu. Bu nedenle İslam'ın Gayrimüslimlere yaklaşımının temelleri Hz. Muhammed'in tutumuna, kısmen de fetihler esnasındaki koşullara bağlı olarak gelişti ve değişti. Medine'de kurulan devlette Yahudiler de İslam'ın egemenliği altında, Müslüman ve

reâyâsı / keferre reâyâları” tabiri sıkça geçer. Dolayısıyla terim bütün toplumlarda “vergi ödemekle yükümlü, yönetilen tabaka” anlamındadır. Osmanlı Devleti'nin gayri müslim tebaası kastedildiğinde tabir “reâyâ keferesi” şeklini alır.” (ÖZ, Mehmet, “Reaya”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/reaya>, E.T.: 03.06.2025).

¹⁰ AYDIN, Mehmet Akif, **Türk Hukuk Tarihi**, 14. Baskı, Beta, İstanbul, 2017, s. 141 vd; CİN, Halil/ AKYILMAZ, Gül, **Türk Hukuk Tarihi**, 4. Baskı, Sayran Yayınları, Konya, 2011, s. 197 vd.

¹¹ BRAUDE, Benjamin/LEWIS, Bernard, “Introduction”, içinde, **Christians and Jews in the Ottoman Empire - The Functioning of a Plural Society**, Volume: 1, Holmes and Meier, New York, 1982, s. 3.

müşriklerle beraber yaşıyordu. Bununla birlikte devlet, daha sonra güçlenip yeni topraklar fethettikçe, egemenliği altına aldığı bölgelerde yaşamakta olan çeşitli dinlerden kadim halklarla karşılaştı. İslam devleti, putperest Araplar ile mürtedler (İslam'ı benimseyip sonra dönenler) dışındaki tüm Gayrimüslim toplulukların kendi tebaası olarak belirli şartlar dahilinde yaşamalarına izin verdi. Bu durum İslam'ın egemenliği altındaki herkesin şartlar gereği Müslümanlığı kabul etmeyebileceğinin doğal karşılanmasından ve yine Arap putperestleri ve mürtedler haricinde diğer dinlere inanan reayaya, Müslümandan daha aşağı bir konumda da olsa, onların var oluşlarını tanımak suretiyle varlıklarını kabul etmesinden kaynaklanmaktaydı. İslam dini, Müslüman olmayanlarla ilişkisini temelinde İslam egemenliğini kabul edip etmemelerine bağlı olarak kuruyordu. Bu nedenle Müslümanlar ve Gayrimüslimlerle olan ilişkiler daha en başında bir iktidar sorunu olarak siyasal ve hukuki düzeyde ele alınmış, devletin Gayrimüslim tebaasına, komşularına ve fethettiklerine karşı davranışlarında izleyeceği kurallar ve bu kuralların içinden çıkarılacak daha geniş ilkeler şeklinde biçimlenmiştir. Böylece Gayrimüslimlerle ilişkiler ilerleyen dönemlerde İslam hukukunun önemli bir kısmını oluşturmuştur¹².

Uygulamada ise Gayrimüslimler, dini inançlarına istinaden ehl-i kitap olanlar ve olmayanlar olarak kendi içinde ikiye ayrılır. Yahudi ve Hristiyanlara yani tek tanrı inancına sahip ve yine kendilerine semavi bir kitap (Zebur, Tevrat, İncil) gönderildiğine inananlara ehl-i kitap; bunların dışında kalan inançlara sahip olanlara ise ehl-i kitap olmayanlar denir¹³. Ayrıca uygulamada Zerdüş'tü peygamber kabul eden¹⁴ Mecusileri (Zerdüş'tleri)¹⁵ ve Sabiileri¹⁶ de ehl-i kitap kabul eden fakihler bulunur.

¹² LEWIS, s. 23; SOYKAN, Tankut, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler**, Ütopya, İstanbul, 2000, s. 39.

¹³ ERYILMAZ, Bilal, **Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi**, Risale, İzmir, 1988, s. 6.

¹⁴ BOZKURT, Gülnihal, "İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri", **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Prof. Dr. Kudret AYİTER Armağanı, Cilt: 3, Sayı: 1-4, 1987, s. 117.

¹⁵ Zerdüş'tün öğretilerini benimseyen bir din olan Mecüsilik, eski İran gelenek ve inançlarıyla harmanlanarak şekillenmiştir. Bu inanç sistemi, özellikle Sasani İmparatorluğu döneminde, devleti yönetenlerle sıkı ilişkiler kuran bir din adamları sınıfı sayesinde resmi bir yapıya kavuşmuştur. İslam kültüründe bu din, adı geçen din adamları grubundan dolayı Mecüsilik olarak bilinirken, Batı dünyasında kurucusu olan Zerdüş't'e atfen Zoroastrianizm ya da en yüce varlık olan Ahura Mazda'ya nispetle Mazdeizm adıyla anılır. Ayrıca, ateşe büyük bir saygı duyulması ve bu sebeple yapılan ibadetler nedeniyle, halk arasında Ateşperestlik adıyla da tanınmıştır. (GÜNDÜZ, Şinasi, "Mecusilik", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi), E.T.: 15.08.2025).

¹⁶ "Sabiiler ve Mecusiler ne Musevi ne de Hristiyan oldukları halde ehl-i kitap kabul edilmişlerdir. İslamiyet her iki inanç grubunun da vahyedilmiş birer kitap sahibi olduklarını ancak bunların zaman içinde kaybolduklarını kabul eder." (ERCAN, Yavuz, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2001, s. 2).

İslamiyet inananlarını, dinlerin doğası gereği, diğer dinlerin taraftarlarına göre daha yüksek bir konumda görürken yine kuralları gereği diğer inanç sahiplerini kendi aralarında farklı ayrımlara tabi tutar ve bunlardan bazılarını diğerlerine nazaran üstün bir konumda kabul eder. Osmanlı dönemi ve öncesinde bu topluluklar içinde İslam'ın en değer verdiği grup ehl-i kitaplardı ve ehl-i kitap olmayanlar daha aşağı bir konumda yer alıyordu. Bunun nedeni ise Yahudilik ve Hristiyanlığın her ne kadar sonradan “bozulmuş” olsalar da yine Allah tarafından peygamberleri vasıtasıyla gönderilen vahiylerle yani özü itibarıyla semavi kitaplara dayanan inançlar olarak kabul edilmeleridir¹⁷.

Ehl-i kitap olmayan inanç sahiplerinin haklarından hayli farklı olarak İslam hukuku, Müslüman erkeklerin Yahudi veya Hristiyan ehl-i kitap kadınlarla evlenebilmesi veya Yahudi ve Hristiyanların kestiklerinin yenmesi gibi konularda ruhsat verir ve genel olarak ehl-i kitaplar, İslam devletlerinde kamu düzenini bozmadıkları ve Müslümanların inançlarına zarar vermedikleri sürece dinlerini özgürce yaşama hakkına sahiptir. Böylece Gayrimüslimler İslam devleti tebaası -Osmanlı'nın son döneminde vatandaşı olarak esas itibarıyla kanun önünde Müslümanlarla eşit haklara sahipti. Farklı uygulama ve kısıtlamalar - çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde açıklanacağı üzere- daha ziyade kamu düzeni ile ilgili konularda ve cezai meselelerde karşımıza çıkarırken, zamanın diğer devletlerinden görece daha iyi ve istisnaidir¹⁸.

İslam hukukuna göre cihat düşüncesi esas olarak belirli bir toprak ve topluluk üzerinde egemenlik kurmayı hedeflemez; aksine tüm dünyaya egemen olmayı amaç edinir. Ancak elbette yeryüzünde İslam'a inananlar gibi inanmayanlar da bulunmaktadır¹⁹ ve pratikte tüm dünyanın Müslüman olması pek kolay gerçekleşebilecek bir idea değildir. Zamanla durumu fark eden fakihler İslam devletler hukukunu düzenlerken, yeryüzünü darülislam²⁰ ve darülharp²¹ olarak

¹⁷ SOYKAN, s. 31.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: CİN/AKYILMAZ, s. 97; ÖZEL, Ahmed, **İslam Hukukunda Ülke Kavramı - Darülislam Darülharp**, İz, İstanbul, 1998.

¹⁹ KARAMAN, Hayrettin, **Ana Hatlarıyla İslam Hukukuna Giriş - Amme Hukuku**, Ensar, İstanbul, 1984, s. 183.

²⁰ “Fıkıh kitaplarında dârülselâmın ‘Müslümanların hâkimiyeti altındaki yer’ veya ‘Müslümanların devlet başkanının hüküm ve sultanının yürürlükte olduğu ülke’ şeklinde tarif edildiği görülmektedir. Buna göre dârülselâm, Müslümanların hâkimiyeti altında bulunup İslâm hukuk sisteminin uygulandığı ülkedir. Bu durumda nüfusun Müslüman veya Gayrimüslim, az veya çok olması önemli değildir.” (ÖZEL, Ahmed, “Darülislam”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulislam>, E.T.: 25.06.2024).

²¹ “İslâmın siyasî hâkimiyetinin sınırları dışında kalan, yönetim ve hukuk düzeni İslâm esaslarına uymayan her ülke dârülharptir.” (ÖZEL, Ahmed, “Darülharp”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulharp>, E.T.: 25.06.2024).

iki kısma ayırdılar. Böylece uygulamaya göre, bir bölge İslam devletinin haki-miyetine geçtiğinde yani darüislam haline geldiğinde İslam devletinin egemen-liğine girer ve İslam hukuku tesis edilir. Bunun sonucunda bir ülkenin veya bölgenin darüislam ya da darülharp olup olmadığının anlaşılmasındaki temel kıstas otorite ve egemenlik olup nüfusunun hangi dine inandığı veyahut bölgede Gayrimüslimlerin çoğunlukta olup olmadığının önemi olmaz. Önemli olan ida-renin ve hizmetlerinin İslam hukukunun kurallarına göre düzenlenmesi, İslam hukukunun uygulanmasıdır. Tam olarak fikir birliği olmamakla birlikte yönetim hakkı Gayrimüslimlerde olan ancak İslam devletlerine bağlı, onların hâkim olduğu ülkeler (bağlı ülkeler) ve daha evvel darüislam iken birtakım gelişmele-rin neticesinde işgal edilen ve Gayrimüslim egemenliği altına giren fakat İslam'ın izlerinin tam anlamıyla kaybolmaması nedeniyle eski kuralların devam ettiği ülkeler de darüislam kabul edilir. Aksi görüştekiler ise ilk örneğe darüs-sulh derken özellikle ikinci örnekteki ülkelerin artık darüislam olamayacağını, durumun İslam devletler hukuku kurallarına uymadığını ve artık darülharp ka-bul edilmeleri gerektiğini ifade ederler²². Anlaşılacağı üzere, İslam hukukunun darülharp ve darüislam anlayışı, İslam hukuk sisteminin yürürlükte olduğu alanla ilgilidir. Bu bağlamda, devlet teorisine göre sınırları belirli olan ülke unsuru, İslam devleti anlayışında da varlık göstermektedir²³.

Peki İslam topraklarında yaşayan Gayrimüslimler tüm bu bahsedilen İslam hukuku kurallarına bağlı olarak İslam devletinin tebaası olma hakkını nasıl ka-zandı? Daha önce de bahsedildiği gibi bu konuda İslam devletlerinin birbirinden farklı uygulamalara sahip olması doğal olmakla birlikte ortaklaşan uygulamalar ve hükümler de mevcuttur. Klasik fıkıh kitaplarında Gayrimüslimler: Yabancı Gayrimüslimler, İslam devletiyle savaş halinde bulunan ülkelerde yaşayan ve harbi²⁴ adı verilen Gayrimüslimler, barış anlaşması yapılan devlette yaşayan ehl-i sulh denilen Gayrimüslimler ve aman (eman)²⁵ beyanı ile İslam devletine se-

²² BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, Cilt: 3, İstanbul Üniver-sitesi Yayınları, İstanbul, 1950, s. 369 vd.; ÖZEL, s. 86-87.

²³ KOYUNCU, Nuran, "İslam-Osmanlı Hukukunda Devlet Kavramı", **Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 3, 2007, s. 8.

²⁴ Harbi, "İslam hukukuna göre İslam inancını kabul etmemiş olan darülharp sakinlerine denir. Bunlar için Kuran'da 'civar' kelimesi kullanılmaktadır. Harbi, teorik olarak darüislamla sürekli savaş halinde olan veya aralarında barış hali geçerli olmayan ülkelerin vatandaşlarıdır. İslam devleti bunlar üzerinde hiçbir egemenlik hakkına sahip değildir." (KARAKOÇ, İrem, **Hukuk Tarihinde Vatandaşlık - Yabancılık Statüsü**, Yetkin, İzmir, 2012, s. 122).

²⁵ "Kelime anlamı bakımından iman, İslam'ı kabullenmek; eman sözleşme yapmak demektir. Hukuk tekniği bakımından anlamı ise, harbilere karşı öldürmek ve esir almak niyetiyle karşı saldırıdan Allah rızası için kendini çekmektir. Ancak karşı tarafın da darüislamda bulunduğu sırada, devletin aleyhine fiil ve davra-

yahat etmek ve İslam devletinde belirli bir süre ikamet etmek için izin alan müstemenler olarak dört grupta incelenir²⁶.

İslam devletinin tebaası olan Gayrimüslimler ise zimmet akdi yaparak İslam devletinin egemenliğini kabul eden ve bu suretle reaya statüsüne sahip olan zimmi-lerdir. Bir bölge veya bir ülke İslam egemenliği altına girdikten sonra darüislam haline gelir ve bu topraklarda sürekli olarak yaşama hakkını elde eden ehl-i kitap Gayrimüslimler de ehl-i zimmet statüsünü kazanır ve zimmi adını alır. Ehl-i kitap olmayan Gayrimüslimlerin aşağıda zikredileceği üzere bazı istisnalar haricinde zimmi olma imkânı bulunmaz, bu hak sadece ehl-i kitaplar için söz konusudur.

Zimmet kökünden türetilen zimmi “kendisine güvence verilen, koruma altına alınan kişi” demektir. Kurala göre bir toprak parçası İslam devletinin egemenliği altına girdiğinde, orada yaşayan Gayrimüslimler ya darüislam haline gelen eski topraklarını terk edip başka bir yere göçerler ya da kendileriyle bahsedilen anlaşma yapılıp ve kararlaştırılan şartlara göre o topraklarda yaşamaya devam ederler. Bunun sonucunda darüislamda reaya statüsünde Müslümanlarla beraber yaşayan başka din mensuplarına zimminin yanında ehl-i zimmet de denilir.

İslam devleti ile Gayrimüslim tebaası arasındaki ilişkilerin başlangıcı Hz. Muhammed’e kadar uzanır. Hicret’in ardından Hz. Muhammed, Medine’de yaşayan muhacirler ve ensar adıyla anılan Müslümanlar, müşrik ve Yahudilerden oluşan üç cemaatin, Arap topraklarının diğer bölgelerinde yaşayan toplumlardan ayrı bir “ümme” teşkil ettiğini ilân edip her grubun hak ve sorumluluklarını “Medine Vesikası” adı verilen bir sözleşmeyle kayıt altına alarak farklı din ve kültürle sahip insanların bir arada yaşamasına imkân veren bir yönetim anlayışını benimsedi²⁷. Ancak Medine Vesikası, zimmet akdi sistemi ile birebir aynı değildir çünkü imzacı üç taraf da o dönem için birbirlerine benzer haklara sahipti. Zamanla Medine’de Müslümanlar ile Gayrimüslimler, özellikle de Yahudiler

nişlar içine girmemesi gerekmektedir. Bu açıdan eman çift yönlü hukuki bir yükümlülüktür.” (KARA-KOÇ, s. 123).

²⁶ YURTSEVEN, Yılmaz, “İslam Hukuku ve Klasik Dönem Osmanlı Uygulamasında Zimmilerin Hukuki Statüsü”, **Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 1-2, 2000, s. 439-462; BOZ-KURT, “İslam Hukukunda Zimmilerin...”, s. 117.

