

**XVI. ASIRDA KUDÜS'TE  
MEGÂRİBE MAHALLESİ ve CEMAATİ**

Hasan Hüseyin GÜNEŞ

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Mustafa GÜLER

TARİH ANABİLİM DALI

AFYONKARAHİSAR 2014

**T.C.**  
**AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TARİH ANABİLİM DALI**  
**DOKTORA TEZİ**

**XVI. ASIRDA KUDÜS'TE**  
**MEĞÂRİBE MAHALLESİ ve CEMAATI**

**Hazırlayan**  
**Hasan Hüseyin GÜNEŞ**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Mustafa GÜLER**

**AFYONKARAHİSAR 2014**

## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**XVI. Asırda Kudüs’te Međârîbe Mahallesi ve Cemaati**” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gűsterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2014

Hasan Hűseyin GűNEř

## TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI

### TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

#### JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mustafa GÜLER

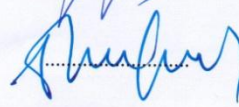
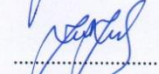
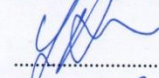

Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ

: Doç. Dr. Yasemin AVCI

: Yrd. Doç. Dr. Işıl Işık BOSTANCI

: Yrd. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

İmza



Tarih Anabilim Doktora öğrencisi Hasan Hüseyin GÜNEŞ'in "XVI. Yüzyılda Kudüs Meğaribe Mahallesi ve Cemaati" başlıklı tezi, 14.11.2014 günü saat 14:00'te Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Selçuk AKÇAY  
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

## ÖZET

### XVI. ASIRDA KUDÜS’TE MEĞÂRİBE MAHALLESİ VE CEMAATİ

Hasan Hüseyin GÜNEŞ

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TARİH ANABİLİM DALI

Kasım 2014

Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa GÜLER

Osmanlı Devleti 1517’de Memlûkler yönetimindeki Şam’ı ele geçirdikten sonra Filistin ve sonrasında Memlûk yönetim merkezinin bulunduğu Mısır’ı da ilhak etti. Bundan sonra Müslümanların ilk kıblesinin de içinde bulunduğu Kudüs de Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.

Kudüs kadim bir tarihe ve birçok köklü kuruma sahip olan bir şehirdir. Bu kurumlardan biri hiç şüphesiz Kudüs’ün Meğârîbe mahallesidir. Mahalle Selahaddin Eyyübî’nin oğlu tarafından 1187’de Kudüs’ün Haçlılardan alınması akabinde kurulmuştur. Bir vakıf olarak tesis edilen mahalleye, vakfiyedeki şartlar gereğince, sadece Mağribliler yerleşebilmiştir. Meğârîbe mahallesi olarak bilinen bu mahalle 1967 yılına dek Kudüs’teki varlığını muhafaza etmiştir. 1967 yılında vuku bulan Arap-İsrail savaşı akabinde İsrail yönetimi tarafından yıkılmış ve bir Yahudi ibadet alanına dönüştürülmüştür.

Bu çalışma Meğârîbe mahallesinin XVI. yüzyıldaki durumunu inceleyen monografik bir araştırmadır. Meğârîbe cemâatinin Kudüs’e yerleşmesi, mahallenin kuruluşu, yüzyıl içerisinde mahallenin demografik yapısındaki değişimler, cemaatin iktisadi ve içtimâî yapısı, müesseseleri ve ne şekilde yönetildiği irdelenmeye çalışılmıştır. Bunların yanı sıra Meğârîbe cemâatinin tüketim kalıpları da incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Filistin, Kudüs, Meğârîbe mahallesi, Meğârîbe cemâati.

## **ABSTRACT**

### **JERUSALEM'S MAGHRIBI NEIGHBORHOOD and COMMUNITIES IN**

#### **XVI. CENTURY**

**Hasan Hüseyin GÜNEŞ**

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY  
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF HISTORY**

**November 2014**

**Advisor: Prof. Dr. Mustafa GÜLER**

After capturing Damascus in 1517 under direction of Mamluks, Ottoman State was annexed Palestine and Egypt where the administrative center of Mamluks. After that Jarusalem, which includes the first Qibla of Muslims, came under the Ottoman rule.

Jarusalem is a city, which has history of ancient and many old institutions. One of these institutions is undoubtedly Jarusalem's Maghribi Neighborhood. The neighborhood was established in 1187 by Saladin's son then taken Jarusalem from to the Crusaders. Neighborhood was established as a foundation, terms in accordance with the act of foundation only Maghribi been able to settle. This neighborhood is known as the Maghribi Neighborhood, until 1967, has maintained its presence in Jarusalem. Occurring in the followed by Arab-Israeli war in 1967, demolished by the Israeli government, and it was transformed into a Jewish prayer hall.

This study is a monographic research, examining of Maghribi Neighborhood's situation in the sixteenth century. Settlement of Maghribi Communities to the Jarusalem, the establishment of neighborhood, demographic changes of structure of the neighborhood in the century, community's economic and social structure, its institutions and the in what way they are managed has been studied. In addition to these Maghribi Communities consumption patterns were examined.

**Keywords:** Palestine, Jarusalem, Maghribi Neighborhood.

## ÖNSÖZ

Bu çalışmanın temelleri 2010 yılında yapılan araştırmalar neticesinde şekillenmeye başladı. İlk olarak danışmanım Prof. Dr. Mustafa GÜLER tarafından Kudüs'ün Memlûklerden Osmanlı'ya geçiş sürecini çalışabileceğim konusu önerildi. Bundan sonra yaptığım iki yıllık tahkikat neticesinde Kudüs Meğâribe mahallesi ve cemâatinin incelemeye elverişli bir konu olduğu hususunu hocama arz ettim; kendisi de bu mevzu üzerine eğilmeme muvafakat verdi.

Bu nedenle 2012 yılı içerisinde arşiv çalışmaları yapmak üzere Kudüs'e gittim. Bir zamanlar Kudüs'e bağlı bir kasaba olan Ebu Dis'te bulunan *İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî* müessesesinde bulunan Kudüs Şer'iyeye Sicilleri üzerinde üç aylık bir araştırma yaptım. Bu aynı zamanda Türkiye'den ilk defa bir akademisyenin bu müessesede araştırma yapması anlamına geliyordu. Bu nedenle önceki Müslüman devletlerden Osmanlı'ya intikal eden bir şehirle yeniden farklı bir bağ kurmanın mutluluğunu yaşadım. Ebu Dis'teki çalışmalarım haricinde Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde gerekli çalışmalar yaptım. Mahallenin yaklaşık sekiz yüz yıllık bir tarihinin bulunması, sadece Mağribli sakinlerden müteşekkil olması, arşiv malzemelerinin mahallede yaşayan cemaatin gündelik yaşamlarına izlekler sunması bile Meğaribe Mahallesi ve cemaatini, tarihi bir araştırma konusu kılmaya yeterli görülmüştür. Çalışmada bu toplumsal mirasın sadece XVI. yüzyıldaki kesiti ele alınmıştır.