²⁷ YURTSEVEN, s. 440; FAYDA, Mustafa, “Zimmi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/zimmi>, E.T.: 05.07.2024. “Eski Yunan ve Roma’da kendi ırk ve toplumlarından olmayan insanlar her türlü hukuktan mahrumlardı; can ve mal güvenlikleri yoktu. Eski Mısır’da da yabancılar hukuk dışı sayılırdı. Bizans sınırları prensip olarak Arap ve İranlı yabancılara kapalı tutuldu ve ancak antlaşmalarla tespit edilen bazı şehirlerde ticaret yapma imkânı vardı. Avrupa’da da 19. yüzyıla gelinceye kadar yabancılar hukukun himayesinden mahrumdular. Buna karşılık İslâmiyet, kendi mensuplarının oluşturduğu bir toplumda bu inancı paylaşmayanların inanç hürriyetine, can ve mal güvenliğine sahip olarak yaşamalarına imkân tanımıştır.” (ÖZEL, Ahmed, “Gayrimüslim”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/gayri-muslim>, E.T.: 05.07.2024).

arasında yaşanan olaylarla birlikte, İslam hukukunun Gayrimüslimlere ilişkin hükümleri şekillenmeye başladı. Yahudi kabileleri ve Hristiyanlarla, hicretten sonra zimmet ilkelerini belirleyecek anlaşmalar yapıldı. Hayber'deki Yahudilerle yapılan anlaşmalar ve Necran'daki Hristiyanlarla yapılan anlaşmalar bunların arasında en bilinenidir. Hayber Yahudileri yerlerinde kalma hakkı ve mallarını koruma vaadi karşılığında ürünlerinin yarısını vermek zorunda kalmışlardı. Peygamber'in Necran'daki Hristiyanlarla yaptığı son anlaşma en önemli anlaşma olarak kabul edilir. Anlaşmaya göre, Necran halkının mülkiyeti, ibadeti ve ahval-i şahsiyyesi İslam devleti tarafından garanti altına alınacaktı. Hz. Muhammed'den sonraki dört halife döneminde, Gayrimüslimlerin hukuki statüsü İslam hukukundaki gelişmelere paralel olarak ayrıntılı bir şekilde düzenlenmeye devam etti ve statüleri İslam inancının Yakın Doğu'da yayılmasıyla belirginleşti. Böylece İslam, Müslümanları ümmet olarak tek bir grup altında toplayıp aynı zamanda ehl-i kitap olan Gayrimüslimler için zimmet kurumunu geliştirirken dönemin Hristiyan devletlerinde hâkim dinin dışındaki inanç sahiplerine yönelik zimmete karşılık gelen bir statü ya da kuruma rastlanmıyordu²⁸.

Hukuki açıdan zimmet, en basit tabiriyle Müslümanla Müslüman olmayanlar arasında yapılan, kendileri ile sözleşilmiş ve yemin edilmiş kavmin, İslamiyet'in egemenliğini tanımak şartıyla Müslüman toplum tarafından korunduğu ve süresiz olarak yürürlükte kalan bir tür akit olduğundan²⁹, bu akdin yapılabilmesi için daha önce de zikredildiği gibi Müslüman olmayanların ehl-i kitap olmaları ve darülislamda oturmaları şarttır. Müslümanların fethettikleri bölgelerdeki insanları İslam dinini kabul etmeye davet etmeleri gereklidir. Fethedilen bölgelerde yaşayan ehl-i kitaplar arasından daveti kabul ederek İslam'a geçenler, diğer Müslümanlarla aynı hak ve yükümlülüklerle sahip olur. Daveti reddedenler ise, zimmilik statüsünü kabul ederlerse kendi dinlerinde kalmaya devam edebilirler. Hiç kimse onları din değiştirmeye zorlayamaz. Özetle, zimmiler Müslümanların zimmetindedir; yani Müslümanlar, onları Allah'ın emirlerine uyarak, koruma sözü vermişlerdir. İslam devletinin egemenliğini kabul ettikleri sürece, zimmilerin canları, malları, ırz ve namusları korunur ve zarar verilemez. Buna karşılık, zimmiler devletin egemenliğine bağlı olarak cizye ve haraç gibi şer'i ve bazı örfi vergileri ödemekle yükümlüdürler³⁰.

²⁸ GERBER, Haim, **Crossing Borders - Jews and Muslim in Ottoman Law, Economy and Society**, Gorgias Press, Piscataway, 2011, s. 35; ERCAN, s. 4; SOYKAN, s. 39.

²⁹ KENANOĞLU, Macit, **Osmanlı Millet Sistemi - Mit ve Gerçek**, Klasik, İstanbul, 2012, s. 11.

³⁰ KÜÇÜK, Cevdet, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 4, İstanbul, 1985, s. 1007.

İslam devleti ile tebaasından olan Gayrimüslimler arasında kurulan hukuki bağın önemli öğelerinden birisi de cizyedir. Sünni mezhebinin Hanefi ekolünün kurucu imamlarından olan Ebu Yusuf, zimminin canı ve malının ödenen cizye karşılığında korunduğunu söyler³¹. Esasen cizye devletin gayrimüslim tebaasından mükellef olan erkeklerinden askerlik yapmamaları karşılığında yılda bir defa olmak üzere maddi durumlarına göre alınan ve toplumun faydası için kulanılması gereken bir tür baş vergisidir. İslam hukukunun birinci kaynağı olan Kuran'ın, Tevbe suresinin 29. ayetine dayanan bu vergi İslam devletinin ilk dönemlerinden itibaren gayrimüslim tebaadan alınmış ve ödemeyen zimmiler için de hapis cezası öngörülmüştür. Cizye yükümlülüğü ancak Gayrimüslimin Müslüman olması veya ölümü ile son bulur³².

Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi kabul edilen Hanefi mezhebine/okuluna göre ehl-i kitap olan Yahudi, Hristiyan, Sabii, Zerdüştler ve Arap olmayan putperestler de zimmet sözleşmesinin tarafı olabilir. Dolayısıyla anlaşmayı yapan taraflar, devlet ve zimmi olma şartlarını haiz Gayrimüslim halktır. Bu nedenle zimmet akdini fiziki bir anlaşma olarak tasavvur etmek pek doğru olmaz zira doğaldır ki devlet kamu tüzel kişisiyle, binlerce Gayrimüslimin bir meydanda toplanıp karşılıklı imza atması pek kolay değildir. Hz. Muhammed döneminde yapılan sözleşmeler ve Fatih Sultan Mehmet'in³³ İstanbul'u fethettikten sonra çeşitli zimmi topluluklarına verdiği ahitnameler konunun istisnalarındandır. Ayrıca zimmet sözleşmesinin kendine özgü bir yapısı vardır ve bu sözleşme neticesinde zimmilerin sorumluluğu yalnız devleti değil, Müslüman halkı da ilgilendirir. Hem devlet hem Müslüman halk zimmilerin can ve mal güvenliğini korumakla yükümlüdür³⁴. Anlaşma ile ehl-i kitabın öncelikle hukuk bakımından şahsiyeti tanınır ki bu sayede harbi ve müstemenden ayrılır ve böylece zimmilerin özel hukuk bakımından hakları da tanınmış olur. Ticareti devletçe yasaklanmış şeyler dışında her türlü ticareti yapabilir, satın alabilir, satış yapabilir, evlenebilir, kendi dinine mensup varislerine miras bırakabilir, onlardan miras kalabilir ve türlü uyuşmazlık durumunda mahkemeye serbestçe baş-

³¹ İDİZ, Göktuğ, **Osmanlı Devleti'nin Klasik Döneminde Gayrimüslim Tebaaya Tanınan Dini Güvenceler Bağlamında Kiliselerinin ve Sinagoglarının Tamiri**, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2024, s. 31.

³² BİLMEN, s. 74; EL-MAVERDİ, Ebu'l-Hasan, **El-Ahkamu's-Sultaniyye**, Çev. Ali ŞAFAK, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 164; COHEN, Mark R., **Haç ve Hilal Altında - Ortaçağlarda Yahudiler**, Çev. Ahmet FETHİ, İstanbul, 1996, s. 91, 107.

³³ Bundan sonra Fatih olarak kullanılacaktır.

³⁴ BOZKURT, Gülnihal, **Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989, s. 7.

vurabilirlerdi. Bütün bu sayılan haklar zemine ve zamana göre değişebilmekle birlikte, zimmilerin cizye borcu ve İslam egemenliğini tanıma zorunlulukları değişmeyen kurallardır³⁵. Ayrıca harbi statüsündeki bir Gayrimüslim, darüls-lamda bir seneden fazla ikamet ederse zimmet sözleşmesi yapmış kabul edilir ve hem İslam devletinin korumasından yararlanmaya başlar hem de sözleşme-nin zimmilere yüklemiş olduğu belli vergilere tabi olur. Bu durum sözleşmenin şekle bağlı olmadığını da göstergesidir³⁶.

Anlaşmaya göre Müslümanlar da zimmilere karşı, düşmanlık yapmamak, onla-ra herhangi bir zarar verdiği takdirde, zararını derhal tazmin etmek ve her türlü dış saldırıya karşı zimmileri korumak gibi görevleri haizdir. Ayrıca zimmet sözleşme-sinin herhangi bir süresi yoktur, süreklidir ve müstemenlere verilen amandan farklı olarak yalnız kişiyi değil, aileyi de kapsar. Zimmi, zimmet sözleşmesi ile kendisine yüklenen borçları ifa etmediğinde sözleşme bozulur. Şayet zimmi darülharbe geçip Müslümanlara karşı savaşırsa, İslam yasalarını ve şer'iyye mahkemelerini redde-derse, cizyeyi ödemekten imtina ederse, bir Müslümanı dininden döndürürse, İslam dinine küfrederse ve Müslüman bir kadınla zina yapar veya evlenirse öğretilde farklı görüşler de bulunmasına rağmen çoğunluk görüşüne göre zimmet sözleşmesi zim-mi aleyhine bozulur ve Gayrimüslim üzerindeki zimmet koruması kalkar. Zimmet akdinin sona ermesi şahsi sonuçlar doğurur, ailesini etkilemez yani korumanın iptali yalnızca akdi bozan zimminin statüsünü değiştirir. Karısı varsa, artık zimmi olma-yan kocası ölmüş kabul edilir; kadın dul statüsüne geçer ve kocanın mirası mirasçı-ları arasında paylaştırılır³⁷.

Gayrimüslimlerin, İslam devletiyle teorik de olsa toplu halde zimmet söz-leşmesi yaparak zimmi statüsüne sahip olduklarından bahsedilmişti fakat zimmi olmanın tek şartı bu değildir. Bazı başka durumlar da Gayrimüslimin zimmi statüsüne geçmesini sağlayabilir. Kişi zimmet akdi yapmak istediğini birtakım karineler ile gösterebilir. Örneğin geçici oturma izninin süresi dolduğu halde darülslamı terk etmeyebilir veya toprak satın alabilir, -kadınsa- tebaadan biriyle evlenebilir veya -çocuksa- zimmet akdine gerek olmaksızın ebeveynine tabi olarak geçiş yapabilir³⁸.

Ayrıca zimmet akdinin sonuçlarından bir diğeri, bölgeden bölgeye değişik-lıklar gösteren -genelde Ömer Ahdi olarak adlandırılan- düzenlemelere göre

³⁵ ERCAN, s. 8; BİLMEN, s. 426; BOZKURT, "İslam Hukukunda Zimmilerin...", s. 423.

³⁶ HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam Hukuku Etütleri**, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 161.

³⁷ ERCAN, s. 9.

³⁸ BOZKURT, "İslam Hukukunda Zimmilerin...", s. 125-126; YURTSEVEN, s. 446-447.

Yahudi milleti de dahil olmak üzere tüm zimmilerin İslam devleti içinde uyması gereken kurallarla ilgilidir. Buna göre genel olarak zimmiler, bir Müslümanın üzerinde yetki kullanabileceği, otorite kurabileceği bir pozisyona gelemmez yani istisnaları haricinde asker ve memur olamaz; dinini, ibadetlerini Müslümanların duygularını incitecek şekilde icra edemez; yaşadığı bölgede Müslümanlardan daha yüksek konuta sahip olamaz; kural olarak yeni ibadethane inşa edemez ve halihazırda var olan harabe haline gelmiş ibadethanelerini çok nadiren verilen özel izin olmadığı takdirde onaramaz; Gayrimüslim olduğunu belli etmeyen³⁹, yalnızca Müslümanlara has olan renklerde benzer kıyafetler giyemez⁴⁰ veya kılıç kuşanamaz; at binemez ve Müslüman köle edinemez⁴¹. Örneğin İstanbul'da Bab mahkemesi kayıtlarında iki ayrı kıyafet yasağı tembihine rastlanmaktadır. Bunların ilkinde: “Yahudi topluluğunun bundan böyle renkli çukayı [bir çeşit renkli dokuma türü-kumaş] kavuk üzerine sarık gibi sarmayıp, kendilerine özgü olan boneta [başlık] ve kalpak kullanmaları için kesin bir şekilde uyarılmaları ve cezalandırılmaları hususlarında tam bir dikkat göstermeniz buyurulmuştur⁴²”. İkincisinde de benzer şekilde: “Payitaht ve çevresinde ikamet eden kâfirler [gayrimüslimler] ve Yahudi topluluğuna, daha önce yapılan uyarı ve padişah fermanı doğrultusunda, sarı mest [ayakkabı], kırmızı kalpak ve diğer yasaklanmış kıyafetleri kullanmamaları gerektiği hususunda yeniden uyarılmaları gerekmektedir. Bu nedenle, adı geçen kıyafetlerin giyilmesinden kesinlikle kaçınılması için sıkı bir şekilde uyarılmaları ve cezalandırılmaları hususunda gerekli dikkati ve özeni göstermeniz buyurulmuştur⁴³”. Her iki kararda da kurallara uyulmadığı takdirde uymayanların cezalandırılacak olmaları dikkat çeker. Öte yandan bilinmelidir ki sayılan özet niteliğindeki kısıtlayıcı kurallar özellikle

³⁹ “Yavuz, Osmanlı Devleti'nde giyim kuşam kısıtlamalarının III. Murat döneminde başladığını aktarıyor.” (M. M. MONTGOMERY, “Turkey”, *Jewish Encyclopedia*, s. 282'den aktaran YAVUZ, s. 179, dn. 32).

⁴⁰ “Dernschwam Yahudilerin konuştukları dil ile giydikleri kıyafet arasında bir bağ olduğunu düşünür: ‘Her Yahudi, hangi milletin dilini konuşuyorsa o milletin kıyafetiyle gezer. Çoğu defa Türklerin, İtalyanların ve Rumların kıyafeti olan uzun elbiseler, kaftanlar giyerler. Kaftan belden kuşaklı, üstte bir ceket, altta bir etekten ibarettir. Ayrıca içe giyilen, iyi kumaştan ve ipekten giysileri de var. Türklerin kavuğu beyaz, Yahudilerin ise sarıdır.’” (DERNSCHWAM, Hans, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, Çev. Yaşar ÖNEN, Ankara, 1992, s. 147'den naklen: ÇETİN, Firdevs, *Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler (1553-1673)*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 238).

⁴¹ EL-MAVERDİ, s. 163; ROZEN, Minna, *İstanbul Yahudi Cemaatinin Tarihi*, Çev. Serpil ÇAĞLAYAN, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 18.

⁴² *İstanbul Kadı Sicilleri*, Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H 1143-1144/ M 1730-1732), Cilt: 65, s. 75, (Çevrimiçi), [⁴³ *İstanbul Kadı Sicilleri*, Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil, \(H 1143-1144/ M 1730-1732\), Cilt: 65, s. 261, \(Çevrimiçi\) \[İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi \\(İMHFD\\) • Cilt: 10 - Sayı: 2 - Eylül 2025\]\(https://kadicicilleri.org/ayrmetin.php?idno=5169&MetinTmz=hav%C3%A2l%C3%AE-sinde%20s%C3%A2kin, E.T.: 14.08.2025.</p>
</div>
<div data-bbox=\)](https://kadicicilleri.org/ayrmetin.php?idno=4933&MetinTmz=Yah%C3%BBdi%20t%C3%A2fesi%20min%20ba%E2%80%98d%20elv%C3%A2n, E.T.: 14.08.2025.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Osmanlı Devleti'nde her zaman aynı şekilde ve şiddette uygulanmamıştır⁴⁴. Kanuni Sultan Süleyman, 1554'te Osmanlı memurlarının taciz ve aşağılamalarından şikayetçi olmalarının ardından Kudüs Yahudileri için çıkardığı bir fermanında: “*Benim mutlu saltanat dönemim sırasında herhangi birinin sataşma ve tacize uğramasını esefle karşılıyorum. Yönetici ve kadı atamalarında amaç, o yerde yaşayan reyanın benim adil saltanat dönemimde iyi bir hayat sürebilmelerini sağlamaktır*” diyerek Osmanlı'nın yönetim anlayışının da isabetli bir örneğini ortaya koyar⁴⁵.

Osmanlı Devleti, bir İslam devleti niteliği taşımakta olup nüfusunun yarısından fazlasını Müslümanlar oluşturmaktadır. Bu bağlamda Müslümanlar, İslam hukukunun kendileri için belirlediği sınırlar içerisinde kaldıkları sürece, ehl-i kitap diğer dinlere inananlara kıyasla daha rahat ve özgür bir yaşam sürdürmüşlerdir. Bilhassa kamu hizmetine girmenin yani askeri sınıfa mensup olmanın ilk şartı Müslüman olmaktır. Diğer taraftan, Müslümanların din değiştirme özgürlüğü yoktur, İslam'ı kabul ettikleri andan itibaren dinden dönemezler. Zimmiler ise İslam hukukunun temel prensipleri gereği Müslümanlara zarar vermedikleri sürece onlarla aynı temel haklara sahiptir⁴⁶.

Osmanlı Devleti mülkîlik prensibi gereği diğer hukuki düzenlemelerde olduğu gibi zimmi tebaasını idare ederken de İslam'ın zimmet kurallarına göre bunu icra etmekteydi. Ancak Osmanlılar zimmet hukukunu, tartışmalı yanları sonraki başlıkta değinilecek olan ve millet sistemi adı verilen bir hukuk uygulaması ile şekillendirip geliştirdiler⁴⁷.

⁴⁴ “Şeriat kurallarının doğal bir getirisi olarak, bu kuralların yorumlanması, yazılı olmayan ama pratik bir unsuru diğerlerine ekliyordu. Bu unsur kuşaklardır süregelen Osmanlı siyasi geleneğine yerleşmişti ve Roma İmparatorluğu ve İslam öncesi Persler gibi devletlerin temelini oluşturan imparatorluk kültürlerinden de etkilendi. Sultanın rolü, tebaasına adalet sağlamak olarak algılanıyordu. Adalet şeriat demektir. Şeriatı uygulamak için orduya ihtiyaç vardı. Orduyu devamlı kılmak için para gerekiyordu. Para vergiler yoluyla tebaasından geliyordu. Tebaa, ancak mutlu olduğunda, ilgi ve şefkat gördüğünde ve halinden hoşnut olduğunda vergi öderdi. O halde padişah saltanatını sürdürebilmek için tebaasını hoş tutmak zorundaydı. Böyle bir hak döngüsü anlayışı formüle edilmiş ve bu yalnızca teorik, yazılı metinlerde kalmamıştı. Bunun açık izleri 16. yüzyılın örfi hukukunda da görülebilir. Söz konusu pragmatik bakış açısı, zimmilere yönelik olarak İslam hukukunun uygulanış şeklini de gözle görülür düzeyde etkiledi.” (ROZEN, s. 18-19).

⁴⁵ COHEN A., *Ottoman Documents on the Jewish Community of Jerusalem in the Sixteenth Century*, Kudüs, 1976, s. 50-51'den naklen Rozen, s. 385.

⁴⁶ KENANOĞLU, s. 25; COHEN, s. 98.

⁴⁷ ORTAYLI, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı”, s. 85.

III. OSMANLI MİLLET SİSTEMİ VE YAHUDİLER

Osmanlı Devleti'nde reayanın önemli bir kısmını oluşturan Gayrimüslimlere yönelik uygulanan yönetim anlayışını, idari statüyü kavramak için aynı zamanda Gayrimüslimlere nasıl bakıldığını da bilmek gerekir. Bunun için de bürokrasinin onları nasıl adlandırdığı önemlidir. İbranice melel, “konuşmak, söylemek”, mille de “kelime, söz” anlamına gelir. Ardından Arapça'ya geçip “yazı yazdırmak, dikte etmek” anlamındaki “ımla” kökünden millet olarak türetilmiş, Osmanlı'da da din ve bir dine veya mezhebe mensup cemaat karşılığında dini aidiyeti ifade etmek için kullanılmıştır. Bu çerçevede İslam milleti, Yahudi milleti, Nasrani (Hristiyan) milleti, Mecusi milleti ve benzeri tanımlar da belli dini aidiyetleri ifade eder. İslam milletini oluşturan grubun ortak özelliği Müslüman olmalarıdır ve kişi sonradan Müslüman olsa dahi artık onun etnik kökeni önemli değildir, İslam milletine dahildir. Millet, 1860'lardan itibaren kendisine sosyal açıdan yüklenen anlamdan da etkilenip Arapça kökenli anlamının dışına çıkıp Batı'daki “nation/ulus” teriminin karşılığı olarak kullanılmış, zamanla sosyolojik ve siyasal bir içerik kazanmıştır⁴⁸.

Osmanlı Devleti'nde Müslüman-Gayrimüslim ayrımından bahsederken tüm Gayrimüslimlerin bireysel bağlamda Osmanlı tebaası olduğu zikredilmişti. Bunun yanında Osmanlı'nın kendine has yönetim yapılanması sonucunda tüm Gayrimüslimler kolektif açıdan tabi oldukları milletin de doğal bir üyesi olarak kabul edildiler⁴⁹. Birey içine doğduğu millet yapılanmasının dahilinde, cemaatinin dini, mali ve kısmen idari otoritesine bağlı yaşar ve sadece dinden döndüğünde (ihtida ettiğinde) statüsü değişir. Esasen Osmanlı Devleti, zimmilerin din değiştirirken İslam'ı tercih etmedikleri takdirde bir dinden diğerine geçmelerini yani örneğin Yahudilikten Hristiyanlığa dönmelerini yasaklamadığı halde pek hoş karşılamaz ve uygulamada da bu duruma sık rastlanmaz. Fakat özellikle Hristiyanların kendi aralarında mezhep değiştirmeleri görülmemiş olaylardan değildi⁵⁰. Ortaylı'nın tabiriyle İmparatorluğun o en uzun yüzyılında bu durum değişti. 17-18. yüzyıllarda Katolik Cizvitler ve Lazaristler (Misyon Cemaati mensubu rahipler) mezhep propagandası yaparken, 19. yüzyılda Amerikalı Protestan misyonerlerin bilhassa Gregoryen Ermenileri hedef alıp Anadolu'ya adeta

⁴⁸ ORTAYLI, İlber, “Osmanlı İmparatorluğunda Millet Nizamı”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hamide Topcuoğlu Armağanı**, 1995, s. 86; BOZKURT, “İslam Hukukunda Zimmilerin...”, s. 9; ŞENTÜRK, Recep, “Millet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/millet#1>, E.T.: 10.10.2024; KENANOĞLU, Osmanlı Millet Sistemi, s. 31.

⁴⁹ SOYKAN, s. 73.

⁵⁰ ORTAYLI, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı”, s. 86.

akın etmeleri neticesinde huzursuzluk arttığından, padişahlar zaman zaman Hıristiyan mezhepleri arasındaki geçişleri yasakladı⁵¹.

Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim tebaasını görünürde etnik ama esasında dini cemaatler şeklinde ayırarak yönetmesi ve bu cemaatlere tabi zimmiler üzerinden yine cemaat liderlerine birtakım yetkiler tanıması literatürde farklı farklı değerlendirmelere ve tartışmalara neden olmakla birlikte çoğunluk bunu millet sistemi olarak ifade etmeyi tercih etmektedir⁵².

Konuyla bağlantılı olarak Osmanlı'da eskiden beri “Yahudi/Musevi milleti” ifadesinin kullanıldığına dair en önemli delillerden biri, 9 Şa'ban 1293 (H) / 30 Ağustos 1876 (M) tarihli, “resmî evrakta ya Musevî milleti ifadesine ya da eskiden olduğu gibi sadece gayrimüslim tabirine dönülmesine dair” Hahambaşı Vekâleti'nin talebidir. Söz konusu talep ve cevabın özeti şu şekildedir:

“Resmî evrak ve matbuatta tebaanın sınıflarından bahsedildiğinde, öteden beri Müslüman ve gayrimüslim ifadeleri kullanılmakta; bu bağlamda gayrimüslim kavramı Yahudi milletini de kapsamaktadır. Ancak bir süredir yalnızca ‘Müslüman’ ve ‘Hıristiyan’ ifadeleriyle yetinilmekte ve bu terimlerin kapsayıcılığının yetersizliği nedeniyle adı geçen millet [Yahudi milleti], Osmanlı Devleti tebaası arasında anılmamaktadır. Bu sebeple, benzeri resmî evrak ve basılı yayınlarda eskiden olduğu gibi ya ‘Müslüman ve gayrimüslim’ tabirlerinin ya da açıkça ‘millet-i merkûme’ [adı geçen millet - yani Yahudiler] ifadesinin kullanılması, İstanbul Hahambaşılığı Vekâleti tarafından dilekçeyle talep edilmiştir. Bu dilekçeye uygun olarak, meselenin gereği uyarınca Şeyhülislamlık makamının ilgisine sunulması ve gerekli emir ve iradenin verilmesi, en yüce makamın [padişahın] takdirine bırakılmıştır⁵³”. Bu belge, daha önceki dönemlerde de millet teriminin söz konusu sistemle bağlantılı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Osmanlı yöneticilerince idare kolaylığı sağlama amacıyla geliştirilerek özgün bir kurum haline getirilen millet sisteminin kökeni, Fatih'e kadar uzanır. İstanbul'un fethinin ardından ilk olarak Rum Ortodoks kilisesine dini ve ahval-i

⁵¹ ORTAYLI, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı”, s. 87.

⁵² “Osmanlı Devleti'nin, klasik döneminde Gayrimüslim tebaasının yönetimine ilişkin kurduğu bu düzen, dini cemaatlere otonom (özerk, muhtar) bir yapı sağlamış mıdır? Bu bağlamda millet sistemi şeklinde ifade edilebilecek bir sistem mevcut mudur? Millet sistemi şeklinde ifade edilen bir kurumsallaşmanın varlığını kabul etmek, Gayrimüslim cemaatlerin, bu arada Rum-Ortodoks [veya Ermeni-Yahudi] cemaatinin otonom olduğunun kabulünü de gerektirir mi?” (Ayrıntılı tartışmalar için bkz: OSMANAĞAOĞLU, Cihan, **Fener Rum-Ortodoks Patrikhanesi**, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2009, s. 81-102).

⁵³ **İstanbul Kadı Sicilleri**, İstanbul Mahkemesi 334 Numaralı Sicil (H 1280-1329/ M 1863-1911)), Cilt: 99, s. 156, (Çevrimiçi) <https://kadısicilleri.org/?blm=ayrmetin&idno=36068>, E.T.: 15.08.2025.

şahsiyyeleri ile ilgili hukuki işlerinde özerklik verildi. Ardından yine Fatih, Rumların bizzat kendilerinin seçmesine izin verdiği Gennadios Skolarios'u, milletini yönetmesi için gerekli yetkileri kullanma imtiyazını da tanıyarak topraklarındaki tüm Ortodoksların patriği olarak atadı. İstanbul Patriğini ruhani reis olarak atarken aslında Bizans kaynaklı bir ananeyi takip ediyordu. Devamında Bulgar ve Sırp kiliselerinin “milli karakterini” yani bağımsızlığını kaldırıp İstanbul patriğine bağladı. Sonradan benzer imtiyazlar farklı yöntemlerle Ermeni ve Yahudi cemaatlerine de verildi. Bu üç ana gayrimüslim toplumunun başında bulunan İstanbul Rum ve Ermeni Patrikleri ve ileride tartışmalı yönleri izah edilecek olan İstanbul Yahudi Hahambaşılığına milletlerini yönetme masrafları için vergi toplama hakkı verilerek bir nevi iltizam sistemi de hayata geçirildi. Her milletin maliye, eğitim ve çok sınırlı bir alanda da olsa yargı örgütleri vardı ve Fatih’le başlayan süreçte sınırları inceliklerle çizilmiş dini cemaatlere mensup olan Gayrimüslimler devlet nazarında Osmanlı uyruğu olmalarına rağmen her iki grup da aynı statüde olduklarını hiç kabullenmediler⁵⁴.

Osmanlı yönetiminde patrikhaneler, cemaatlerinin en yüksek, adli, idari ve mali kurumlarıydı. Örneğin İstanbul’da bulunan Rum Patrikhanesi, Rumeli ve Anadolu’daki tüm Ortodoksların⁵⁵ yönetim merkeziydi ve bu yüzden kalabalık bir çalışan kadrosu istihdam ediyordu. Sivil çalışanların dışında yüksek rütbeli rahipler ve metropolitlerden oluşan, dünyevi ve uhrevi konuları karara bağlayan bir ruhani meclis, Sinod (konsil) bulunmaktaydı. Patrik ise evvelce zikredildiği gibi milletbaşydı. Bu yönüyle hem Osmanlı’nın bir memuru hem de Rum milletin en üst düzey temsilcisiydi. Rumların ödemekle mükellef olduğu vergilerden muaf olduğu gibi kiliselerle mahkemelerin harcamaları ve diğer dini giderler için onlardan ayrıca vergi toplamaktaydı⁵⁶. Osmanlı Devleti’nde ikinci büyük nüfusa sahip Ermeni milleti için de benzer düzenlemeler yapıldı. İstan-

⁵⁴ BOZKURT, “İslam Hukukunda Zimmilerin...”, s. 10.

⁵⁵ “Aslında Hristiyanlığın başlangıcında İstanbul patrikleri, Roma, Kudüs ve Antakya patrikleri gibi apostolik bir vekâlete sahip değildir. Çünkü şehir hiçbir zaman dinin ilk havarilerinden birinin makamı olmamıştı. Yani sözü geçen şehirlerdeki kiliseleri havarilerden St. Paul kurduğu halde, İstanbul için böyle bir apostolik vekâlet söz konusu değildi. İstanbul patriği tamamen imparatorun yarattığı bir ruhani reislikti. Zamanla patriklikler arasında öncelik çatışmasına girildi. Fakat özellikle İstanbul ve Roma’nın 9. yüzyıldaki birbirlerini karşılıklı olarak aforoz etmesi ve daha önce Antakya ve İskenderiye patriklerinin monofizitliğe eğilimi dolayısıyla İstanbul üstünlük kazanmış ve gerçek Hristiyanlığın merkezi olarak ekümenik kilise unvanını almıştır. Buna rağmen Osmanlı yönetimi İstanbul’daki patriğe Antakya ve İskenderiye karşısında üstünlük ve yönetim yetkisi vermedi. Mısır’daki Kopt kilisesi, Antakya kilisesi, Lübnan’da Melkitler ve nihayet Şark Katoliklerinden sayılan Maruniler, Süryani ve Keldani kilisesi ile Ermeni kilisesinin Fener’le hiçbir bağı olmadı.” (ORTAYLI, İlber, “Osmanlı İmparatorluğunda Millet”, **Tanzimat-tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 4, İstanbul, 1985, s. 998).

⁵⁶ ORTAYLI, “Osmanlı İmparatorluğunda Millet”, s. 998-999; AKKUŞ, Turgay, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Bursa Kent Tarihinde Gayrimüslimler**, Libra, İstanbul, 2010, s. 23.

bul'daki Ermeni patriği milletinin dini, hukuki ve eğitim kurumlarından sorumluydu. Fatih ilk olarak dönemin Bursa piskoposu Hovagim'i İstanbul patriği olarak atadı. Osmanlı yönetimi, daha sonraki yıllarda İstanbul patriğiyle birlikte ve ona denk olarak Kudüs Ermeni patriğini de kabul etti. Günümüzde İsrail ve Filistin'deki Gregoryen topluluğunun dini lideri halen Kudüs patriğidir⁵⁷.

Sistem içerisinde Gayrimüslimlere, bir yandan dini inançları, diğer yandan evlilik, boşanma, miras gibi kişisel durumlarını doğrudan etkileyen bazı özel hukuk konularında büyük ölçüde hoşgörü gösterilirken, diğer taraftan Müslümanlardan ayrışmaları sağlanarak toplumsal dini hassasiyetler de korunuyordu. Bu şekilde, millet sistemi aracılığıyla Osmanlı toplumunda Gayrimüslimler ve Müslümanlar, aynı devletin egemenliği altında, bazı alanlarda farklı hukuki düzenlemelere tabi olarak bir arada yaşamışlardır. Bu düzenin temelinde yalnızca hukuki ve dini gereklilikler değil, aynı zamanda toplumu oluşturan farklı grupların tasnif edilmesi suretiyle onların hak ve özgürlüklerinin belirlenmesi ve sınırlarının çizilmesinin pratik faydası da bulunmaktadır⁵⁸.

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde Gayrimüslimlerle ilgili arşiv belgelerinde Rum milleti, Ermeni milleti, Yahudi milleti olarak sınıflandırıldıklarını görüyoruz. Rumlar, Bulgarlar, -Sırp ve Hırvatlar gibi- çeşitli Slav gruplar, Romanlar, bazı Arap ve Arnavutlar, eğer Ortodoks iseler Rum milletinin üyesi sayılırken, Ermeniler ilk dönemde Ermeni milleti adı altında Gregoryen kilisesi etrafında örgütlenmişken özellikle son yüzyılda Gregoryen, Katolik ya da Protestan oluşlarına göre farklı milletlere bölündüler⁵⁹. Yahudi milleti ise Karaim mezhebi mensuplarıyla hem bir arada hem değildi. Çeşitli ferman ve işlemlerde⁶⁰ Yahudi milleti hahambaşından ve Karaim milletbaşından bahsedilir ve Or-

⁵⁷ “Ermeniler yekvücut olarak bir kilisenin cemaati değildi. Monofizit öğretiyeye bağlı ve doğunun en eski milli kilisesi olan Ermeni Gregoryenlerin yanında Ermeni Katolik kilisesi de vardı. Bu kilise Şark Katolikleri dediğimiz, Roma'ya akide bakımından bağlı fakat gerek dili gerek ibadet biçimi ve gerekse patriklerinin kendileri tarafından seçimi dolayısıyla özerkliği olan bir kilisedi. Maruniler, Süryaniler gibi Ermeni Katolikleri de Roma'dan yarı bağımsızdı. 19. yüzyılda bir müddet için var olan ve halen kalıntısı devam eden Bulgar Katolik kilisesi de bu gruptandı. Ermenilerin bir grubu 19. yüzyılda özellikle Amerikan propagandası ve İngiliz himayesi sayesinde Protestan mezhebine geçti ve doğu vilayetlerinde bu nedenle Ermeni Protestan kilisesi de ayrı bir örgüt ve millet grubu oldu. Nihayet özellikle Suriye-Filistin'deki Rus misyonerleri etkisiyle bir Rus Ortodoks grubu olduğunu da belirtmek gerekir. Fakat merkezi İstanbul'da olan ve en kalabalık iki grup olan Ermeni Gregoryenler ve Osmanlı idaresi açısından Ermeni Katoliklerdi.” (ORTAYLI, “Osmanlı İmparatorluğunda Millet”, s. 999).