Çalışmamızın XVI. yüzyıla sınırlandırılmasının iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Kudüs sicillerinin ülkemiz arşivinde bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Filistin arşivinde uzun soluklu bir araştırmanın maddî-manevî zorlukları, sicillerden bir kısmının seçilmesi ve bu şekilde çalışma materyallerinin daha kısa sürede toplanmasına yönelik bir zorunlu tercihin yapılmasına neden olmuştur. İkinci neden ise, zikredilen tarihlerde Osmanlı hâkimiyetinin iyice yerleşmiş olmasıdır. Bunun yanında XVI. yüzyıl Kudüs tarihine ait diğer çalışmalardan elde edilen malumatlara

bu çalışmada yer verilmesi, sicillerden elde edilen bulguların tüm yüzyıldaki görünümünü tasvir etme imkânı sağlamıştır.

Bu çalışma, birçok kişinin yardımı ve önerileri sayesinde gerçekleşmiştir. Bunların ilki danışman hocam Prof. Dr. Mustafa GÜLER'dir. Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ ve Pamukkale Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyelerinden Doç. Dr. Yasemin AVCI'nın verdikleri tavsiyeler neticesinde hatalarımı görme şansım oldu. Mesaî arkadaşlarım Arş. Grv. Mehmet YAĞCI ve Arş. Grv. Fatih ÖZASLAN olmasaydı bu çalışmayı bitirmem çok daha uzun vakit alacaktı, kuşkusuz. Kendileri bölüme dair hemen hemen tüm işleri deruhte ederek mesai saatleri içerisinde tüm vaktimi teze hasretmeme ortam hazırladılar. Hiç şüphesiz Tel Aviv Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Amy SINGER konuyu tespit aşamasından son aşamasına kadar tavsilerde bulunarak yardımcı oldu. Hebrew Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Eyal GINIO'nun referans mektubu birçok hususta bana yardımcı oldu. Ayrıca *İhyâu't-Turâsu'l-İslamî* müessesesi çalışanlarının her biri hiç bir yardımı benden esirgememiştir; Dr. Mahmoud ASHQAR, müessese müdürü Safedî Bey, Besme el-ABBASÎ, Halid, Ebu Bâsim ve isimini zikredemediğim diğer çalışanlar. Kudüs'te bulunduğum süre zarfında Fahed ENSARÎ ve Mahmoud ENSARÎ misafirperverliklerini eksik etmeden evlerinde beni ağırladı. Eşim Gülcan AVŞİN GÜNEŞ'in kendi doktora çalışmasını aksatmasına bile neden olan fedarkalığını nasıl anlatabilirim ki...

Tüm bu isimlerin her birine samimi duygularla teşekkür ediyorum.

Hasan Hüseyin GÜNEŞ

Afyonkarahisar-2014



**XVI. ASIRDA KUDÜS’TE**  
**MEĞÂRİBE MAHALLESİ ve CEMAATI**

**İÇİNDEKİLER**

<b>YEMİN METNİ</b> .....	ii
<b>TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI</b> .....	iii
<b>ÖNSÖZ</b> .....	vi
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	viii
<b>TABLolar LİSTESİ</b> .....	xii
<b>HARİTALAR LİSTESİ</b> .....	xii
<b>RESİMLER LİSTESİ</b> .....	xiv
<b>KISALTMALAR DİZİNİ</b> .....	xv
<b>GİRİŞ</b> .....	1

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**METODOLOJİ**

<b>1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI ve KAPSAMI</b> .....	6
1.1.ARAŞTIRMA SAHASI VE ÖRNEKLEMİ.....	9
1.2.ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM VE TEKNİKLER .....	9
<b>2.ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR</b> .....	13
2.1.ARŞİV KAYNAKLARI.....	13
2.1.1. Tahrir Defterleri .....	13
2.1.2. Şer’iye Sicilleri.....	15
2.1.3. Mühimme Defterleri.....	21
2.1.4. Tetkik Eserler .....	22
<b>3. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAVRAMLARI: CEMAAT, GÜNDELİK HAYAT ve KAMUSAL ALAN</b> .....	26
<b>4. ŞEHİR ve MAHALLE TEORİLERİ</b> .....	30

4.1. İSLAM ŞEHİRİ.....	30
4.1.2. İslam Şehri Tartışmaları.....	32
4.1.3. Osmanlı Şehri.....	38
4.1.4. Osmanlı Dönemi Arap Şehri .....	41
4.1.5.Mahalle Kavramı ve ‘Osmanlı Mahallesi’ Tartışmalarında Mahalle Teorileri .....	42

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEĞÂRİBE CEMAATİNİN KUDÜS’E YERLEŞİMİ ve XVI. YÜZYILDAKİ DEMOGRAFİK ve İKTİSADİ YAPISI

1. MAĞRİBLİLER VE KUDÜS.....	66
2.MAHALLENİN SINIRLARININ TASVİRİ VE KURULUŞU.....	71
3.CEMAATİN DEMOGRAFİK YAPISI ve İSKÂNI .....	74
3.1.XVI. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞUNUN NUFUSU VE NÜFUS HAREKETLİLİĞİ .....	74
3.2.KUDÜS SAKİNLERİ ve NÜFUSUNUN 16. yy İÇERİSİNDEKİ HAREKETLİLİĞİ.....	78
3.1.MEĞARİBE MAHALLESİNDE NÜFUS .....	89
4.MEĞÂRİBE CEMÂATİNİN İKTİSADİ YAPISI.....	94
4.1.KUDÜS’ÜN GENEL İKTİSADİ YAPISI.....	98
4.2.KUDÜS MAĞRİBİLERİNİN İKTİSADİ İLİŞKİLERİ ve FAALİYETLERİ.....	101
4.3.TİCARET VE MAHALLENİN KÜÇÜK ÇARŞISI.....	101
4.4.ZANAATLAR ve DİĞER MEŞGULİYETLER.....	105
4.3.MAĞRİBE TEKELİNDE BİR MESLEK: POSTACILIK (SÂİLİK) .....	112
4.4.GÜNDELİK İKTİSATTA VAKIFLAR: HAMAMCILAR KUR’ÂN OKUYUCULARI VE DİĞER GÖREVLİLER .....	120

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**MEĞÂRİBE MAHALLESİNİN YÖNETİMİ ve CEMAATİNİN İÇTİMAİ**  
**YAPISI**

<b>1. OSMANLIDA MAHALLE İKTİDARININ PAYLAŞIMI: ŞEYHU'L-MEĞÂRİBE ve MAHALLENİN YÖNETİMİ</b> .....	129
1.1.MANSUR B. ABDURRAHMAN EL-MAĞRİBÎ: YEREL YÖNETİME GİDEN YOL .....	131
1.2.ŞEYHİN ATANMA SÜRECİ VE VAZİFELERİ .....	134
1.3.GÜNDELİK HAYATIN YÖNETİCİLERİ VE İKTİDARIN PAYLAŞIMI .....	143
1.4.ŞEYHU'L-MEĞÂRİBE VE BİR OSMANLI İDARİ BİRİMİ OLARAK MEĞÂRİBE MAHALLESİ.....	145
<b>2.MAHALLEDE EVLİLİK: KADINLAR VE ERKEKLER</b> .....	149
2.1.EVLİLİK VE AİLENİN TEŞEKKÜLÜ.....	149
2.2.BOŞANMA VE ERKEĞİN ÖLÜMÜ SONRASINDAKİ SORUNLARLA KADINLARIN BAŞA ÇIKMA YÖNTEMLERİ .....	159
<b>3.MAHALLEDE TÜKETİM KALIPLARI</b> .....	166
3.1.CENAZE İŞLEMLERİ .....	167
3.2.TEREKELER, TEREKE PAYLAŞIMI VE GELİR PROFİLİ .....	169
<b>4.CEMAATİN SOSYAL BÜNYESİ: CEMAAT BİLİNCİ</b> .....	176