⁵⁸ BOZKURT, “İslam Hukukunda Zimmilerin...”, s. 10.

⁵⁹ “Bir süre kadim Süryani Cemaati de Ermeni Cemaati ile birlikteydi ve Ermeni milletine dahil kabul edildi. Çünkü ikisi de Kadıköy Konsülü karşıtı olan monofizist mezhep içindeydiler.” (ORTAYLI, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı”, s. 89).

⁶⁰ Burada zikredilen işlemler arasında, İstanbul Kadı Sicilleri'nde yer alan bir kayıt özellikle dikkat çekicidir. Söz konusu belge, devletin Karaim cemaatine ait hukukî meseleleri uzun süredir diğer Yahudi cema-

taılı'ya göre bu iki cemaat daha çok idari ve mali meseleler açısından ayrı kabul edilmiş olmalıdır⁶¹. Görüldüğü üzere millet terimi 19. yüzyıla kadar bir ırkı işaret etmek için kullanılmamıştır; sistem ırk ve dil birliğine göre değil, din ve mezhep esasına dayanır.

Özellikle devletin klasik döneminde egemen ve yönetici sınıf olan Türklerle birlikte Araplar, Boşnaklar ve Arnavutlar gibi Müslümanlar da kendilerini asli tebaa olarak görürlerdi. Devletin güçlü zamanlarında iyi işleyen millet sistemi, devlet zayıfladıkça yıkılmayı hızlandıran en önemli nedenlerden biri oldu⁶². Başta Balkanlarda yaşayanlar olmak üzere Gayrimüslimler, Fransız İhtilali'nin de etkisiyle 19. yüzyılda peyderpey ulus bilincine ulaştılar. Yüzyıllarca dil, kültür ve geleneklerini yitirmeden Müslümanlarla birlikte yaşayan Gayrimüslimler, ulusçuluk akımıyla birlikte -ve beklendiği üzere- ulusal devlet isteklerini gündeme getirdi. 1829'da Yunanistan'ın bağımsızlığını ilan etmesinin ardından Balkanlar'ın tüm ulusları hızla ayrılma sürecine girdi. Buna karşılık Yahudi cemaati, geleneksel tutumu gereği Batı'ya karşıydı, Batı tipi ulusçuluğu kökeni itibarıyla bir Hristiyan ideolojisi olarak görüyor, ona tabi olmak istemiyordu; böylece diğerleri uzaklaşırken Yahudiler yavaş yavaş Osmanlı idaresi ve bürokrasisi üzerindeki etkilerini artırdı ve devlete sadık kalmayı tercih etti⁶³.

Böylece, Osmanlı Devleti'nde millet terimi artık anlam değiştirerek bugün kullanılan anlamına yaklaştı. Balkan milletlerinden epey sonra 20. yüzyılın başlarında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin etkisiyle Türkler de uluslaşma sürecine girdi.

atlerinden ayrı olarak değerlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Özetle: “Divan-ı Hümayun Kalemi'nden iletilmiş olan yüce ferman örneklerinin içeriği ve yapılan incelemeler doğrultusunda, Osmanlı topraklarında mukim Karaim topluluğunun dini ayinlerinin diğer Yahudi cemaatlerinden farklı olduğu; bayram kutlamaları ve nikâh usullerinin diğer Yahudi cemaatlerine benzemediği; nüfus defterlerinde de ayrı kaydedildikleri; bu durumda Karaim cemaat başkanının müstakil olarak mühür kullanmasının Yahudi cemaatinin inanç ve uygulamalarına topluluk olarak herhangi bir zarar veya sakınca doğurmayacağına anlaşıldığı ifade edilmiştir. Bu nedenle, daha önce Karaim cemaatine mensup bireylerin taşraya seyahatlerinde kullanılmak üzere cemaat başkanlığı adına mühür kullanımına izin verilmiş olduğu anlaşılmıştır. Buna ek olarak, söz konusu mührün yalnızca yolculuk vesikalarında değil, aynı zamanda Karaim cemaatiyle ilgili diğer uygulamalarda -özellikle nikâh akdi ve feshine ilişkin dini hukuklarıyla ilgili işlemler gibi mezhepsel konularda da- kullanılması ve bu işlemlerin ilgili kurumlarca kabul ve tasdik edilmesi doğal ve yerinde bulunmuştur. Bu uygulamanın, cemaatin iç işleyişi ve düzeni açısından da gerekli olduğu belirtilerek, ilgili nezarete bildirimde bulunulmuş; sadrazamlık tarafından da bu husus, Sicil-i Nüfus idaresinin bilgisine sunularak, gerekli kurumlara tebliğ ve bildirim yapılması tarafımızdan arz edilmiştir.” (**İstanbul Kadı Sicilleri**, İstanbul Mahkemesi 334 Numaralı Sicil, Cilt: 99, s. 335, (Çevrimiçi) <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=36289&MetinTmz=Musevi%20kara>, E.T.: 15.08.2025).

⁶¹ BOA, Yahudi ve Karaim Defterleri, Cilt 18, s. 38-42'den aktaran, ORTAYLI, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı”, s. 89.

⁶² BOZKURT, “İslam Hukukunda Zimmilerin...”, s. 10; ERYILMAZ, s. 18.

⁶³ ORTAYLI, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı”, s. 87.

A. Osmanlı Devleti'nin Kamusal Düzenlemeleri Karşısında Yahudi Milleti

13. yüzyılın sonlarında Anadolu'nun batısında, Bizans İmparatorluğu sınırında ortaya çıkan Osmanlı Beyliği, coğrafyası nedeniyle çeşitli dinsel ve etnik gruplara aşına olan siyasi bir örgüttü⁶⁴. Ayrıca devletin kurucularından olan Osman Bey'in de bölgedeki Gayrimüslimlerle iyi ilişkiler kurduğu biliniyor. Bu, Osmanlı'nın erken dönemlerinden itibaren Gayrimüslimlerle ilgilendiği anlamına da gelir. Balkanlarda, fetihlerin ardından genişleyen topraklarda yaşayan eski Gayrimüslim komşular artık devletin Gayrimüslim tebaası haline geldi. Yeni fethedilen topraklarda, Gayrimüslim nüfus Müslüman yöneticilerin otoritesine tabiydi. Ancak bir İslam devletinin tebaası olmak, fethedilen topraklarda ki Gayrimüslim halkın dini inançlarını sürdürmesini engellemedi⁶⁵.

Çalışmanın önceki kısımlarında İslam'ın Gayrimüslimlere muamelesinin zimmet düzenlemesine dayandığından bahsedilmişti. Bu hükümler, İslam hukukuyla idare edilen Osmanlı İmparatorluğu tarafından genel kurallara da riayet edilerek uygulanmaya devam ediyordu. Osmanlıların Yahudi tebaasına yaklaşımı tarihçiler tarafından çoğunlukla hoşgörüyle ilişkilendirildi. Ancak bu bahsettikleri hoşgörü, padişahın keyfi bir uygulaması değildi, zimmet sözleşmesiyle Gayrimüslimlere verilen hakların bir sonucuydu. Osmanlı idarecileri ister Hristiyan ister Yahudi olsun, tüm ehl-i kitaba Kuran başta olmak üzere İslam hukuku kaynaklarının emrettiği şekilde davranmakla yükümlüydü.

Yahudilik ve İslam dininin ilişki ve etkileşimini inceleyen birçok tarihçi Yahudilerin İslam ve özellikle Osmanlı egemenliği altında yaşadıkları kuşaklar boyunca, devleti nasıl algıladıkları meselesini de ele almıştır. Araştırmacıların ortak düşüncesi, Yahudilerin kendilerine düşman olduğu defalarca kanıtlanmış bir Hristiyan dünyasına⁶⁶ nazaran Osmanlı'yı güvenli sığınak, yöneticilerini de adil hükümdarlar olarak görmeleridir; dolayısıyla Yahudiler seyahatnamelerin, monografi ve arşiv belgelerinin de aktardığı gibi devlete karşı samimi bir sada-

⁶⁴ EMECEN, Feridun, "Osmanlı Toplumunda Birlikte Yaşama Mutabakatı", içinde, **Çeşitli Yönlerden Türk Ermeni İlişkileri**, Ed. Şafak URAL/Kâzım YETİŞ/Feridun EMECEN, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 25.

⁶⁵ ERYILMAZ, s. 24.

⁶⁶ "Hristiyanların İsa Peygamberin katili olarak Yahudileri görmeleri, iki millet arasında Orta Çağ boyunca devam eden mücadelenin temel sebebidir. Söz konusu düşmanlık takip eden çağlarda siyasi ve ekonomik nedenli bir düşmanlığa evrildi. Bu düşmanlığın neticesinde bahsedildiği şekilde Yahudiler kitleler halinde Osmanlı topraklarına göçtüler. Fakat malum olduğu üzere Osmanlı Devleti'nde de Hristiyanlar yaşamaktaydı ve Yahudilere karşı yapılan saldırılar burada da devam etti ve bu durumun hemen tamamı aslında birbirleriyle yarışan Gayrimüslim topluluklar arasındaki rekabetten kaynaklanmıştır. Bu saldırılara rağmen İstanbul, Selanik ve İzmir başta olmak üzere Osmanlı şehirleri Yahudiler için önemli bir sığınak olmuştur." (ÇETİN, s. 227).

kat gösteriyorlardı⁶⁷. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkıldığı tarihe kadar Yahudilerin tümünü içine alan genel bir perspektiften bakılırsa söz konusu iddia gerçeğe uygun olabilir. Ancak bu dönemsel veya coğrafi olarak devletin her yerinde ve/veya tüm bölgelerinde idarenin ve Yahudi cemaatlerine yönelik düzenlemelerin yeknesak ve birbirinin aynısı olduğu sonucunu doğurmaz. Yahudiler muhtelif dönemlerde zorunlu iskana tabi tutuldular, bazı gruplar bir bölgeden başkasına sürgün edildi veya zorunluluklar nedeniyle çeşitli fermanlarla, doğrudan İslam hukuku kaynaklı hakları kısıtlandı veya kimi zaman askıya alındı.

B. Hahambaşılık ve Cemaat Mahkemelerinin Devlet Sistemi İçerisinde Örgütlenmesi

İstanbul'un 1453'te Osmanlılar tarafından fethi, yalnızca Osmanlı tarihinde değil, Osmanlı Yahudilerinin tarihinde de bir dönüm noktasıdır. Şehrin ele geçirilmesinden sonraki ilk yıllarda Osmanlılar, nüfusu artırmak ve İstanbul'u eskisi gibi büyük bir başkent yapmak için bir kısım tebaasını zorunlu iskân yoluyla İstanbul'a göç ettirdi. Şehrin yeniden şenlenmesine ve bu iddialı yolda ilerlemesine yardımcı olmak için getirilen gruplar arasında, Osmanlı yönetimi altındaki Balkan kasabalarında yaşayan Yahudilerin büyük kısmı ve Anadolu'dan - Ermenilerle birlikte- gelenler de vardı. Edirne Yahudilerinin çoğunluğu da dahil olmak üzere kırktan fazla kasabadan Yahudiler yeni başkente gönderildi. 1492 öncesi İstanbul'da yaşayan Yahudilerin listesini, geldikleri çeşitli kasaba ve vilayetlerin tahrir defterlerindeki kayıtlarla karşılaştırıldığında, Balkanların birçok bölgesinde İstanbul'un fethinden iki veya üç yıl sonra neredeyse hiçbir Yahudi'nin kalmadığı görülmektedir⁶⁸.

Osmanlı Devleti'nde Yahudi halkını oluşturan topluluk, farklı dönemlerde taife, cemaat olarak adlandırılan fakat sonraları yaygın bir şekilde millet diye tabir edilen muhtelif sayıda ve dine dayalı topluluk örgütlenmelerinden biriydi⁶⁹. Yahudi milletin örgütlenmesinde İstanbul'daki hahambaşılık kurumu diğer milletlerin sahip olduğu merkeziyetçi konumdan çok daha farklı bir niteliği haizdi. Yahudilikte ruhban sınıfının ve Vatikan örneğinde olduğu gibi kilise benzeri devletleşmiş bir kurumun olmaması bunun temel nedenidir. Bununla

⁶⁷ ROZEN, s. 37.

⁶⁸ EPSTEIN, Mark Alan, "The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", içinde, **Christians and Jews in the Ottoman Empire**, Ed. Benjamin BRAUDE/Bernard LEWIS, Volume: 1, Lynne Rienner, New York, 1982, s. 103.

⁶⁹ Shaw, s. 68.

birlikte İstanbul'daki hahambaşı, devletin nezdinde milletbaşı olarak tanınmaktaydı. Fakat Yahudilerin kendilerine has sosyal yapısının bilinmesine rağmen Osmanlı Yahudi cemaatinin örgütlenme tarihi ile ilgili çalışmalar birtakım sorunlar içermektedir. Araştırmacıların bir kısmı, Yahudi nüfusunu kapsayan hahambaşılık kurumunun Fatih zamanına dek uzandığını iddia eder⁷⁰: Fatih, 1453'te İstanbul'u fethettiğinde, kentin hahambaşı olarak Romanyot kökenli Haham Moses Kapsali'yi tanımış, böylelikle imparatorluğun tüm bölgelerinde yerleşik Yahudileri üzerinde otorite sahibi olan Osmanlı hahambaşılık makamı oluşturulmuştu. Bu yoruma göre ülkedeki tüm Yahudilerin bağlı olduğu iddia edilen hahambaşılık, yine Fatih tarafından kurulmuştu. Fakat fetih döneminde, iddia edildiği gibi Osmanlı'da tüm Yahudileri şemsiyesi altında toplayacak bir ruhani reisliğin yani merkezi hahambaşılık kurumunun kurulduğuna dair günümüze ulaşan herhangi bir belge bulunmaz. Bunun böyle olduğunu iddia edenler ise Fatih'in hahambaşılık için verdiği ahidnamenin, çıkan bir yangında yok olduğunu söyler, halbuki Osmanlı bürokrasisinin bu tür önemli bir belgeyi tek kopya halinde saklamış olması ve yanan ahidname ile kurulduğu söylenen hahambaşılıkta dahi başka bir kopyasının bulunmaması mümkün görünmemektedir⁷¹.

Konu ile ilgili günümüze ulaşan Rabbi fetvalarıyla da desteklenen Osmanlı Devleti kayıtları hayli farklı bir durumdan bahseder. Belgeler, İmparatorluktaki Yahudi topluluklarının “kehillot” (tekili kehilla) veya “kahal” adı verilen ve teokratik temelde örgütlenen çeşitli yerel dini cemaatler halinde, her kahal üyesinin kendi mahallesinde yaşadığını; kendi havraları etrafında yerleştiklerini ve kendi haham ya da rabbilerine bağlı olduklarını sık sık zikretmektedir. Her Yahudi kahalı, gayet normal olarak, göçle geldiği ve köklerinin bulunduğu yerin adını alırdı. Örneğin Edirne kahalları, Katalan, Portekiz, Almanya, İspanya, Apulya (Puglia), Toledo, Aragon, Sicilya, İtalya, Buda; Selanik'tekiler İspanya, Sicilya, Mağrip, Lizbon, Otranto, Katalan, Aragon, Apulya, Provence, Kastilya, Evora, Almanya, Calabria, Zaragoza, Korfu; İstanbul'dakiler arasında ise tüm bunların yanı sıra pek çok Balkan şehri ve Anadolu adlarını taşıyanlar da bulunmaktaydı. Görüldüğü üzere diğer milletlerden farklı olarak Afrika, Orta Do-

⁷⁰ Aksi görüş için bakınız: “Kapsali'nin yalnızca İstanbul'un mu yoksa tüm Osmanlı İmparatorluğu'nun hahambaşı mı olduğu sorunu da tartışma konusu olmuştur. Genel olarak, kendisi ve hemen ardından gelen halefi döneminde bilinen baş hahamlık makamının, 16. yüzyılın başlarından itibaren ortadan kalktığı düşünüldür. Ancak, Osmanlı topraklarındaki Yahudilerin neredeyse tamamının 1453'ten sonra İstanbul'a yerleştiğine dair kanıtlar ışığında ve Osmanlı'nın yeni başkentte imparatorluk için bir çekirdek oluşturma çabası akılda tutulduğunda, Yahudi cemaatindeki hiçbir figür, Fatih dönemindeki İstanbul hahamlarıyla etki veya güç açısından kıyaslanamazdı.” (EPSTEIN, “The Leadership...”, s. 104).

⁷¹ LEWIS, s. 146; SHMUELEVITZ, s. 22.