**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**  
**MEĞÂRİBE MAHALLESİ ve AĞLAR**

<b>1.EBU MEDYEN el-ĞAVS VE MAHALLENİN AYNU KÂRİM KÖYÜ</b>	182
1.1.AYNU KÂRİM VERGİ TESPİTİ.....	183
<b>2.CEMAATİN MAĞRİB AĞI</b> .....	192
<b>3.ADLİ VAKALAR VE MAHALLE İÇİNDEKİ AĞLAR</b> .....	195
3.1.CİNAYETLER.....	196
3.2.BÜYÜ .....	203
3.3.DİĞER SUÇLAR.....	204
<b>4.DİĞER AĞ ÇEŞİTLERİ</b> .....	206

**BEŞİNCİ BÖLÜM**  
**KURUMLAR ve YAPITLAR**

<b>1.MAHALLENİN İLMİ MÜESSESELERİ.....</b>	<b>208</b>
1.1.KUDÜS VE MEDRESELER .....	211
1.2.EFDALİYYE MEDRESESİ.....	212
1.3.FAHRİYYE MEDRESESİ VE HÂNGÂHI .....	217
<b>2.BURAK DUVARI.....</b>	<b>219</b>
<b>3.MEĞÂRİBE CAMİİ.....</b>	<b>220</b>
<b>4.EBU MEDYEN ve MEĞÂRİBE ZAVİYELERİ.....</b>	<b>223</b>
<b>5. VAKIFLAR.....</b>	<b>230</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>235</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>240</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>271</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>272</b>

## TABLULAR LİSTESİ

<b>Tablo 1.</b> Kudüs Tahrir Defterleri.....	14-15
<b>Tablo 2.</b> Kudüs Şer‘iye Sicillerinin Miladî Yüzyıllara Göre Dağılımı.....	18
<b>Tablo 3.</b> Kudüs Şer‘iye Sicillerinin Hicrî Yüzyıllara Göre Dağılımı.....	18
<b>Tablo 4.</b> Şam Eyaletinde 16. Yüzyılda Müslüman Nüfusu.....	76
<b>Tablo 5.</b> 427 Nolu (932/1525-26) Tahrir Defterine Göre Şehir Merkezinde Bulunan Mahalleler ve Nüfusları.....	78
<b>Tablo 6.</b> 1015 Nolu (945-1538-39) Tahrir Defterine Göre Şehir Merkezinde Bulunan Mahalleler ve Nüfusları.....	79
<b>Tablo 7.</b> 289 Nolu (961-1553-54) Tahrir Defterine Göre Şehir Merkezinde Bulunan Mahalleler ve Nüfusları.....	80
<b>Tablo 8.</b> 516 Nolu (970-1562-63) Tahrir Defterine Göre Şehir Merkezinde Bulunan Mahalleler ve Nüfusları.....	84
<b>Tablo 9.</b> 515 Nolu (1005-1595-96) Tahrir Defterine Göre Şehir Merkezinde Bulunan Mahalleler ve Nüfusları.....	85
<b>Tablo 10.</b> Tahrir Defterlerine Göre Kudüs’teki Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Demografisi.....	89
<b>Tablo 11.</b> Meğaribe Mahallesi Nüfusunun İlk Sayım ve İkinci Sayım Mukayesesi.....	89
<b>Tablo 12.</b> Meğaribe Mahallesi Nüfusunun İkinci Sayım ve Üçüncü Sayım Mukayesesi.....	90
<b>Tablo 13.</b> Meğaribe Mahallesi Nüfusunun Üçüncü Sayım ve Dördüncü Sayım Mukayesesi.....	90
<b>Tablo 14.</b> Meğaribe Mahallesi Nüfusunun Dördüncü Sayım ve Beşinci Sayım Mukayesesi.....	91
<b>Tablo 15.</b> Meğaribe Mahallesi Nüfusunun İlk Sayım ve Beşinci Sayım Mukayesesi.....	92
<b>Tablo 16.</b> Efdaliyye Medresesi Vakfının Gelir Kalemleri.....	215-217

## HARİTALAR LİSTESİ

<b>Harita 1.</b> Mücireddin'in Verdiği Bilgilere Göre XV. Yüzyıl Kudüs Mahalleleri..	258
<b>Harita 2.</b> Mücireddin Verdiği Bilgilere Göre XV. Yüzyılda Kudüs Sokakları....	259
<b>Harita 3.</b> Kudüs Kapılarını Gösteren Harita.....	260
<b>Harita 4.</b> Kudüs'ün XVI. Yüzyıldaki Görünümü.....	261

## RESİMLER LİSTESİ

<b>Resim 1.</b> Mahallenin Kuzeybatı Cihetinden Görünümü .....	269
<b>Resim 2.</b> Mahallenin Batı Cihetinden Görünümü .....	270
<b>Resim 2.</b> 1967’de Meğâribe mahallesinin İsrail Askerleri Tarafından Yıkımı.....	271

## KISALTMALAR DİZİNİ

A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
C.	Cilt
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
hn.	Hüccet No
İ.A.	İslam Ansiklopedisi
KŞS	Kudüs Şer'îye sicili
s.	Sahife
S.	Sayı
TM	Tâifetu'l-Meğâribe (Eser adı)
TTD	Tapu Tahrir Defteri
TM	Tâifetu'l-Meğâribe (Eser adı)
KFKTA	el-Kuds fî Karnî's-Sâdisu Aşer (Eser adı)
Yay.,	Yayın



## GİRİŞ

Çalışmamızda, Kudüs Meğâribe mahallesini ve bu mahallede yaşayan Meğâribe cemâtinin XVI. yüzyıl içerisindeki durumunu arşiv envanterinin elverdiği nisbette ortaya kaymakaya çalıştık.

Birinci bölümde daha önce başka bir çalışmada yapılmadığını tespit etmemiz üzerine Osmanlı mahallesi üzerine yapılmış kavramsal tartışmaları başlıklar halinde tasnif etmeye, kendi görüşümüzü de *Bir Osmanlı İdari Birimi Olarak Meğâribe Mahallesi* başlığı altında izah etmeye açtık. Buna göre Osmanlı mahallesinin sadece bir kavramsallaştırma ile sınırlanamayacağını söylememiz yerinde olacaktır. Meğâribe mahallesi örneğinde görüldüğü üzere, Osmanlı mahalle yapılanması hem hukukî ve hem de idarî özellikler taşımıştır. Tek bir kavramla bunu karşılamak mümkün gözükmemektedir. Mesela, yöneten ve yönetilen arasında sürekli bir çatışma, ezen-ezilen ilişkisi kurmaya çalışan Marxist tarihçiler mahalleyi de bu bağlamda ele almışlardır. Bu yorumlar Osmanlı mahalle biriminin bir çatışma alanı olarak görülmesi anlamına gelmektedir. Oysa Meğâribe mahallesi, bir çatışma alanı olmaktan öte, yöneten ve yönetilenin uzlaşma alanı/mekânı olarak işlevsel bir yapıya sahip olmuştur.