ğu, İspanya, Kuzey ve Doğu Avrupa kökenli, çok çeşitli inanç pratiklerine sahip, farklı mezheplerden Yahudileri, bahsedilen dönemde bir hahambaşılık çatısı altında toplamak pek kolay değildi. Örneğin 16. yüzyılın başında Selanik hahamlığı kahalların kesin bağımsızlığını öngören bir ferman yayımladı. Fermanında, “*Her bir kahalın üyeleri, diğer kahalların üye sayısı daha fazla olsa bile başka herhangi bir kahala tabi değildir, çünkü her kahal başlı başına bir kasa-ba gibidir*” diyerek kendi şehrinin kahallarının dahi başka şehirlerin egemenliğini kabul etmeyeceğini deklare ederken belki de aksi yöndeki iddialara cevap veriyordu⁷². Ayrıca bu durum Osmanlı şehir örgütlenmesinin genel örüntüsüne de uygundu. Netice olarak 15 ve 16. yüzyıllardan itibaren Osmanlı İmparatorluğu’nda hahambaşılık gibi bir makamın, yani bütün Osmanlı topraklarında kaza yetkisine sahip bir hahambaşının var olduğu yolunda hiçbir gerçek kanıt bulunmaz. Elde olan belgeler, Fatih’in fetih öncesi Bizans’ta hahamlık yapan Moşe Kapsali’nin hahamlığını tanıdığını da irdir ki Kapsali de tanındıktan sonra sadece İstanbul Yahudileri üzerinde söz sahibi olmuştur yani makamın, karşı görüş sahibi araştırmacıların işaret ettiği gibi bütünlüklü, tüm devleti kapsayan bir hahambaşılık değil, fetih öncesi adeta bir şehir devletine dönüşmüş Bizans’ın ve fetihten sonra İstanbul’un hahambaşılığı olduğu barizdir⁷³. Haham Kapsali’nin vefatının ardından yerine yine bir Romanyot olan Haham Eliyahi Mizrahi geçti ve onun da kaza yetkisi İstanbul ile sınırlıydı ve Osmanlı Devleti’nde ancak 1835’te II. Mahmut’un beratıyla resmen bir hahambaşı atamasının ardından hahambaşılık makamı ihdas edilebildi.

15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı Yahudi toplumunda iki tür liderlik vardı: İlk cemaatlerin hahamları tarafından yürütülen geleneksel liderlik; ikincisi ise daha ziyade siyasette ve ekonomik işlerde etkili olan, dini işlerle iştigal etmeyen - günümüzde seküler olarak adlandırabileceğimiz- Yahudiler tarafından gerçekleştirilen liderlik. İlk grup ikiye ayrılabilir: İstanbul’daki hahambaşının liderliği ve diğer topluluklardaki yerel hahamların liderliği; ikinci grup ise önde gelen hekimlerin, tacirlerin yani Yahudi eşrafının liderliğidir. Dini azınlıklar için toplumsal bağımsızlık fikri Osmanlılarla veya hatta İslam ile ortaya çıkmamıştır. Öte yandan hem akademik literatürde hem de popüler söylemde “millet sistemi” şeklinde tanımlanan ve bu çalışmanın ana eksenlerinden birini oluşturan yapı, mezhepsel temelde örgütlenmiş yönetim mekanizmalarının en gelişmiş ve sistematik örneklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Böyle bir sistem Yahudiler için de yeni değildi; daha önce Hristiyan Avrupa’da ve İslam dünyasında da iç

⁷² SHMUELEVITZ, s. 23, dn: 44.

⁷³ LEWIS, s. 147; KENANOĞLU, s. 61.

işlerini kontrol etmişlerdi zira hayli geriye gidildiğinde hahamların otoriteye sahip olması için toplumsal rızadan türetilen teorik temellerin Talmud'da da bulunduğu iddia edilmektedir⁷⁴.

Netice olarak Yahudiler, diğer milletler gibi hiyerarşik düzende millet sistemi içerisinde sıkı bir şekilde organize olmasalar da yaşadıkları her şehirde ayrı özerk birimler olarak adlandırılabilirler yerel ve dini bir temelde özerkliklerini ve ayrı ayrı liderliklerini sürdürmeleri engellenmedi. Her bağımsız birimin birbirleriyle iletişimi sürdürmeleri ve gerektiğinde yardımlaşmaları, diğer bölgelerden ünlü ve işinin ehli hahamlardan fetva istemeleri de serbestti. Böylece yerel Yahudi cemaatleri devlet için herhangi bir sorun yaratmadığı gibi bu birimler devlet örgütüne kolayca uyum sağladı ve belli alanlardaki özerk sistemleri, izin verildiği ölçüde işlevlerini yerine getirdi. Kasabalardaki Yahudilerin bağımsız cemaatlere bölünmüş olarak kalıp kalmamaları veya yetkililer önündeki kasabadaki diğer cemaatleri temsil etmek için ortak bir lider seçip seçmemeleri kendi inisiyatiflerindeydi, bu devleti hiç ilgilendirmeydi. Devlet görevlileri kahalda sorun çıktığında her zaman hahamları muhatap aldı, hahamlar ortaya çıkan sorunları çözdü ve bu da devlet için yeterliydi⁷⁵.

Kapsali'nin hahamlık döneminde, başında bir haham bulunan bağımsız bir yönetime sahip olma ayrıcalığı karşılığında Yahudi milletine yönelik hahamlara özel bir vergi konuldu. Vergi, "rav"⁷⁶ akçesi", "*cizye-i rav*" veya "hahamlık akçesi" olarak kayıtlarda geçiyordu ve Kapsali'nin bizzat kendisi cemaatinden vergiyi toplayıp devlete ödemekten sorumluydu⁷⁷. Kapsali'nin İstanbul'da yargı yetkisine hangi toplulukların girdiği konusu hakkında bazı çelişkiler de görülmektedir. Zira İstanbul'da, Karaim cemaatine, Osmanlı yetkilileri tarafından mali ve kazai bağımsızlık verilmiştir. Kapsali'nin topladığı rav akçesinin kaydedildiği defterde, Karaimlerin kethüdası (kahyası) tarafından yapılan ödeme için de ayrı bir kayıt vardır. 1453'ten önce, Edirne'de Karaim cemaatinin öne çıkması ve İstanbul'a göç ettirildikten sonra kendilerine ait bir mahalleye yerleşmeleri, bu bağımsızlığın Edirne'de sahip olunan ayrıcalıklardan devralınmış olduğunu düşündürmekle birlikte Karaimler İstanbul'da Yahudi nüfusunun küçük bir bölümünü oluşturuyordu ve Romanyot Kapsali'nin gücü ve etkisi, başka bir sebep olmasa bile, Karaimlerin gücü ve etkisinden çok daha ağır bas-

⁷⁴ EPSTEIN, "The Leadership...", s. 101.

⁷⁵ SHMUELEVITZ, s. 26.

⁷⁶ Rav veya rab, İbranice'de Tevrat öğreten veya Yahudi bir manevi rehber veya hahamlar için kullanılır.

⁷⁷ LEWIS, s. 148; EPSTEIN, "The Leadership...", s. 103.

miş olmalıdır⁷⁸. Fethin hemen ardından hahambaşılık görevine getirilen Kapsali, yaklaşık 40 yıl, yani Fatih'in ardından oğlu II. Beyazıt döneminde de görevini sürdürdü. Ancak görevinin sonlarına doğru Osmanlı Yahudi cemaatinin tüm yapısı değişti ve bununla birlikte hahambaşılık da değişti.

1492'deki Reconquista, Yahudi tarihinde bir dönüm noktası kabul edilir ve Osmanlı İmparatorluğu üzerinde de derin bir etkisi olmuştur. İstanbul'un fethinden bu yana geçen kırk yılda Yahudiler, özellikle ticarete ve şehrin gelişiminde önemli bir rol oynadılar. İstanbul Yahudileri o kadar yararlıydı ki, İspanya'dan bu tarafa yoğun Yahudi göçü önemli bir lütuf gibi görülmüş olmalı. Ancak göç, Yahudi cemaatinde pek de öngörülemeyen bir soruna da yol açtı; gruplar arasında çekişmeler başladı⁷⁹. Çünkü Sefarad göçü çok yoğun ve Osmanlı'nın yerleşik Yahudi cemaatlerinin nüfusundan çok daha fazlaydı. Zaman içinde Sefaradlar, Romanyotlar üzerinde baskı kurdu ve çoğunu asimile etti.

Göreve geldiğinde Mizrahi, Kapsali'nin hizmet verdiği şartlara benzer şartlar altında atanmış gibi görünse de artık hahambaşının gerçek işlevi değişmişti. Mizrahi, seçilmesinden birkaç ay sonra topluluğun mali işlemlerinde artık aktif bir rol oynamayacağı ve vergilendirmeye ilgili görevleri yerine getirmeyeceğini ilan etti ve böylece Yahudi milletini bundan sonra, biri dini diğeri ladini olan iki ayrı güç odağı temsil etmeye başladı. Cemaatin manevi-dini liderliği haham Mizrahi'deyken, mali ve idari liderlik, Sefarad cemaatinin bir üyesine devredildi⁸⁰. Bu değişim sadece hahambaşılığın toplamakla görevli olduğu rav akçesiyle ilgili değil, diğer bütün vergiler, harçlar ve mali işlemlerin de dini otoritenin yetki alanından çıkarılıp, ladini bir kurula devredilmesiyle ilgiliydi⁸¹. Böylece

⁷⁸ EPSTEIN, "The Leadership...", s.104.

⁷⁹ "1560'larda Haham Samuel de Medina, "Bugün Selanik'te görüldüğü gibi," diye yorumluyordu durumu, "Calabria, Provincia, Sicilya ve Apulia kutsal cemaatlerinin tümü Sefarad yöntemlerini benimsemiştir ve yöntemlerini değiştirmeyen tek kutsal cemaat Eşkenaz [Alman] olmuştur." Böylelikle, Patrik önderliğinde cemaat idaresi modelindeki Ortodoks Kilisesi'nin yapısının onlar arasında başarısızlığa mahkûm olmasının tek nedeni benzer bir Yahudi hiyerarşisinin olmayışı değildi. Selanik'in büyük ölçüde Sefarad Yahudileri, bir Romanyot hahambaşının kılavuzluğunu kabul etmeyi bir an bile düşünmemişlerdi." (MAZOWER, Mark, **Selanik - Hayaletler Şehri**, Çev. Gül ÇAĞALI-GÜVEN, Alfa, İstanbul, 2013, s. 87).

⁸⁰ EPSTEIN, "The Leadership...", s. 62.

⁸¹ Benbassa'ya göre, "Benimsenen oluşumun ilham kaynağı, İspanya'daki "aljama"ların statüsünü belirlemek için Valladolid Din İşleri Kurulu tarafından 1432 yılında Kastilya'da tanımlanan Yahudiler Yönetmeliğidir. İthal edilen bu model yeni şartlara uyarlanır. Her biri bir mini-toplum ve en önemlisi mali bir birim olarak görülen topluluğun yönetilmesi gerektiğine göre, her birinin idari kadroları vardır. Bu noktada da hem işlerinde sağlıklı bir işleyişin sağlanması için, hem de topluluğun Osmanlı yetkililerine karşı vergi toplamak gibi bir görevi de olduğundan otorite gereklidir. Vergiler ya söz konusu otorite tarafından ya da şehrin Yahudi grupları tarafından ayrı ayrı tahsil edilirdi. İkinci seçenek söz konusu olduğunda, topluluk yetkilisi bölge cemaatine karşı da sorumlu olurdu. Vergi mükellefleri meclisi çoğunluk oyu ile karar alır ve yetkilerini bir yürütme kuruluna (maamad) aktarırdı." (Ayrıntılı bilgi için bkz: BENBASSA, Est-

kethüda artık merkezi hükümetle Yahudi cemaatleri arasında birincil temas noktası haline geldi. Ayrıca bir resmi hahambaşından yoksun hahamlar, Yahudiler arasında en imtiyazlı sınıftı. Öyle ki hem cemaat hem de devlet vergilerinden muaf sayılmışlardı. Kuşkusuz kadıların temsil ettiği şer'iyye mahkemeleri sistemine dahildiler. Hahamlar cemaat ya da devlet vergilerinden muaf, imtiyazlı bir yönetici sınıf oluşturuyorlardı. Kadı mahkemeleri, öncelikle Gayrimüslimlerden farklı bir şekilde muamele gören Müslümanlar için tasarlanmış olsa da Yahudilerin hukuki uyuşmazlıklarını da görmekle yükümlüydü ve inançlarına saygılıydı. Hiçbir Yahudi'yi Şabat günü mahkemeye gelmeye zorlamıyor ve Yahudi tanıkların yemin etmeleri gerektiğinde onları hahama gönderiyor⁸² veya Tevrat üzerine yemin ettiriyordu⁸³. Müslümanlar ve/veya Hristiyanlarla yaşananlar dışında, Yahudiler kendi aralarındaki -özellikle aile hukuku, miras gibi konularda- uyuşmazlıklarını çözmek için hahamlık (cemaat) mahkemelerine gidebilirlerdi. Uyuşmazlığın taraflarından herhangi birinin şer'iyye mahkemesini talep etmesi durumunda⁸⁴ zorunlu yargı mercii de şer'iyye mahkemesi oluyordu. Görüldüğü üzere İslam-Osmanlı hukuku bu konuda belirli şartlarda Gayrimüslimlere bir seçme hakkı tanımıştır⁸⁵.

Hahambaşı Mizrahi'nin 1526 yılında vefat ettiği bilinmektedir. 16. yüzyılda artık hahambaşılık kurumu, Yahudi cemaatinin artan nüfusu ve farklı cemaatlerin kendi hahamlarıyla idare olmak istemesi nedeniyle hayli karmaşık bir döneme girmiştir. Bu nedenle, Mizrahi'den sonraki bazı hahamlar, Karaim ce-

her/RODRIGUE, Aron, **Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi**, Çev. Ayşe ATASOY, İletişim, İstanbul, 2014, s. 106 vd.).

⁸² HACKER, Joseph R., "Jewish Autonomy in the Ottoman Empire - Its Scope and Limits: Jewish Courts from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries", içinde, **The Jews of the Ottoman Empire**, Ed. Avigdor LEVİ, Darwin Press, Princeton, 1994, s. 150-152; MAZOWER, s. 90.

⁸³ MASTERS, Bruce, **Christians and Jews in the Ottoman Arab World**, Cambridge Press, Cambridge, 2001, s. 32.

⁸⁴ 23 Kasım 1747'de Vidin şer'iyye mahkemesinde görülmeye başlanan bir dava buna iyi bir örnek teşkil eder: Çoban Bey Mahallesi'nden ölen Yahudi Yovan'ın iki küçük oğluna, mahkeme kararıyla amcaları Salamon vasi olarak atanır. Yovan'ın eşi Sol ve vasi Salamon, mahkemeye başvurarak Yovan'ın terekisinin paylaşımını talep ederler. Tereke paylaşıldıktan sonra, vasi Salamon tekrar mahkemeye başvurarak Sol'un, kardeşinin evini, dükkanını ve caryesini miras paylaşımına dahil etmediğini iddia ederek şikayetçi olur. Mahkeme, Sol'u sorgular. Sol, adı geçen malların babasından kendisine miras kaldığını savunur ve bu iddiasını ispatlamak için iki Müslüman ve iki Yahudi şahit gösterir. Şahitlerin ifadeleri sonucunda, bahsi geçen malların Sol'a babasından miras kaldığı ispatlanır ve vasi Salamon'un davası reddedilir. Bu vaka, bir kadının, kocasının vefatını takiben miras yoluyla edindiği mallar üzerinde tam ve bağımsız tasarruf yetkisine sahip olduğunu ortaya koyduğu gibi, tarafların Yahudi olması ve meselenin ahvâl-i şahsiyyeye ilişkin bir miras ihtilafı niteliği taşımasına rağmen, tarafların arzu ettiklerinde şer'iyye mahkemesine başvurabildiklerini de göstermektedir. (Vidin Şer'iyye Sicilleri, 81, 80/1'den naklen: KOÇAK, Zülfiye, "Osmanlı Toplumunda Zimmi Kadınların Kadı Mahkemelerini Kullanma Pratiği: Vidin Örneği (1700-1750)", **Balkan Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 1, 2018, s. 187).

⁸⁵ LEWIS, Bernard, **The Jews of Islam**, (with a new foreword), Princeton, 2014, s. 49-50.

maati örneğine benzer biçimde “cemaat hahamı” sıfatıyla görev yapmış ve taleplerini doğrudan padişaha iletmışlerdir. Bu duruma ilişkin dikkat çekici örneklerden biri, İstanbul Yahudi cemaatinin sunduğu bir arzuhal üzerine Haziran 1667’de IV. Mehmed tarafından Sadrazam Yusuf Paşa ile İstanbul Kadısı’na hitaben gönderilen fermanıdır. Söz konusu fermanı, İstanbul’daki Yahudi cemaatinin hahamlık ve cemaat başkanlığına ilişkin meseleler ele alınmaktadır. İstanbul’da yaşayan Yahudi cemaati büyük bir yangın (harik-i kebir/1660 Büyük İstanbul Yangını) geçirmiş, bu felaket sonucunda cemaatler dağılmış ve mevcut hahamlar ile cemaat başkanları görevlerini yerine getiremez hâle gelmiştir. Yahudilerin ortak isteği doğrultusunda artık hahamlık ve cemaat başkanlığı gibi resmi görevlerin kaldırılması, herkesin devlete karşı bireysel olarak vergi ve diğer yükümlülüklerini yerine getirmesi arzulanmaktadır. Ancak bazı nüfuzlu Yahudilerin, bu yükümlülüklerden kaçmak amacıyla kendilerini hâlâ haham olarak göstermeleri ve bu durumu kötüye kullanmaları, cemaatin geri kalanının mağdur olmasına yol açmaktadır. Bu nedenle padişah, bugünden itibaren hiç kimsenin haham ya da cemaat başkanı olarak kabul edilmeyeceğini, görevden alınanların bu makamlara geri getirilmeyeceğini ve yükümlülüklerden kaçmak için öne sürülen bu tür bahanelerin geçersiz olduğunu bildirmiştir. Şeriate ve kanunlara aykırı olan bu tür davranışlara asla müsamaha gösterilmeyeceği belirtilmiş ve fermanın uygulanması için Hüseyin Çavuş görevlendirilmiştir⁸⁶. Netice olarak Mizrahi’nin ardından Osmanlı Devleti’nde, 1526’dan sonra, 1835 tarihinde resmi hahambaşılık kurumu kurulana kadar yaklaşık 300 yıl boyunca başka bir hahambaşı atanmadı.