Meğâribe Cemâtinin Mahalleye İskânı, XVI. yüzyıldaki demografik ve iktisadi yapısını incelediğimiz ikinci bölümde altını çizmeye çalıştığımız husus, mahallenin Kudüs'ün haçlılardan alınmasından önce kurulduğudur. Bu durumda mahallenin tesisini Selahaddin Eyyubî'nin Kudüs'ü istirdadı akabinde başlatmak yalın olacaktır.

Tüm bunların ötesinde Meğâribe mahallesinin çok önemli iki özelliği bu bölümde vurgulanmıştır: Bunların ilki mahallenin belirli bir zümreye vakıf bir mahalle olarak tahsis edilmesidir. Benzer bir örneğe İslam tarihinde henüz rastlanmamıştır. Diğer özelliği ise Harem-i Şerf'in biz cüz'ü olan Burak

duvarı nedeniyle mahallenin de Harem-i Şerf'in bir cüz'ü olmasıdır. Bundan olsa gerektir ki tahrir kayıtlarında mahalle vakfı ve Mescid-i Aksa vakfının gelirleri aynı kalem altında zikredilmiştir.

Aynı bölüm içerisinde Fernand Braudel'in XVI. yüzyıl Akdeniz dünyası için öne sürdüğü nüfus artışının Kudüs genelinde meydana geldiği ve söz konusu durumun Meğâribe mahallesi ve ayrıca Kudüs'ün diğer mahalleleri için de geçerli olduğu tasvir edildi.

İktisadî yapısı çerçevesinde mahalle cemâatinin gündelik iktisadî vaziyetleri, sahip oldukları meslek dalları açıklandı. Buradan hareketle Meğâribe cemaâtinin diğer Kudüslülerin çalıştıkları meslek dalları ve loncalarda faaliyet gösterdikleri tespit edildi. Bölümde şu üç hususa işaret edildi: 1) Kudüs Meğâribe cemaati her ne kadar diğer meslek dallarında çalışma hususunda şehrin diğer sakinleriyle ortak iş sahalarına sahipse de bunun yanında sadece kendilerine has bir meslek dalı bulunmaktaydı; Sâîlik/postacılık. Sâîliğin cemâatin tekeline olma durumu muhtemelen Osmanlı öncesi bir uygulamaydı. Tüm bunlar bir tarafa, Osmanlı posta teşkilatının modern anlamda teşekkülünden önce düzenli bir şekilde belirli bir grubun bu hizmeti yerine getirmiş olması da altı çizilmesi gereken bir diğer durumdur. 11) Mahallenin mekânsal kurgusunun gündelik iktisadî faaliyetlerin alt yapısını oluşturacak şekilde kurgulanmadığına değindik. Bu vaziyet mahallede bulunan küçük çarşı (*suveyka*) üzerinden de okunabilir. Mahalledeki mekân-insan ilişkisi iktisadî bir mekân, başka bir tabirle, üretim amaçlı bir yer olma hususiyeti göstermemektedir. Meğâribe mahallesi ortak bir coğrafyadan ve tarihten olan insanların birlikte hayatlarını sürdürdükleri mekân olmuştur. İktisadî faaliyetler, cemaatin birlikteliğinden kaynaklanan birincil ilişkilerin gölgesinde kalmıştır. 111) Buradan da bölümün üçüncü temasına geçmek mümkün olmaktadır; o da mahalle sakinlerinden bir kısmının vakıf müesseselerinin ağlarına dâhil olarak gündelik hayatlarını kolaylaştıracak gelirler edindiğidir. Bir başka ifadeyle gündelik ilişkiler iktisadî faaliyetler tarafından belirlenmemiş, tam tersine iktisadî faaliyetleri belirleyen saikler mahalle cemâatinin tutumları olmuştur. Bu durum Osmanlı coğrafyasının birçok mahallesi için umumileştirilebilir. Ancak mukayese

imkânı sunması bakımından debbâğhânelerin bulunduğu mahalleleri hatırlatmamız yerinde olacaktır. Bu mahalleler birer üretim mekânı durumunda olduğundan sakinlerinin mekânlarıyla kurdukları münasebet çok farklıdır. Benzer bir durum Kudüs'ün zeytinyağı üreten mahalleleri için söylenebilir. Özetlemek gerekirse, Meğâribe mahallesinde de bu tür bir insan-mekân ilişkisine rastlanmamıştır.

*Meğâribe Mahallesinin Yönetimi ve Cemâatin İçtimai Yapısı* adını taşıyan üçüncü bölümünde mahallenin yönetsel boyutu izah edildi. Yaptığımız tespitlere göre Osmanlı hâkimiyetindeki Arap coğrafyası mahalle yapılanması, Anadolu mahallelerinden farklılık arz etmiştir. Mesela Anadolu şehirlerindeki mahallelerin yönetiminden imam sorumluyken, Kudüs örneğinde olduğu gibi, Arap coğrafyasındaki şehirlerde mahalle şeyhleri bu vazifeyi deruhte etmiştir. Ancak bu farklılıklar yapısal olmaktan ziyade aynı müessesenin farklı kişilerce idare edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Osmanlı'nın merkezi yönetiminin iktidarını paylaştığını savunduğumuz Şeyhu'l-Meğaribe ve -onun simgesel kamusalılığı altındaki güç olan Meğaribe cemaati yanı sıra- Kudüs'teki benzer sosyal yapılanmalar, geçmişten sahip oldukları simgesel yerel otoriteyi devam ettirip idarecilerinden bazı taleplerde bulunabiliyorlardı. Farkında oldukları şey Osmanlı meşruyetinin Kudüs'teki kadı ve sancakbeyinde olmasının yanı sıra kendi yapılanmalarıyla da ilişkili olduğuydu. İktidarı elinde tutan sultana onun kendi coğrafyalarındaki meşruyet anahtarının kendi ellerinde olduğunu hissettirdiler. Sicillerdeki Kudüs mahallelerine şeyhleri atama kayıtları bizlere Osmanlı erkinin bu mesajı aldığını düşündürüyor. Ancak bu erk tarafından yönetsel bir sorun olmaktan ziyade araçsallaştırılabilecek bir fırsat olarak algılanmıştır.

Ayrıca cemâatin kendi içerisinde bir bilince sahip olup olmadığı bu bölüm içerisinde tartışılan konular arasında yer aldı. Bu bölümde örnek bu bilinci ortaya koyması bakımından bir belge üzerinden meseleyi izah etmeye çalıştık. Ancak üzerinde durulmaya çalışılan cemâat bilincinin sadece bu belge üzerine inşa edildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim ilgili başlık

altında mahallenin içerisinde bulunduğu vakıf ağının da bu konuda değerlendirilmesi gerektiğine değindik. Bunun ötesinde araştırmamızın tümü boyunca işaret edilen mahallenin kuruluş şekli, yönetimi ve şehir içerisindeki pozisyonu tasvir etmeye çalıştığımız bilincin en önemli kanıtları olsa gerektir.

*Meğâribe Mahallesi ve Ağlar* adını verdiğimiz üçüncü bölümde mahalle tüzel kişiliğinin ve cemât fertlerinin içinde bulunduğu ilişki ağlarını açıklamaya çalıştık. Bu ağların ne şekilde oluştuğu ve devam ettiği/ettirildiğini tasvir etmeye çalıştığımız bu bölümde, mahalleye vakfedilen Aynu Kârim köyünün mahalleye bir gelir kaynağı olduğu üzerinde duruldu. Singer, Kudüs köyleri üzerine yaptığı çalışmasında bu köyü etraflıca ele almıştır. Çalışmasının kapsamı köy/köylü çerçevesinde şekillendiğinden köyün Meğâribe vakfı ile irtibatını izah için referanslarla iktifa etmiştir. Biz de Aynu Kârim köyünün Singer'ın çalışmasına yansımaya vakıf yönü üzerinde durduk. Meğâribe vakfına ait bu köyün arazilerinin kiraya verilmesi, gelirlerinin toplanması neticesinde ne tür ilişki ağlarının oluştuğunu ortaya koymaya gayret ettik. Sonuç olarak Osmanlı merkezi, sipahiler ve köylülerle mahalle şeyhinin ve kadı'nın da dâhil olduğu ağı tasvir etmeye çalıştık.

Bunun yanında mahalle cemâatinin Mağrib coğrafyasıyla irtibat halinde olduğunu ileri sürdük. Mağriblilerin ilim talebiyle Kudüs'e gelme eğilimlerinin yanı sıra, Hac ibadetini ifa öncesi veya sonrasında Kudüs'ü ziyaret etmek gibi bir ritüellerinin bulunduğu dikkat çektik. Bu Saiklerle Kudüs'ü gelen Mağriblilerin bir kısmı şehri terk etmemiş ve buraya yerleşmek istemiştir. Bu kişilerin de mahalle zaviyelerinde bir müddet ağırlandıktan sonra mahalleye yerleştikleri ve nüfus artışı nedeniyle de mahallenin vakfiyede çizilen sınırlarını aştığı hususuna değindik. Tüm bu göstergelerin Kudüs Mağriblilerin Kuzey Afrika'daki akrabalarıyla ilişkilerinin bir şekilde devam ettiğini göstermektedir.

Yukarıda açıklanan ağlar hairicinde mahalle içerisinde de bir ağ olduğuna işaret ettik. Bu ağı adli davalar üzerinden açıklamaya çalıştık. Cinayet davaları farklı bir şekilde okunarak; kimin, kimi, neden öldürdüğü sorularından ziyade bu adli vakaları, cemâtin mahalle içerisinde nasıl bir

haber ağına sahip olduğunu tespit etmek için kullandık. Benzer metodu büyü ve diğer suları da kapsayan davaların çözümlenmesinde de uygulamaya alıştığık. Bu şekilde bu tür belgelerin adli suç evevesinde okunmasından ziyade, işaret ettikleri başka hususları aydınlatmada nasıl kullanılabilceğini göstermeye alıştığık.

Son bölüm olan *Kurumlar ve Yapıtlarda* ise mahallenin müesseseleri üzerinde durduk. Burada ilk olarak mahallede bulunan Efdaliyye ve Fahriyye medreselerinin işleyişlerini inceledik. Meğairbe ve Ebu meyden zaviyeleri ve Burak duvarı haricinde, mahalle cemiatinin tesis etmiş olduğu hayr ve zrr vakıfları da mahalle kurumları arasında zikrettik. Zikredilen bu müesseselerin her biri Meğairbe mahallesinin kimliğini oluşturan asl kurumlardı. Bu kurumlar, yukarıda değinmeye çalıştığımız, mahalle ve cemiat kimliğinin oluşmasında ve bu kimliğin korunmasında da asl rol oynamaktaydı.

Son olarak Meğairbe mahallesinin -ve benzeri müesseselerin-Osmanlının uzun mrllğnn açıklanmasında yardımcı olabilecek hususiyetleri taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Bu mahallenin gerek Osmanlıdan önce ve gerek sonraki dönem gz önünde bulundurulduğunda küçücük bir mahallenin yaklaşık bin yıllık tarihinin ne şekilde devam ettiği sorgulanmalıdır. Zira mahalle 1967 yılında İsrail tarafından yıkılmasaydı günümüze kadar varlığını devam ettiriyor olacaktı. Bu çalışmanın zımnen olarak işaret etmek istediği, mahallenin bekasını sağlayan işleyişini ortaya çıkartmak olmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### METODOLOJİ

#### 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI ve KAPSAMI

Osmanlı idaresindeki Arap eyaletlerine dair yapılan araştırmaların daha çok şehir araştırmaları şeklinde olduğu söylenebilir. Mahalle gibi bir alt birim üzerinden yeterince araştırılmış değildir. Bu çalışma Osmanlı mahallesindeki toplumsal yapıyı mahallenin sakinleri olan Meğâribe cemaatinin gündelik yaşamları üzerinden tasvir etmektedir. Bu tasvirde Osmanlı toplumsal yapısı ve gündelik yaşamı arasında mevcut ilişkileri ortaya koymaya çalışılmıştır. Bu bağlamda araştırmanın konusu, Kudüs'te kendi içerisinde belirgin ayırıcı özellikleri olan Meğâribe mahallesi, cemaati ve bunların toplumsal yapısını ortaya koymaktır.

Bu bağlamda araştırmanın varsayımları şu şekilde sıralanabilir:

- Meğâribe mahallesi, kendine has özellikleri bulunan bir birimdir.
- Meğâribe mahallesi sadece Meğâribe cemaatinden müteşekkildir.
- Osmanlıdan önceki yönetimler ve bu mahalleyi otonom bir yerleşim birimi haline getirmişlerdir. Bu durum Osmanlı döneminde de devam etmiştir.
- Sakinleri mahallenin bu otonom özelliğinin farkındadır.
- Meğâribe cemaatinde ferdi değil, cemaati merkeze alan bir kamusalılık bulunmaktadır. Bu da mahallede, *kolektif bilincin* bulunduğunu göstermektedir.
- Meğâribe mahallesi, kuruluş ve yıkılış tarihi belirlenebilen bir mahalledir.
- Tüm mahalle sakinleri Malikî mezhebine mensup olmalarına rağmen, mahalle mezhepsel bir gruplaşma alanı değildir; oluşumunda da mezhepsel bir saik söz konusu olmamıştır.

- Mahalle sakinlerinin/Meğârîbe cemaatinin göç etmiş oldukları Mağrib coğrafyası ile ilişkileri devam etmektedir.
- Mahallede daha ziyade, coğrafi bir kimliğe dayalı hemşericilik ve etnik bir birliktelik bulunmaktadır. Coğrafi farklılıklar (Tunuslu, Cezayirli vb.) gruplaşmalara yol açmamaktadır.
- Meğârîbe mahallesi şehrin diğer insanların mesken edinmelerine kapalı bir mahalledir.
- Mahallede bireylerden çok mahalle sakini/Mağribli olma düşüncesi gelişmiştir.(*Cemaatsel aidiyet*)
- Mahalle sakinleri arasında ‘pasif ağ’<sup>1</sup> mevcuttur.
- Meğârîbe cemaatinin kendilerine has meslek dalı bulunmaktadır.
- Mahalle ve benzeri idari yapıları anlamak Osmanlıya dair bazı sorulara daha iyi yanıtlar bulmaya yarayacaktır. “Osmanlının uzun ömürlülüğü”ne dair açıklamanın Meğârîbe Mahallesi yapılanmasının 800 yıllık tecrübesindeki bazı düğümlerde ortaya çıkabileceği bu çalışmada varsayılan bir başka husustur.