Yahudi ve Türk araştırmacılara göre Yahudilerin sıklıkla şer’iyye mahkemelerini tercih etmelerinin birkaç gerekçesi vardır. Öncelikle şer’iyye mahkemesi belirli ve cemaat mahkemelerine oranla görece az bir ücret -harç- ödemeye gönüllü herkese açıktı. Diğer Avrupa ülkelerinde etmeye zorlandıkları özel Yahudi yemini gibi yasal bir zorunluluk yoktu; çoğunlukla bir Tevrat tomarı üzerine yemin ediyorlardı. Ayrıca şer’iyye mahkemesinde bir dava yürütmenin Hahamlık mahkemesindeki yargısal işlemlerle karşılaştırıldığında bazı avantajları vardı: Tek oturumda ve hızlı karar verirlerdi. Oysa Halakha’nın yani Yahudi şeriatının gerekliliklerini yerine getirmek için uzun müzakerelere gerek vardı. Bir diğer önemli avantajı ise cemaatteki güçlü kişilerle ve hükümlerini kabul etmeyi reddedenlerle mücadele etmek zorunda kalan cemaat mahkemelerinin

⁸⁶ İstanbul Kadı Sicilleri, Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, (H 1077/ M 1666-1667), Cilt: 17, s. 885, Hüküm No: 1158, (Çevrimiçi) <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=2316&MetinTmz=haham> (E.T.: 25.08.2025).

zayıflığıyla karşılaştırıldığında kadı hükümlerinin infaz kolaylığıydı. Diğer bazı vakalarda ise Şeriat ve Halakha arasındaki farkları kendi çıkarları için kullananlar bulunmaktaydı. Bu tür durumlarda Yahudiler seçimlerini fayda temelinde yaptılar, kişisel çıkarlarını dini zorunluluklara ve kamu yararına tercih ettiler. Yahudilerin başka mahkemelerde yargılanmalarını yasaklayan “psak din”lerin (haham fetvalarının) çoğu, özellikle miras yasalarına ve Yahudi kadınların erkeklerinden çok daha aşağı bir zeminde olduğu evlilik haklarına atıfta bulunuyordu. Bu nedenle Halakha’nın evlenmelerini yasakladığı çiftler şer’iyye mahkemelerinde evlendirildi veya miras uyuşmazlıkları çözüldü⁸⁷. Benbassa’ya göre ise, “*Osmanlı Gayrimüslimlerin kendi içişlerindeki anlaşmazlıklar için kadıya başvurmalarını şart koşmasa da Yahudi cemaat mahkemelerinin yargısal kararları tam bir yasallığa sahip değildi. Yine de devlet karışmadıkça, o dönemde yaşayan bir Yahudi’nin gözünde bu mahkemelerin kararları kanun hükmündeydi. Cemaatlerde boyun eğmeyenleri cezalandırmak için hapishaneler dahi bulunuyordu. Yine de Yahudi cemaat mahkemeleri, yetkilerini reddedenlere karşı savunmasız ve güçsüz kalıyor, diretemiyorlardı. Yani Yahudilerin gönül bağı ile bağlı oldukları hukuksal düzenleri tam bir sistem haline gelmemişt*”⁸⁸.

Tüm bu aktarılanlardan anlaşılacağı üzere, devletin Gayrimüslim politika-sına uygun olarak devlet görevlileri hahamlık işlerine nadiren müdahale ederdi. Bir kadı, hahamların şer’iyye mahkemesine başvurmamaları için cemaatine baskı uyguladığı haberini alırsa, bu yönetimde hoşnutsuzluk yaratırdı ancak hoşnutsuzluk halinin eyleme dönüşmesi nadirdi. Örneğin Selanik Aragon Sinagogu’nda hahamlık makamının iki adayı arasında yaşanan bir tartışma üzerine kadı seçime müdahale etti ve hahamı kendisi atadı fakat bu durum atanan aday açısından pek iyi neticelenmedi ve cemaat maaşını kendilerinin ödediği atanmış hahamı değiştirmekte gecikmedi. Bir başka kadı ise cemaat üyelerine şer’iyye mahkemesine başvurmamaları yönünde talimat veren hahamı azletti ama o haham da daha sonra başka bir cemaat tarafından başka bir kahalda göreve getirildi⁸⁹. Hahamların tüm engelleme çabalarına rağmen⁹⁰, gelecekte doğabilecek

⁸⁷ BEN-NAEH, Yaron, “Jews at the Court of Kadi”, **Continuity and Change in the Early Modern Period**, Volume: 5, New York, 2008, s. 160.

⁸⁸ BENBASSA/RODRÍGUE, s. 103.

⁸⁹ SHMUELEVITZ, s. 45-48; MAZOWER, s. 91. Görüldüğü üzere kadıların hahamları azletme yetkileri de vardır. (ÇİÇEK, Kemal, “Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi”, **Pax Ottomana**, SOTA - Yeni Türkiye, Ankara, 2001, s. 36).

⁹⁰ Bu konuda Halep örneği önemlidir. Şehirde yaşayan Yahudi cemaati çevre şehirlere göre daha tutucuydu ve cemaat içi meseleleri kadı önüne götürme konusunda pek de hevesli değildi. Bu nedenle Halep şer’iyye sicillerinde Yahudilerle ilgili uyuşmazlıklara pek rastlanmaz. Bunun nedeni olarak şehrin baş hahamının cemaatini Osmanlı mahkemelerine gitmemeleri konusunda uyardığı ve yasakladığı fetvaların

yasal uyumsuzluk ihtimaline karşı Yahudiler, genellikle ticari anlaşmalarını veya boşanma sözleşmelerini kaydettirmek üzere şer'iyeye mahkemelerine gidiyorlardı⁹¹. Ancak kendi cemaat mahkemelerine gitme konusunda bir otonomiye sahip oldukları ahvali şahsiyyeye ilişkin konularda dahi gerek daha adil gerekse daha ekonomik gördükleri için şer'iyeye mahkemelere gitmeyi tercih eden Gayrimüslimlerin bu tercihleri nedeniyle ruhani liderler sık sık Osmanlı'ya şikâyetle bulunmuş ve yetkililer de şer'iyeye mahkemelerini zaman zaman söz konusu davalara bakmamaları konusunda uyarmak zorunda kalmıştır. Ayrıca yine bu tür davalara Tanzimat sonrası yenileşme hareketine bağlı olarak çıkartılan modern kanunları uygulamak üzere kurulan nizamiye mahkemeleri de bakamıyor, bak-tıkları takdirde verdikleri hükümler bozuluyordu⁹². Daha sonra bu durum değişti ve 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'yle⁹³ cemaat mahkemelerinin evlilik ve boşanma konularıyla ilgili yetkileri kaldırıldı ve yetki şer'iyeye mahkemelerine devredildi⁹⁴. Ancak Kararname İngiliz işgal güçleri tarafından 1919'da yürürlükten kaldırıldığında cemaat mahkemeleri yargı yetkilerini yeniden kazandı⁹⁵. Tüm bunların dışında kalan alanlar ve salt Müslümanlarla Gayrimüslimler arasında değil, aynı milletten olan Gayrimüslimlerin de aralarındaki ceza davalarına bakma yetkisi Osmanlı mahkemelerine aitti⁹⁶. Osmanlı yargı sisteminde Gayrimüslimlerle ilgili getirilen en belirgin sınırlama, şahitlik meselesine ilişkindir. Eğer taraflardan biri Müslüman ise, şahitlerin de Müslüman olmaları şart koşulmuştur. Bu durumda, Gayrimüslimlerin şahitlikleri kabul edilmemiştir. Fakat, farklı milletlere mensup Gayrimüslimlerin birbirleriyle ilgili davalarda şa-

varlığından da bahsedilmektedir. Aynı dönemde Kudüs ve Şam şer'iyeye mahkemelerinde tam tersi bir durumun varlığı iddiaya delil olarak gösterilebilir. (MASTERS, s. 35; ELDEM, Edhem/GOFFMANN, Daniel/MASTERS, Bruce, **Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti**, Çev. Sermet YALÇIN, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 49).

⁹¹ MAZOWER, s. 91.

⁹² KONAN, Belkıs, "Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 64, Sayı: 1, s. 179; EKİNCİ, Ekrem Buğra, **Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri**, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2004, s. 324.

⁹³ "Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Osmanlı Devleti'nin hem Müslüman hem Gayrimüslim tebaasına ait aile hukuku kurallarını ayrı fasıllarda da olsa tek kitapta toplayan Türk-İslam tarihinin ilk düzenlemesidir. Üç ana din mensupları için ayrı ayrı hükümler getirerek, Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların ahval-i şahsiyyelerine müdahale etmeme yönündeki devlet politikasından ayrılmamışsa da o dönemin şartlarında bu adımın dahi atılması ileri yönde bir harekettir." KAYABAŞ, Ebru, **Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi İtibarıyla Aile Hukukunun Gelişimi - Hukuk-ı Aile Kararnamesi**, Filiz, İstanbul, 2009, s. 96, 98.

⁹⁴ KAYABAŞ, s. 96.

⁹⁵ AKYILMAZ, Sevgi Gül, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Hukuki Statüsü", içinde, **Osmanlı Toplum Yapısı ve Millet Sistemi**, Ed. Nejla GÜNAY, Nobel, Ankara, 2020, s. 57.

⁹⁶ ÖRSTEN-ESİRGİN, Seda, "İslam-Osmanlı Ceza Hukukunda Zimmiler", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 2, s.188.

hitlik yapmaları mümkündür. İslam ceza hukuku bağlamında, eğer taraflardan biri Müslüman ise, dava şer'iyye mahkemesinde görülmüştür. Osmanlı'da ise, ceza davaları, tarafların her ikisi Gayrimüslim olsa dahi, şer'iyye mahkemele-
rinde görülmesi zorunlu kılınmıştır. Şeri hukukun ceza hukukuna ilişkin hü-
kümleri (kisas, diyet vb.) herkes için geçerli olmuştur⁹⁷.

Bu kurala rağmen bazen cemaat mahkemelerinin ya da ruhani reislerin ce-
maat üyelerine ceza verdiklerine ve buna dair şikayetlere rastlanmaktadır⁹⁸. Ru-
hani reisler de yine ruhban sınıfını, örneğin hahamları veya kohenleri dini alan-
da işledikleri suçlarla ilgili olarak tedip (terbiye) edebilirlerdi. Hahambaşılar ise
-diğer milletlerin yüksek rütbeli ruhani görevlileriyle aynı şekilde- işlediği suç-
lar nedeniyle klasik dönemde Divanı Hümayun'da, Tanzimat'tan sonra ise Mec-
lisi Vala'da yargıldılar⁹⁹. Ayrıca sadece ruhani reisler değil Müslüman ve
Gayrimüslim tebaadan herkesin devletten adalet talep etme veya adaletsizliği
gidermeyi isteme hakkı olduğundan halktan Yahudilerin de Divanı Hümayun'a
şikâyet dilekçesi verdiği ve uyuşmazlıklarının padişahın huzurunda çözülmesini
istediği örneklerle sık sık rastlanmaktadır. Bunun dışında veziriazamın başkanlı-
ğında toplanan İkinci Divanı da aynı görevleri icra etmiş ve Yahudilerin davala-
rı orada da görülmüştür¹⁰⁰.

Sonuç olarak Halaha'ya¹⁰¹ göre Bet-din olarak da adlandırılan Yahudi ce-
maat mahkemeleri, kendi dini yasalarını uyguladıkları özel hukuk uyuşmazlık-
larında, en az bir hâkimden ama sıklıkla üç hâkimden oluşan heyetleriyle ver-
dikleri kararların¹⁰² infazını mutlaka Osmanlı memurları gerçekleştirdi ve yine

⁹⁷ EKİNCİ, Ekrem Buğra, **Hukukun Serüveni**, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2011, s. 232.

⁹⁸ Örneğin, "Kudüs'te, David'in uygunsuz hareketinden dolayı hahambaşının elli değnek vurması şurut ve nizamata mugayir olduğundan bahisle istizan-ı muameleye dair belge için bkz: (BOA, Cevdet-Adliye, No: 2363, Tertip: 2, (H) Zilhicce 1267, (M) 1851'den naklen EKİNCİ, s. 326, dn: 40).

⁹⁹ EKİNCİ, s. 327.

¹⁰⁰ AKYILMAZ, s. 56.

¹⁰¹ Halaha, İslam şeriatına benzer bir şekilde hayatın birçok veçhesini düzenleyen dini bir hukuk sistemidir. Klasik Yahudi görüşü, Yahudi hukukunun diğer tüm hukuklardan üstün olduğu ve taraflar Yahudi olduğu sürece Yahudi toplumsal yaşamını etkileyen tüm durumlarda uygulanması gerektiği idi. Ancak, dünyanın dört bir yanına dağılmış olmak ve ev sahibi devletlerdeki yönetici güçlerle samimi ilişkileri korumak için her türlü çabayı gösterdikleri özerk bir varoluşu sürdürme konusundaki uzun deneyimleri, Yahudi hukuk-
çularını devletlerin yasalarına karşı taviz vermeye yöneltti. (SHMUELEVITZ, s. 41-42. Halaha ile ilgili ayrıntılı bilgi için: TCHERNOWITZ, H., **Toledot ha-Halakhah (History of Halakhah)**, Volume: 4, New York, 1934; LANDMAN L., **Jewish Law in the Diaspora**, Philadelphia, 1968; HERZOG, I., **The Main Institutions of the Jewish Law**, London, 1936).

¹⁰² "Hahamların kararlarını verdikleri alan çok genişti: Kira ihtilafları, evlilik, vasiyet onayı ve ticaret huku-
ku geçim kaynaklarını oluşturuyordu ama aynı zamanda tıbbi meseleler de vardı -ne çeşit bir zührevi has-
talık, kadının kocasını boşamasında meşru bir gerekçe oluşturabilir veya kürtaja ne zaman izin verilebilir
gibi. Özellikle İspanya'dan göçenlerin uğradığı ailevi yaşamlarının parçalanması travması, çeşitli ikilem-

bu karar ve infazların tamamını Osmanlı bürokrasisi kendi resmi bürokratik sistemiyle kayıt altına alırdı. Fakat bunlara ek olarak Yahudi inancının kendine has manevi cezasını da unutmamak gerekir: Aforoz etmek (herem-nid-duy). Aforoz, Yahudi cemaatinde mahkemeye nazaran çok daha sık başvurulmuş bir ıslah yöntemidir. Köken olarak Tevrat'a dayanan bir cezalandırma yöntemi olan aforoz, suçlunun toplumsal hayattan, dinin resmi ritüellerinden ve diğer dini törenler, bayramlar, kutlamalar dahil olmak üzere geçici veya ömür boyu sürececek şekilde uzaklaştırılmasını temsil ediyordu¹⁰³.

C. Yahudi Milleti Nizamnamesi ve İlgili Dönemde Yaşanan Gelişmeler

İmparatorluğun son döneminde Tanzimat'ın ilanı ile başlayan ve Islahat Fermanı ile devam eden yenileşme hareketi Yahudi milletini de etkiledi. Diğer milletler¹⁰⁴ gibi Yahudilerde de ve özellikle tüccar ve bankerleri arasında millet yönetiminde halkın daha fazla söze sahip olması yönünde talepler artmıştı¹⁰⁵. 1860'larda laik eğitim sistemi arzusunun bazı Yahudi aydınlar tarafından cemaat arasında yayılmasıyla ilk tepkiler başladı. Yahudi toplumu arasındaki derin bölünme, 1526'da Romanyot Hahambaşı Eliyahi Mizrahi'nin vefatından 1835'te resmi hahambaşılık görevinin ihdas edilmesine kadar geçen üç yüzyıllık süreçte, bu makama bir türlü atama yapılmamasıyla kendini göstermiştir. Sorunun sebeplerinden biri, cemaatler arasındaki çatışmalar olmakla birlikte, diğer taraftan devletin cemaatle olan ilişkilerini sadece nüfuzlu Yahudi şahsiyetler, hahamlar veya cemaatin ileri gelenleriyle sürdürmesiyle de bağlantılıdır. II. Mahmut tarafından 1835'te yapılan hahambaşı ataması ile Yahudi toplumunun - diğer milletlerin bir lidere sahip olmalarının aksine- lidersiz kalma durumunun artık sona erdiğini gösterir¹⁰⁶. Ancak, 19. yüzyılda toplumda şekillenen ve Orto-

lerde kendini gösteriyordu: Bir Yahudi erkek ile siyah bir kölenin oğlu, babasının mülkünü tevarüs edebilir miydi? Kocası Hristiyan olup İspanya'da kalan kadınların durumu ne olacaktı? Bir erkeğin kaç eş almasına izin verilebilirdi? Kararlarda yararlanmak için, İspanya ve İtalya'dan kitaplar getirtildi ve tüccarlar ender el yazmalarını çoğaltmaları ve İbranice metinleri Ladino'ya tercüme etmeleri için katipler ve yazıcılar tuttu. Aslında, hahamlar, kendilerine kılavuzluk edecek seleflerinin hükümleri olmaksızın karar vermeyi sakıncalı buluyorlardı. Örneğin vebanın her yeri kasıp kavurduğu bir dönemde kent dışından bir haham, kendisine bir hüküm için yalvaran kişiye, kolunun altında kitapları olmaksızın bir görüş bildirdiği için peşinen özür dilemişti." (MAZOWER, s. 92).