Bu varsayımlardan hareketle bu çalışmada aşağıdaki hedeflere ulaşılmak istenmiştir.

- XVI. yüzyıl Müslüman Kudüs toplumunun oluşturageldiği tarihi, kültürel ve sosyal dokuyu o zamanın Kudüs tarihine dönerek Meğârîbe mahallesi ve cemaati vasıtasıyla anlamak ve böylece 1967’ye dek Kudüs’te 800 yıla yakın var olmuş bu toplumsallığın gün yüzüne çıkmasını sağlamaktır.
- XVI. yüzyıl Kudüs tahrirleri ve şer’iye sicillerinden hareketle Kudüs’te yerleşik Meğârîbe cemaatini tespit etmek ve bu demografik yapının zikredilen yüzyıldaki değişim süreçlerini, sosyal yapı ilişkilerini çözümlmek. Bu şekilde Kudüs’ün tarihi nüfus yapısının genel görünümündeki bir boşluğu doldurmak.
- Genelde Osmanlı öncesi Müslüman devletlerin idaresindeki Kudüs’ün ve özelde ise Osmanlı dönemi Kudüs’ünün değişik özelliklerini yansıttığını ve temsil ettiğini savunduğumuz Meğârîbe mahallesinin oluşum ve değişim

<sup>1</sup> Asef Bayat’ın küreselleşme karşıtı direnişi açıklamak üzere geliştirdiği kavram. Bkz. Asef Bayat, **Sokak Siyaseti: İran’da Yoksul Halk Hareketleri** (Çev. Soner Torlak), Phoneix yay., Ankara 2008.

süreçlerini anlamak için elde edilen arşiv, seyahatname vb. literatür materyallerini günyüzüne çıkarmak, istifadeye sunmaktır.

- Bu çalışmadan evvel Kudüs toplumsal yaşamını tasvir eden çalışmalarda yapıldığı gibi gelecekte benzer amaçlarla başka çalışmalar da yapılacaktır. Dolayısıyla bu çalışmanın hedeflerinden bir diğeri de, Kudüs sosyal tarih literatürüne katkı sağlamaktır.

Burada çalışmanın kapsadığı alan ve dönem üzerinde de durmamız gerekmektedir. Araştırma alanı olan mahallenin içerisinde bulunduğu Kudüs iehri, tarih boyunca iktisadi öneminden ziyade siyasi ve kültürel bir öneme sahip olmuştur. Mukaddes bir belde olması şehre Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler için bir cazibe merkezi yapmış, böylelikle tarih boyunca her üç dinden insanı barındırmıştır.

XVI. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine giren şehir yeni bir rejimin idaresi altında değişmeye başlamıştır. Surlar, kaleler ve su yollarının ve Haseki Sultan imaretinin hızla yapılması bu değişimin sadece görünen kısmını oluşturmuştur. Aslında bazı şarkiyatçı tarihçilerin iddia ettiği gibi ‘şehrin İslam dinindeki önemi mukabilinde Osmanlılardan evvel şehre değer verilmiyordu’ denemez. Zira bu zahiri yapılanmalar yanında Kudüs insanının gündelik yaşamını kolaylaştırıcı birtakım uygulamalara yer veriliyordu: Surre alayları ile gönderilen yardımlar yanında, Kudüs halkının vergilerden muaf tutulması bunu ortaya koymaktadır.

Kudüs bu önemini Osmanlı döneminde meydana gelen yapısal bir dönüşümle elde etmemiştir. Bilakis bu, önceki İslamî mirasın Memluk kanalıyla, mevcut yeni yönetimde yeni bir forma bürünmüş haliydi. Bu mirasın hemen hemen birçok boyutunu bünyesinde barındırmıştır. Mahallenin İslam’ın en kutsal şehirlerinden Kudüs’te bulunması, Mescid-i Aksa ve Kubbetu’s-Sahrâ’nın bitişiğinde kurulmuş olması ve tüm bunların mahallenin ve sakini Meğâribe cemaatinin arşiv kaynaklarından ve kroniklerden kolaylıkla tespit edilebilmesi bizi bu mirası Meğâribe Mahallesi’nde yaşayan homojen bir cemaatin gündelik yaşam pratikleri üzerinden incelemeye sevk etmiştir.



## 1.1. ARAŞTIRMA SAHASI VE ÖRNEKLEMİ

Araştırmanın sahası Kudüs'ün Meğaribe Mahallesi'dir. Örneklemi ise arşiv malzemesinden takip edilebilen, mahallenin sakinleri olan Meğârîbe cemaatidir.

## 1.2. ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM VE TEKNİKLER

Türkiye'de yapılan Osmanlı tarihi çalışmalarına göz atıldığında çoğu çalışmanın iki nedenden ötürü sorunlu olduğu dikkat çekmektedir. Bunların ilki, çalışmanın sadece kuramsal çerçevede sunulmasıdır. İkincisi ise, hiçbir hipotez ve sorunsaldan hareket etmeden, kuru ampirik bilgilerle boğulmuş niceliksel bir metodolojiyle hazırlanmalarıdır. Bu durum özellikle, neredeyse tamamının konu başlıkları bile aynı olan 1980-1990 yılları arasında yapılan tahrir çalışmalarında tebarüz etmektedir. Bu çalışmaların birçoğunda ampirik malumatın sorgulanmadan bir şablona uydurularak, bir hipotez geliştirmeden adeta belge fetişizmi ile hareket edilerek kullanılmaktadır.

Bu nedenlerden ötürü bu araştırma, niteliksel (qualitative research) bir tarih metodolojisi takip edilerek hazırlanmaya çalışılmıştır. Bilindiği gibi nitel araştırmalar, nicel araştırmalar gibi olayın değişkenleriyle oynamaz. Sosyal bir olayı doğal ortamı ve doğal oluşumu içinde tasvir etmektedir. Buna binaen odaklandığımız yöntem ve teknik şu cümleyle serdedilebilir: Bu çalışma, niteliksel bir sosyal tarih metodolojisi çerçevesinde hazırlanmış bir mahalle monografisidir.

Bununla birlikte zikredilen yöntemi takip ederken tarihi çalışmaların belli başlı sorunlarının bu çalışmayı da kapsadığı göz ardı edilmemelidir. Bu sorunların başat konumunda değerlendirilebilecek olanı, şüphesiz, arşiv malzemesinin dağınıklığıdır. Özellikle Osmanlı klasik dönem ve hemen sonrasını konu edinen çalışmalar için istatistikî bilgi verebilen yegâne arşiv kaynağının tahrir defterleri olduğu malumdur. Bundan ötürü niteliksel metot takip etmeye çalışan araştırmacılar, yaptıkları yorumları münferit belgelerden ve elde edilmiş benzer bulgular üzerinden kıyaslamalarla yapabilmektedirler.