¹⁰³ SHMUELEVITZ, s. 41.

¹⁰⁴ "1862'de Rum-Ortodoks, 1863 yılında ise Ermeni-Gregoryen milleti nizamnameleri yayımlanmıştı." (REYHAN, Cenk, "Osmanlı'da Millet Nizamnameleri", **Belgeler**, Cilt: 27, Sayı: 31, s. 40).

¹⁰⁵ ERYILMAZ, s. 150-151.

¹⁰⁶ 1835'in ardından 1840'ta Padişah Abdülmecit tarafından Tanzimat Fermanı'na göre Yahudilerin haklarını teyit eden bir ferman yayımlandı. 1841'de ise bu sefer Kudüs cemaatine haham atandı. 1841'deki bir başka fermanla bu sefer Yahudilerin kamu yönetimindeki yerlerini koruyacakları belirtildi. (BOZKURT, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının..., s. 189).

doks/muhafazakâr ve ilerici/seküler olarak ikiye ayrılmış olan karşıt gruplar arasındaki çatışma oldukça belirginleşmişti. 1862 yılında bu anlaşmazlıklar şiddetlenince, cemaatin bir düzene girmesi için adımlar atılmaya başlandı. 7 Temmuz 1863 (H 21 Sefer 1280) tarihli irade ile Islahat Fermanı'nın ilkeleri de gözetilecek olan bir nizamname hazırlanarak, Babıali'ye sunulması istendi. Bunun üzerine Sadrazam Fuat Paşa, Hasköy, Havra, Balat, Ortaköy vb kahallarının hahamlarından oluşan bir komisyon kurarak düzenleme yapılmasını istedi. 1864 yılında Edirne Hahamı Yakir Geron, hahambaşı kaymakamı olarak atandı ve Aydın'ın aktarımına göre, *"Geron, Nizamname'yi kısa sürede tamamladı ve padişaha sundu. Bu çalışmasından dolayı, 75.000 kuruş ödül ve ikinci dereceden Mecidiye Nişanı ile onurlandırıldı ve Ladino dilinde hazırlanmış olmasına rağmen kurallar gereği Babıali'ye Türkçe olarak sunulan Nizamname, Sultan Abdulaziz tarafından onaylandı, Takvim-i Vekayi'de yayımlanarak yürürlüğe girdi"*¹⁰⁷. Böylelikle, Hahamhane Nizamnamesinin ortaya çıkışı, sadece çevresel faktörler ve siyasi gelişmelerin değil, aynı zamanda cemaatin içindeki karmaşık sürecin de bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

22 Mart 1865 (Hicri 23 Şevval 1281) tarihli Hahambaşılık Nizamnamesi ile Yahudi cemaatinin dini, idari ve sosyal kurumları düzenlendi¹⁰⁸. 5 fasıl ve 48 maddeden meydana gelen Nizamnameye göre: Yahudi cemaatinin başında bir hahambaşı¹⁰⁹ bulunacak ve Osmanlı Devleti'ndeki tüm Yahudiler üzerinde yetkili olacak; ayrıca ruhani, dünyevi (cismani) ve genel yetkili üç meclis kurulacak; hahambaşının seçimi usulü aynı Ermeni Patriğinin seçilmesi usulü gibi düzenlenecekti¹¹⁰. Ayrıca Nizamname'nin 2. ve 3. maddelerine göre, hahambaşılık makamı boşaldığında ruhani ve dünyevi meclislerin üyelerince bir kaymakam seçilecekti. Daha sonra dünyevi meclis aranan özelliklere sahip kişiler içinden beşini hahambaşı adayı olarak belirledikten sonra söz konusu adaylar kaymakam tarafından tasdik edilerek ruhani meclise gönderilecektir. Ruhani

¹⁰⁷ AYDIN, Mehmet, "Osmanlı Devlet Yapısı İçerisinde Osmanlı Hahamhane Nizamnamesinin Yeri ve Önemi", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 8, 2006, s. 14-15; ORTAYLI, "Osmanlı İmparatorluğunda Millet", s. 1001; BOZKURT, Gülnihal, "Osmanlı Yahudi İlişkilerine Genel Bir Bakış", *Belleken*, Cilt: 56, Sayı: 219, 1993, s. 546.

¹⁰⁸ Hahamhâne veya Hahambaşılık Nizamnamesi'nin özgün elyazması için: BOA, Buyuruldu, Kütük: 5, s. 132-139; ayrıca *Düstur*, I. Tertibi evvel, Cüzü sani, Cilt: 4, s. 962-975'te de yayımlanmıştır. Nizamname'nin tam Türkçe transkripsiyonu için ise bkz. REYHAN, s. 82-90.

¹⁰⁹ Nizamnamenin 1. maddesine göre göre hahambaşı, "Musevi milletin reisi ve evamir-i Devlet-i Âliyyenin vasita-i tenfizi ve icrası"dır. Bu bakımdan hahambaşı olacak kişinin babasından beri Osmanlı tebaasından olup, hiçbir şekilde lekelenmemiş; en az otuz yaşını tamamlamış ve yetmiş yaşını geçmemiş olması gerekmektedir. (ERYILMAZ, s. 151).

¹¹⁰ EKİNCİ, s. 321.

meclis, adayları denetleyip uygun görürse bir mazbata düzenleyerek bunu kaymakama sunacak ve kaymakam da adayları umumi meclise havale edecekti. Özetle Yahudi milletinde hahambaşı adayını önce dünyevi meclis belirlemekte, ruhani meclis ise bunu kurallar çerçevesinde kontrol etmekte ve en nihayetinde hahambaşı seçimi umumi mecliste gerçekleşmektedir. Seçimin sonucu, düzenlenen bir mazbata ile kaymakam aracılığıyla Babıali'ye gönderilir ve padişahın irade-i seniyyesi ile hahambaşı göreve başlar. Ancak Osmanlı Devleti veçhesinden bakıldığında hahambaşının seçildikten sonra devlet memurluğuna da başlayabilmesi için Nizamname'nin 4. maddesi uyarınca bir adıma daha ihtiyaç duyulur: Hahambaşı seçilen kişi hahamhaneye gelerek, kaymakamla, ruhani ve dünyevi meclislerin huzurunda, “Devleti-i Âliye'ye ve Millet-i Museviyeye ifay-ı sadakat”a ve nizamnamenin düzgün bir şekilde uygulanmasına dikkat etmeye yemin edecektir. Ardından hahambaşı padişahın huzuruna çıkar ve böylece resmi memuriyeti Babıali tarafından ilan edilir¹¹¹.

Ruhani meclis ve dünyevi meclis üyelerinden oluşan umumi meclis; yirmi- si haham sınıfından, altmışı ise avam sınıfından olmak üzere toplam 80 kişiden oluşacak ve kendi içinden ruhani meclis için yedi haham ve dünyevi meclis için ise dokuz üye seçecek ve Babıali'nin onayından sonra da çalışmaya başlayacaklardı. Dünyevi meclis üyeleri iki yıl için seçilir ve cemaatin özel dünyevi işleri ile; ahval-i şahsiyye ile ilgili uyuşmazlıklara bakardı¹¹².

Hahambaşı, meclislerin verdiği kararları, Nizamname'ye aykırılık bulunmadığı sürece onaylamakla yükümlüdür. 10. maddesi ise dikkate değer bir düzenleme içerir: Hahambaşının evlat, ahfat ve kardeşinin Yahudi milleti işlerinde istihdam edilmesini yasaklamıştır. Bunlarla birlikte hahambaşının suç işlemesi durumunda, yargılamasının Divanı Hümayun tarafından gerçekleştirildiğinden bahsedilmişti, işte bu uygulama Nizamname'nin 12. maddesi ile birlikte değişti ve hahambaşı umumi meclis tarafından yargılanacak ve suçlu bulunursa Babıali'ye sunulmak üzere istifası istenecektir¹¹³. Nizamname bir bütün olarak incelendiğinde düzenlemenin çağının hayli ilerisinde ve sekülerleşmiş olduğunu söylemek mümkündür¹¹⁴.

Ayrıca hahambaşılık kurumunda da yine bir ayrıma gidildi. Bundan sonra hahambaşı tüm ülkede Yahudi milletinin idari açıdan yöneticisi olarak kabul

¹¹¹ ERYILMAZ, s. 151-152; Shaw, s. 259-262.

¹¹² EKİNCİ, s. 320-321.

¹¹³ ERYILMAZ, s. 152.

¹¹⁴ AYDIN, s. 17.

edilirken; sadece İstanbul cemaatinin ruhani lideri olacaktı. Diğer Yahudi merkezlerine yönelik ek düzenlemeler, özellikle taşraya baş hahamların ataması için çıkarılan beratlar aracılığıyla, sonraki 20 yıl boyunca hayata geçirildi. Nizamname hükümlerine bakıldığında aslında hahambaşının çoğunlukla idari görevlerinin düzenlendiği; dini görevlerinin ise eskisi gibi gelenek ve göreneklerle belirleneceği görülür¹¹⁵.

1865 yılında Osmanlı Devleti, nizamname ile hahambaşılık hakkındaki tartışmalara noktayı koyup yetki ve etki alanını belirleyerek kurumu kanunileştirdi. Böylece hahambaşı bir Osmanlı memuru olarak, cemaatinden devlete ait vergileri toplamak, toplanan vergileri hazineye aktarmak, cemaatinin devletin kanunlarına uymalarını sağlamak, ihlal edenleri devletin mahkemelerine teslim etmek ve aynı zamanda cemaatin ladini memuru olan kethüda/kâhyanın yerini alarak devlet katında cemaati de temsil etmekle yükümlü olmuştur. Bu sayede cemaatin şikâyet ve taleplerini ilgili mercilere iletiyor; cemaatin ihtiyacı olan devlet buyruk ve düzenlemelerini çıkarttırıyordu. Hahambaşılık kurumu, 1877'ye kadar idari olarak Hariciye Nezareti'ne bağlıyken II. Abdülhamit'in anayasal reformlarının bir parçası olarak Adliye Nezareti'nin bünyesine dahil oldu¹¹⁶.

Ortaylı'ya göre “İmparatorluğun son dönemine kadar İstanbul'daki hahambaşının Osmanlı İmparatorluğu'nun hahambaşısı olduğu şüphelidir. O ancak ‘Primus inter pares’ konumunda bulunarak protokolde milletini temsil etme hakkına sahipti. Esasen Yahudi dininde de Müslümanlarındaki gibi ruhban ve ruhani hiyerarşi olmadığından bu durum pek sorun olmuyordu. Sonuçta ortaya çıkan millet örgütü herhalde yeryüzünde sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda görülen özgün bir Yahudi cemaat örgütüydü¹¹⁷”. 1865'ten sonra ise hahambaşı sadece İstanbul'daki Yahudilerin değil ülkenin tamamındaki Yahudilerin yöneticisiydi. Artık kesin olarak liderdi ve tüm hahamların, kahal liderlerinin ve Halaha'nın en üstündeydi. Ayrıca dini yasayı ihlal edenlere yasak getirmek, onları aforoz etmek gibi yetki alanındaki cezaları vermek ve bunları uygulama hakkına da sahipti ve hahamlar arasındaki anlaşmazlıklar da onun huzurunda çözülüyordu. Bozkurt'a göre ise, Nizamname'nin ardından ilk hahambaşı seçilen Abraham Kamondo'nun Paris'e gitmesinden sonra, II. Abdülhamit'e kadar bir daha hahambaşı seçilmedi ve Yahudiler bundan sonra nizamnameyi uygulamadılar¹¹⁸.

¹¹⁵ AYDIN, s. 16; SHAW, s. 235.

¹¹⁶ SHAW, s. 235.

¹¹⁷ ORTAYLI, “Osmanlı”, s. 1001.

¹¹⁸ BOZKURT, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının, s. 190.

Nizamname'den sonra Osmanlı tebaası için önemli bir gelişme daha yaşandı ve 23 Ocak 1869 tarihinde devletin ilk vatandaşlık düzenlemesi olan Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi yürürlüğe girdi ve bundan sonra reaya artık tebaa değil vatandaş olacaktı. Bu gelişme ile birlikte Osmanlı toplumu içinde bulunan eşitsizlikler de kısmen azaldı, halk arasındaki farklılık vurguları kalktı ve zimmi gibi İslam hukuku kökenli kullanımların yerini batılı terimler aldı. Düzenlemenin ilk maddesine göre bundan sonra anne babası veya sadece babası Osmanlı vatandaşı ise dünyaya gelen çocukları da artık Osmanlı vatandaşı olacaktı. Ardından gelen ikinci madde ise yabancı ebeveynlerden Osmanlı topraklarında doğan çocuklar, reşit oldukları tarihten itibaren üç sene içerisinde Osmanlı vatandaşı olmak için başvurabileceklerdi. Görüldüğü üzere madde Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gibi vatandaşlık kazanmada toprak esasını kabul etmiştir, günümüz vatandaşlık kanununda ise Kararname'nin ilk maddesinde olduğu gibi kan bağı esaslı yürürlüktedir. Maddelere genel olarak bakıldığında Müslüman, Hristiyan ya da Yahudi olmanın vatandaşlık bağı kurulması açısından bir önemi yoktur. Yine Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası Kanun-i Esasi'nin sekizinci maddesinde de “*Osmanlı tabiiyyetinde bulunan herkes hangi din ve mezhepten olursa olsun istisnasız Osmanlı tabir olunur.*” diyerek konuyu netleştirir¹¹⁹.

Osmanlı Devleti tarihi boyunca millet yapısının örgütlenmesinde zamanla bazı değişiklikler meydana gelmiş olsa da bu yapı, imparatorluğun toplumsal ve idari temel bileşeni olarak varlığını sürdürdü. Bundan sonra nüfus sayımları, bu temel yapı doğrultusunda gerçekleştirilmiş ve seçimler de aynı şekilde bu esaslara göre düzenlenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etnik gruplara ilişkin güvenilir istatistiki verilerin eksik olmasının nedenlerinden biri, yapılan nüfus sayımlarında dil ve ırk yerine, esas olarak millet yani dini aidiyetin dikkate alınmış olmasıdır. Tanzimat sonrasında eşitsizliğe yol açtığı iddia edilen cizye kaldırılmış olsa da Gayrimüslimler yine de askeri hizmetten muaf tutulmuş ve bedeli askeriye ödemek suretiyle bu yükümlülükten kaçınabilmişlerdi. Ancak, bu durum I. Dünya Savaşı sırasında değişti; Gayrimüslimler çeşitli kamu hizmetlerine katılmaya başladı ve ordu içinde subaylık da dahil askeri pozisyonlarda görev aldılar. Bunun dışında, karma mahkemelerde; vilayet, liva ve kaza yönetim meclisleri ile ilgili komisyonlarda, Müslüman ve Gayrimüslimlerin dengeli bir biçimde seçilmesi ve atanması söz konusu olmuştu. Bu yaklaşım, uygulanan pek çok idari reformun ardından bile millet sisteminin hâlâ temel

¹¹⁹ Akyılmaz, s. 112-113; (Kanunun tam metni ve ayrıntılı açıklama için bkz. Mahmud Fuad, **Tabiiyyet**, Çev. Cihan OSMANAĞAOĞLU, Derin Yayınları, İstanbul, 2006; Cihan OSMANAĞAOĞLU, **Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tabiiyyetinin Gelişimi**, Legal, İstanbul, 2004, s. 201 vd.).

unsur olarak kalmasını sağladı. Ayrıca, devletin sonuna kadar her dini cemaatin ruhani lideri, hukuk davalarına bakmaya devam etti. Son olarak, millet örgütlenmesinden uluslaşma süreci ve bilincine en son ulaşan grubun Gayrimüslimler değil, aksine Müslümanlar ve özellikle Türkler olduğunu da belirtmek gerekir¹²⁰.