Haliyle bu da, görünürde ortaya konulan bulgunun yalnızlanma ihtimalini arttırmaktadır.

Bir diğer sorun ise yine arşiv malzemesiyle ilgili olarak mevcut envanterin hemen hemen tümünün, merkezî idare tarafından oluşturulmuş şablonlar çerçevesinde hazırlanmış resmî belgeler olmasıdır. Zikredilen belgeler İstanbul'daki merkez bürolarda veyahut da taşrada görevlendirilmiş kişilerce tanzim edilmişlerdir. Dolayısıyla devlet işleyişini yansıtmaktadırlar. Bunun yanı sıra Şer'îye Sicilleri birçok yönden merkezi işleyiştten çok, diğer belgelerin sahip olmadığı oranda, toplumun gündelik yaşamını yansıtmaktadır.

Yapılan nitelikli çalışmalarla bu sorunları aşmanın mümkün olduğu görülmüştür. İlk defa Leicle Pierce'in *Ahlak Oyunları* adlı çalışmasında ortaya koyduğu metodoloji ile şer'îye sicillerine ait belgelerin tek tek yorumlanması<sup>2</sup> ile elde edilen hermenotiksel bilgi<sup>3</sup>, birinci sorunu aşmamıza yardımcı olmaktadır. Diğer bir yaklaşım ise, Amy Singer'in kendi çalışmalarında başarıyla uyguladığı, şer'îye sicilleri ve tahrir kayıtlarını evlendirme metodudur<sup>4</sup>. Buna göre, tahrirlerin makro yaklaşımı, sicillerin gündelik hayat pratikleriyle sunularak tahrirlerden elde edilen istatistiksel veriler, sicillerden yansıyan gündelik hayat pratikleriyle yorumlanmakta ve bu şekilde istatistiklerin sağlaması olmaktadır. Böylece toplumsal yaşamın yansımadığı ve tamamen merkezi bürokrasinin ihtiyaçlarına göre tutulan tahrir kayıtları, bu şekilde, ete kemiğe bürünmektedir.

İlk etapta konuyla ilgili literatür taranmıştır. Yapılan bu taramaların akabinde Kudüs gündelik yaşamının ana kaynağı konumundaki XVI. yüzyıla ait *Kudüs Şer'îye Sicilleri* gözden geçirilmiştir. Bu esnada, Kudüs'teki sosyal

---

<sup>2</sup> Hülya Taş, **XVII. Yüzyılda Ankara** adlı başarılı çalışmasında bu metodun ilk kez Jülide Akyüz'ün **Ankara'nın Bütüncül Tarihi Çerçevesinde XVIII. Yüzyılda Ankara(Şer'îye Sicillerinin Sayısal ve Muhteva Analizi Denemesi)**, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2003; ve Özlem Başarır'ın **XVIII. Yüzyılda Osmanlı Tarihine Katkı: Konya 60 Nolu Şer'îye Sicilinin Analizi ve Tarihsel Bilgi Kaynağı Olarak Kullanımına İlişkin Bir Yöntem Denemesi**, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003, adlı çalışmalarda kullanıldığını kaydetmektedir. Pierce'in çalışması da 2003 yılında yapılmış bir çalışmadır.

<sup>3</sup> Bu tanımlama bana ait; Pierce'nin kendi metodu için böyle bir tanımlaması zikredilen eserde geçmemektedir.

<sup>4</sup> Bu tanımlama Singer'in kendisine aittir. Bkz. Amy Singer, "Tapu Tahrir Defterleri and Kadı Sicilleri: A Happy Marriage of Sources", **Tarih I**, 1990, s. 95-125.

hayata dair göstergeler, değerlendirilen literatürün sunduğu tarihi ve sosyolojik veriler ile değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sicillerin yanı sıra Osmanlı merkezi yönetiminin İstanbul'dan sancak ile ilgili ne gibi tasarruflarda bulunduğu *Divân* toplantı kararlarının kaydedildiği *Mühimme Defterleri*'nden tespit edilmiştir. Siciller gibi mikro ölçekli bir arşiv malzemesine, mühimme kayıtları verilerinin intibakı merkezi kararları yansıtmaları açısından önem arz etmektedir. Bu iki arşiv malzemesi son kertede demografik yapı hakkında çalışmamızı aydınlatacak olan *Tahrir Defterleri*'ndeki kayıtlar ile birleştirilerek sancaktaki gündelik yaşam mikro-makro ölçeklerle anlaşılmasına ve anlatılmaya çalışılmıştır. Böylece XVI. yüzyıl Osmanlı Kudüs'ünde Meğâribe Mahallesi'nin gündelik hayatı kapsamındaki

i) ekonomik faaliyetleri,

ii) sosyal ilişkilerin ve pratiklerin nasıl şekillendiği,

iii) bu pratiklerin kamusal mekânlarda (mahalle, ev ve dinsel mekânlar, iş yerleri), mahalle sakinleri tarafından nasıl uygulandığı tartışıldı.

Bu bağlamda başlıca tartışma konuları aşağıda sıralanmıştır.

1. Gündelik yaşam, bireylerin birbiriyle etkileşimi yanında erklerle de bir ortak yaşam alanı sağlamaktadır. Bu nedenle Osmanlı bireyinin ve erklerinin birbirlerinden bağımsızlıkları söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla da bağımsızmış gibi değerlendirilmemeleri gerekmektedir<sup>5</sup>.

Gündelik yaşamın onlara dayattığı, birbirlerine mecbur ettiği bu ortak yaşam sahası ve zamanı üzerinden hareket edildiğinde *Kadı Sicilleri* bizlere neler sunmakta; Kudüs'teki Meğâribe'nin gündelik yaşamının keşfinde nasıl ve ne ölçüde bir açıklama getirebilmektedir? Bir başka ifadeyle bu çalışmada, Kudüs Mağriblilerinin mahalledeki yaşamının *Kadı Sicilleri*'nde ne şekilde

---

<sup>5</sup> Bu davranış zeminine Dilthey, “nesnel tin” demiştir. Heidegger ise, yapılı ve edilgin alanı anlamına gelen “man” şeklinde ifade etmektedir. Heidegger, Dilthey'in bu kavramsallaştırmasından etkilenerek, bu alanda “kişi”nin tanınmadığını, bu alanın kişilik dışı, anonim kurallıklar alanı olduğunu; “yapılır-edilir” çerçevesinde kurallara bağlandığını ifade etmektedir. **Hermeneutik** içinde O.F. Bollnow, a.g.m., s. 91.

yer aldığı; bu kayıtlarda ne tür boşluklar bulunduğu ve bunların nedenlerinin neler olabileceği sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır.

2. Leopold von Ranke, tikel ve genel arasındaki süreksizliğe işaret edip, tikelin anlaşılması gerektiğine vurgu yapar. “Tikelden hareket ederek” der, “genele yükselebilirsiniz; ama genel teoriden hareket ederek gerisin geri tikele ulaşmanın, tikele dair sezgisel bir kavrayışa erişmenin bir yolu yoktur”<sup>6</sup>. Bu açıdan baktığımızda, birey-toplum ve erkler arasında, iç içe geçmiş zaman ve mekânlarda<sup>7</sup> çeşitli özgül ilişki refleksleri geliştirdikleri, Barkey’in aşağıdaki satırlarını destekler mahiyette, çalışmada savunulmaktadır.