Tanzimat döneminde, özellikle 1856 Islahat Fermanı'yla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gayrimüslim tebaanın durumunda önemli bir değişim gözlemlenmeye başladı. Bu dönemde Gayrimüslimler, Avrupa devletlerinin himaye politikaları sayesinde ekonomik olarak güçlü hale gelirken, siyasi haklarda da ilerleme kaydetmişlerdi. Türklerin anavatanı olarak kabul edilen Anadolu'da dahi bu gelişmeler yaşanmış ve dini temelli cemaatler, çıkarılan nizamnameleriyle birlikte resmi olarak millet terimiyle tanımlanmaya başlanmıştı. Böylece Tanzimat reformlarının vadettiği hukuki düzenlemeler, şeriatın sınırlarını zorlayarak Gayrimüslimlerin hukukî statülerinde de belirgin değişiklikler yarattı. Özellikle 1856 Islahat Fermanı sonrasında, Gayrimüslim cemaatlerde din ve hukuk alanlarında önemli dönüşümler gözlemlendi. Bu dönüşümün ilk aşaması, Hristiyan cemaatlerin gerçek anlamda birer millet olma yolunda ilerlemeleri, ikinci aşaması ise bu cemaatlerin kilise meclislerine halktan üyelerin katılımıydı. Bahsedilen süreç, Gayrimüslim cemaatlerde uluslaşma ve sekülerleşme eğilimlerini tetikledi. Islahat Fermanı, Gayrimüslim tebaa için anayasal alanda üç temel reformu öngörür. Bu reformlar özetle şu şekilde sıralanabilir: Vilayet ve belediye meclislerinde Gayrimüslimlerin de yer alacağı bir temsil sistemi belirlendi, Meclisi Ahkâmı Adliye'ye Gayrimüslim üyeler de dahil edildi ve Gayrimüslimlerin millet örgütlenmeleri yeniden yapılandırıldı. Bu reformla birlikte, din adamlarının yanı sıra halktan temsilcilerin de meclislere katılması hedefleniyordu. Tanzimat Fermanı, Müslümanlara ve genel olarak Osmanlı tebaasına bir anayasa sunmamış olsa da 1856 Islahat Fermanı, Gayrimüslim unsurların anayasal hakları ve bağımsızlık taleplerinin başlangıcını simgeler. Ferman, aynı zamanda bu toplulukların milli bağımsızlık arzularının bir nevi manifestosu olarak kabul edilir. Gayrimüslim topluluklar, seçtikleri temsilciler aracılığıyla cemaatlerinin dini, idari, mali ve sosyal alanlardaki yetkilerini artırdılar. Mahkemelerde şahitlik, devlet hizmetlerine girme gibi diğer hukuki ve siyasi haklarının tanınması, bu toplulukların artık bir devlet olarak kabul edilmelerinin önündeki tek engelin, toprak egemenliği ve bağımsızlıklarının olmayışı olduğunu ortaya koydu. Sonuç olarak, nüfusunun büyük kısmını Gayrimüslimlerin oluşturduğu bölgelerde, bu haklara sahip cemaatler, milli bağımsızlıklarını daha kolay bir şekilde elde edebildiler¹²¹.

¹²⁰ ORTAYLI, "Osmanlı İmparatorluğunda Millet", s. 1001.

¹²¹ KÜÇÜK, s. 1023.

SONUÇ

1453'te İstanbul'un Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte, Gayrimüslimlerin toplumsal yapısı, -mahiyeti ile ilgili kimi tartışmaları beraberinde getirir- se de- millet sistemi adı verilen bir organizasyon çerçevesinde şekillenmiştir. Bu yapının içinde Yahudi cemaati, nüfus açısından Hristiyan topluluklar kadar kalabalık olmasa da Osmanlı toplumunun önemli ve etkin bileşenlerinden biri oldu. Osmanlı'nın Gayrimüslim topluluklarını bir idare yöntemi olarak millet politikası gereği Yahudiler de tek tek değil, cemaatlerinin süreç içerisinde önce ruhani sonra ladini temsilcileri vasıtasıyla devlet ile ilişkilerini sürdürdü. Yine Osmanlı coğrafyasında yaşayan tüm Yahudiler, Tanzimat öncesinde İslam hukuku çerçevesinde tanımlanan zimmi statüsünde, Tanzimat ve sonrasında ise modernleşme süreciyle birlikte eşit vatandaş statüsünde değerlendirildiler. Böylece Yahudi toplumu, Osmanlı yönetimi tarafından tanınan bu özerklik sayesinde yalnızca dinsel kimliğini muhafaza etmekle kalmamış, aynı zamanda sosyal yapısını ve özellikle aile ile miras hukuku alanlarıyla sınırlı olmak üzere cemaat mahkemeleriyle hukuki bütünlüğünü de sürdürebilmiştir. Tüm bunlara rağmen Fransız İhtilali ile başlayan uluslaşma süreci, çok uluslu imparatorlukların varlığını tehdit eden köklü bir dönüşüm başlattı ve bahse konu süreç, özellikle 19. yüzyılda, ulusal bilinç ve bağımsızlık hareketlerinin yükselişiyle imparatorluk yapılarını derinden sarstı. Osmanlı İmparatorluğu, bu dönemde, uluslaşma dalgasının yıkıcı etkilerine maruz kalarak son yüzyılında ciddi bir çözülme sürecine girdi.

Sonuç olarak imparatorluk bünyesinde, farklı etnik ve dini topluluklar millet sistemi içerisinde idare edilirken, günlük hayatta bir arada yaşamalarına rağmen, kendi içlerinde sıkı sıkıya bağlı oldukları geleneksel kurallar ve yapılar nedeniyle birbirleriyle bütünleşemediler. Bu durum, sancılı bir ayrışma sürecini tetikledi ve Osmanlı'nın çok uluslu yapısının dağılmasıyla sonuçlandı. İmparatorluğun yerini, ulusal kimliklere dayalı modern ulus devletler aldı. Bu dönüşüm, Osmanlı Devleti'nin hem siyasal hem de toplumsal dokusunu kökten değiştirdi ve Orta Doğu ile Balkanlar'ın şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadı. Bu süreçte Yahudi milleti; Rum, Ermeni, Bulgar veya Arap komşularından farklı olarak herhangi bir ayrışma sürecine girmede. Bu durumun çok çeşitli nedenleri olmakla birlikte çalışmada da bahsedildiği gibi devletle Yahudi cemaati temsilcilerinin kurduğu ilişkilerin, müdahale etmeme politikasının ve tarih boyunca yaşanan göçlerle birlikte cemaatlere bölünmüşlüğün etkisinin olduğu da zikredilmelidir.

Hakem Değerlendirmesi : Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması : Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek : Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review : *Externally peer-reviewed.*

Conflict of Interest : *The author has no conflict of interest to declare.*

Grant Support : *The author declared that this study has received no financial support.*

KAYNAKÇA

- AKKUŞ, Turgay, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Bursa Kent Tarihinde Gayrimüslimler**, Libra, İstanbul, 2010.
- AKYILMAZ, Sevgi Gül, “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Hukuki Statüsü”, içinde, **Osmanlı Toplum Yapısı ve Millet Sistemi**, Ed. Nejla GÜNAY, Nobel, Ankara, 2020, s. 51-131.
- AYDIN, Mehmet, “Osmanlı Devlet Yapısı İçerisinde Osmanlı Hahamhane Nizamnamesinin Yeri ve Önemi”, **Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 8, 2006, s. 7-30.
- AYDIN, Mehmet Akif, **Türk Hukuk Tarihi**, 14. Baskı, Beta, İstanbul, 2017.
- BENBASSA, Esther/RODRIGUE, Aron, **Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi**, Çev. Ayşe ATASOY, İletişim, İstanbul, 2014.
- BEN-NAEH, Yaron, “Jews at the Court of Kadi”, **Continuity and Change in the Early Modern Period**, Volume: 5, New York, 2008, s. 156-169.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, Cilt: 3, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1950.
- BOZKURT, Gülnihal, **Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.
- BOZKURT, Gülnihal, “İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Prof. Dr. Kudret AYİTER Armağanı, 1987, Cilt: 3, Sayı: 1-4, s. 115-155.
- BOZKURT, Gülnihal, “Osmanlı Yahudi İlişkilerine Genel Bir Bakış”, **Belleten**, Cilt: 56, Sayı: 219, 1993, s. 539-564.
- BRAUDE, Benjamin/LEWIS, Bernard, “Introduction”, **Christians and Jews in the Ottoman Empire - The Functioning of a Plural Society**, Volume: 1, Holmes and Meier, New York, 1982, s. 1-34.
- CİN, Halil/AKYILMAZ, Gül, **Türk Hukuk Tarihi**, 4. Baskı, Sayran Yayınları, Konya, 2011.
- COHEN, Mark R., **Haç ve Hilal Altında - Ortaçağlarda Yahudiler**, Çev. Ahmet FETHİ, Köprü Kitap, İstanbul, 1996.

- ÇETİN, Firdevs, **Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler (1553-1673)**, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2012.
- ÇİÇEK, Kemal, “Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi”, **Pax Ottomana**, SOTA - Yeni Türkiye, Ankara, 2001, s. 31-49.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra, **Hukukun Serüveni**, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2011.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra, **Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri**, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2004.
- ELDEM, Edhem/GOFFMANN, Daniel/MASTERS, Bruce, **Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti**, Çev. Sermet YALÇIN, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.
- EL-MAVERDİ, Ebu'l-Hasan, **El-Ahkamu's-Sultaniyye**, Çev. Ali ŞAFAK, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976.
- EMECEN, Feridun, “Osmanlı Toplumunda Birlikte Yaşama Mutabakatı”, içinde, **Çeşitli Yönlerden Türk Ermeni İlişkileri**, Ed. Şafak URAL/Kâzım YETİŞ/Feridun EMECEN, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- EPSTEIN, Mark Alan, “The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, içinde, **Christians and Jews in the Ottoman Empire**, Ed. Benjamin BRAUDE/Bernard LEWIS, Volume: 1, Lynne Rienner, New York, 1982.
- EPSTEIN, Mark Alan, “The Ottoman Jewish Communities”, **Islamkundliche Untersuchungen**, V: 56, Freiburg, 1980.
- ERCAN, Yavuz, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2001.
- ERYILMAZ, Bilal, **Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi**, Risale, İzmir, 1988.
- FAYDA, Mustafa, “Zimmi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/zimmi>, E.T.: 05.07.2024.
- GALANTİ, Avram, **Üç Sami Kanun Koyucu - Hamurabi, Musa, Muhammed**, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- GALANTİ, Avram, **Türkler ve Yahudiler**, Gözlem Yayınevi, İstanbul, 1995.
- GERBER, Haim, **Crossing Borders - Jews and Muslim in Ottoman Law, Economy and Society**, Gorgias Press, Piscataway, 2011.
- GROEPLER, Eva, **İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler**, Çev. Süheyla KAYA, Belge Yayınları, İstanbul, 1999.
- GÜNDÜZ, Şinasi, “Mecusilik”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi), E.T.: 15.08.2025.
- GÜRKAN, Salime Leyla, **Ana Hatlarıyla Yahudilik**, İSAM, Ankara, 2016.

- HACKER, Joseph R., “Jewish Autonomy in the Ottoman Empire - Its Scope and Limits: Jewish Courts from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries”, içinde, **The Jews of the Ottoman Empire**, Ed. Avigdor LEVİ, Darwin Press, Princeton, 1994.
- HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam Hukuku Etüdləri**, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.
- İDİZ, Göktuğ, **Osmanlı Devleti’nin Klasik Döneminde Gayrimüslim Tebaaya Tanınan Dini Güvenceler Bağlamında Kiliselerinin ve Sinagoglarının Tamiri**, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2024.
- İstanbul Kadı Sicilleri**, İstanbul Mahkemesi 334 Numaralı Sicil (H 1280-1329/ M 1863-1911), Cilt: 99, s. 156, (Çevrimiçi) <https://kadisicilleri.org/?blm=ayrmetin&idno=36068>, E.T.: 15.08.2025.
- İstanbul Kadı Sicilleri**, Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil, (H 1143-1144/ M 1730-1732), Cilt: 65, s. 75, (Çevrimiçi), <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=4933&MetinTmz=Yah%C3%BBdi%20t%C3%A2ifesi%20min%20ba%E2%80%98d%20elv%C3%A2n>, E.T.: 14.08.2025.
- İstanbul Kadı Sicilleri**, Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil, (H 1143-1144/ M 1730-1732), Cilt: 65, s. 261, (Çevrimiçi) <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=5169&MetinTmz=hav%C3%A2l%C3%AEsinde%20s%C3%A2kin>, E.T.: 14.08.2025.
- İstanbul Kadı Sicilleri**, İstanbul Mahkemesi 334 Numaralı Sicil (H 1280-1329/ M 1863-1911), Cilt: 99, s. 156, (Çevrimiçi) <https://kadisicilleri.org/?blm=ayrmetin&idno=36068>, E.T.: 15.08.2025.
- İstanbul Kadı Sicilleri**, İstanbul Mahkemesi 334 Numaralı Sicil (H 1280-1329/ M 1863-1911), Cilt: 99, s. 335, (Çevrimiçi) <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=36289&MetinTmz=Musevi%20kara>, E.T.: 15.08.2025.
- KARAKOÇ, İrem, **Hukuk Tarihinde Vatandaşlık - Yabancılık Statüsü**, Yetkin, İzmir, 2012.
- KARAMAN, Hayrettin, **Ana Hatlarıyla İslam Hukukuna Giriş - Amme Hukuku**, Ensar, İstanbul, 1984.
- KAYABAŞ, Ebru, **Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Dönemi İtibarıyla Aile Hukukunun Gelişimi - Hukuk-ı Aile Kararnamesi**, Filiz, İstanbul, 2009.
- KENANOĞLU, Macit, **Osmanlı Millet Sistemi - Mit ve Gerçek**, Klasik, İstanbul, 2012.
- KOÇAK, Zülfiye, “Osmanlı Toplumunda Zimmi Kadınların Kadı Mahkemelerini Kullanma Pratiği: Vidin Örneği (1700-1750)”, **Balkan Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 1, 2018, s. 167-210.
- KONAN, Belkıs, “Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 64, Sayı: 1, s. 171-194.
- KOYUNCU, Nuran, “İslam-Osmanlı Hukukunda Devlet Kavramı”, **Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 3, 2007.

- KÜÇÜK, Cevdet, “Osmanlılarda ‘Millet Sistemi’ ve Tanzimat”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 4, İstanbul, 1985, s. 1007-1008.
- LEWIS, Bernard, **İslam Dünyasında Yahudiler**, Çev. Bahadır Sina ŞENEL, İmge, Ankara, 1996.
- Mahmud Fuat, **Tabiiyyet**, Çev. Cihan OSMANAĞAOĞLU, Derin Yayınları, İstanbul, 2006.
- MASTERS, Bruce, **Christians and Jews in the Ottoman Arab World**, Cambridge Press, Cambridge, 2001.
- MAZOWER, Mark, **Selanik - Hayaletler Şehri**, Çev. Gül ÇAĞALI-GÜVEN, Alfa, İstanbul, 2013.
- ORTAYLI, İlber, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Nizamı”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hamide Topçuoğlu Armağanı**, 1995, s. 85-92.
- ORTAYLI, İlber, “Osmanlı İmparatorluğunda Millet”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 4, İstanbul, 1985, s. 996-1001.
- OSMANAĞAOĞLU, Cihan, **Fener Rum-Ortodoks Patrikhanesi**, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2009.
- OSMANAĞAOĞLU, Cihan, **Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tabiiyyetinin Gelişimi**, Legal, İstanbul, 2004.
- ÖRSTEN-ESİRGİN, Seda, “İslam-Osmanlı Ceza Hukukunda Zimmiler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 2, s. 182-213.
- ÖZ, Mehmet, “Reaya”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/reaya>, E.T.: 03.06.2025.
- ÖZEL, Ahmed, **İslam Hukukunda Ülke Kavramı - Darülsalam Darülharb**, İz, İstanbul, 1998.
- ÖZEL, Ahmed, “Darülharb”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulharb>, E.T.: 25.06.2024.
- ÖZEL, Ahmed, “Darülsalam”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulislam>, E.T.: 25.06.2024.
- ÖZEL, Ahmed, “Gayrimüslim”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/gayri-muslim>, E.T.: 05.07.2024.
- REYHAN, Cenk, “Osmanlı’da Millet Nizamnameleri”, **Belgeler**, Cilt: 27, Sayı: 31, s. 33-90.
- ROZEN, Minna, **İstanbul Yahudi Cemaatinin Tarihi**, Çev. Serpil ÇAĞLAYAN, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- SEVILLA-SHARON, Moshe, **Türkiye’de Yahudiler**, (Türkçe) Kudüs İbrani Üniversitesi Yayınları, Kudüs, 1982.

- SHMUELEVITZ, Aryeh, **The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries**, Brill, Leiden, 1984.
- SOYKAN, Tankut, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler**, Ütopya, İstanbul, 2000.
- SVASTİCS, Okşan, **Yahudilerin İstanbul'u**, 2. Baskı, Boyut, İstanbul, 2014.
- ŞAKİR, Ziya, **Türkiye Yahudileri**, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul, 2011.
- ŞENTÜRK, Recep, “Millet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/millet#1>, E.T.: 10.10.2024.
- YURTSEVEN, Yılmaz, “İslam Hukuku ve Klasik Dönem Osmanlı Uygulamasında Zimmilerin Hukuki Statüsü”, **Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 1-2, 2000, s. 439-462.