“Bir imparatorluğun bu yapıyı (“müzakere edilmiş” müessese) bu yapının hâkimiyetini ve bekasını korumak için aracı elitlerle istikrarlı bir ilişki kurarak meşruiyeti, çeşitliliği ve çeşitli kaynakları sağlama alması gerektiğini savunuyorum. Ne kadar güçlü olursa olsun bir imparatorluğun itaati, kaynakları, harçları ve askeri işbirliğini koruyabilmesi, siyasi bütünlük ve istikrarı sağlayabilmesi için çevre bölgelerle, yerel elitlerle ve sınır bölgelerdeki gruplarla birlikte çalışması gerekir”<sup>8</sup>.

3. Bu çalışma, XII. yy’dan beri Kudüs’te sosyal bir yapılanma içerisinde olan Meğaribe cemaatinin XVI. yy’da Kudüs’te Osmanlılardan önce ve sonra varlıklarını koruyan sürdürme çabasını anlama girişimi olması yanında imparatorluğun uzun ömürlülüğü sorunsalı üzerine parçalı ve sürekli yapıları birbirine bağlayabilen örgütler ve ağlara ilişkin odaklanmayı, Kudüs Mağriblileri üzerinde ne kadar gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğinin analizidir. Bu *uzun ömürlülük* sorunsalının, Osmanlı Devleti ile Şeyhu’l-Meğaribe gibi, mahalle-cemaat önderleri ve benzeri toplumsal aktörler arasında tesis edilmiş dikey ve yatay bağlantılara ve şekillendirilebilir sözleşmelere odaklanarak yanıtlanabileceği savunulmaktadır<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Fritz Ringer, **Weber’in Metodolojisi: Kültür Bilimleri ile Sosyalbilimlerin Birleşimi**, (Çev. Mehmet Küçük), Doğubatu yay., Ankara 2006, s. 21-22.

<sup>7</sup> Erkler ve birey-toplumun zaman ve mekânları birbirinden tecrit edilemez; iç içe geçmiştir ve sürekli bir etkileşim içerisinde.

<sup>8</sup> Caren Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, Versus Yay., İstanbul 2011, s. 9.

<sup>9</sup> Barkey, **a.g.e.**, s.15.

## 2. ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR

### 2.1. ARŞİV KAYNAKLARI

Bu çalışmada farklı nedenlerle oluşturulmuş olmasına binaen farklı muhtevalara sahip, bunun yanında birbirini ikmal eden beş tip arşiv malzemesi kullanılmıştır. Bunlar; *Tahrir Defterleri*, *Şer'îye Sicilleri*, *Mühimme Defterleri*'dir. Çalışmanın niteliğini belirleyen bu farklı arşiv malzemesi, ana hatlarıyla aşağıda tanıtılmıştır.

#### 2.1.1. Tahrir Defterleri

Tapu tahrir defterleri, Osmanlı tarafından idaresi altındaki bölgelerin gelirlerini tespit edebilmek amacıyla tutulmuş kayıtlardır. Osmanlının kullanacağı bu gelirler, reyanın vereceği vergilerden oluşmuştur. Bunların başta geleni tarımsal vergilerdi. Ayrıca pazar vergisi, geçiş, kişisel vergiler vb. konularda alınan vergiler de bulunmaktaydı. Bu vergilerin tespiti tahminiydi ve öngörüye dayalıydı. Bu nedenle tahrir defterlerindeki rakamlar şer'îye sicilindeki verilerle birebir örtüşmeyebilmektedir.

Tahrirler belirli aralıklarla yeniden düzenlenmiştir. Gelirlerin bir kısmı devlet tarafından hizmetlerine mukabil bölgedeki idari birimlere taksim edilmiştir. Bu taksimatın içerisinde hangi aile reisi erkeğin tahmini olarak ne kadar vergi vereceği, deftere kaydedilen vergilerden padişahın özel hazinesine (*hazîne-yi hassa*) ne kadar aktarılacağı, beylerbeyi, sancakbeyi ve tımarlı sipahilerin yanı sıra, özel mülk sahipleri ve vakıflara ayrılacak paylar ayrıntılı bir şekilde *mufassal tahrir defterlerinde* zapt edilmiştir. Bu defterlerin özeti mahiyetindeki defterlere de mücmel *icmâl defteri* denilmektedir.

Defterlerdeki mevcut değerler üç yılın ortalaması hesaplanarak belirlenmiştir. Dolayısıyla nominal tahminlere dayalı yapıldıklarından çoğu zaman gerçek değeri yansıtmamaktadırlar. Ayrıca, verginin bu tespiti ve

toplanması arasında da en az bir-iki yıl geçtiğinden<sup>10</sup> bu kayıtların gündelik yaşamdaki gerçek değerini tahrirlerden sadece tahmin edebilmektedir<sup>11</sup>.

Bu çalışmanın sancak merkezinde bulunan bir mahalle ile sınırlanmış olması Kudüs tahrirlerinin çalışma için kaynak teşkil etmesine neden olmuştur. Tahrirlerdeki şehirlere ilişkin geniş ayrıntılar zengin bir tablo sunmaktadır. Bunun yanında şehirlere ilişkin başka kaynaklardaki zengin bilgi bu verilerin sağlıklı ve çok boyutlu yorumunu sağlayabilmektedir<sup>12</sup>.

Sıra	Defter No	Tarih	Türü	Sancak	Özellikleri
I	427	932/1525-26	Mufassal tahrir	Safed, Gazze, Kudüs	İlk tahrirdir.
II	342	970/1522-23	Vakıf tahrir	Kudüs	XVI. Kudüs'ü için, yüzyılım tek vakıf tahriridir.
III	1015	945/1538-39	Mufassal tahrir	Gazze, Remle, Kudüs	
IV	289	952/1545	Mufassal tahrir	Kudüs, Halilurrahman	Mufassal defter olmasına rağmen icmâl defterle

<sup>10</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 23.

<sup>11</sup> Bununla birlikte şer'îye sicilleri bu konuda bizlere gerçek değeri bulma hususunda yardımcı olabilecek konumdadırlar. Sicillerde, sipahiler ve vergi mükellefleri arasındaki davalarda zikredilen rakamlarla o dönem için yazılan tahrirdeki veriler mukayese edilir. Bu şekilde tahrirlerdeki tahmini verilerin sağlaması yapılmış olur. Tahrir kayıtları ve şer'îye sicillerinin birlikte kullanılmasına ilişkin bkz. Amy Singer, "Tapu Tahrir Defterleri and Kadı Sicilleri: A Happy Marriage of Sources, Tarih I, 1990, s. 95-125.

<sup>12</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 24. Peirce, şer'îye siciller gibi mühim bir kaynağı baz alarak hazırladığı eserinde, sicillerde köy halkından çok daha fazla kentlilerin davalarına rastlandığına dikkat çekmiştir. Bkz. Peirce, **a.g.e.**, III. Bölüm.

					benzemektedir.
<b>V</b>	516	970-1562-63	Mufassal tahrir	Kudüs, Halilurrahman	Kudüs kanunnâmesinin bulunduğu defterdir.
<b>VI</b>	515	1005/1596-97	Mufassal tahrir	Kudüs, Halilurrahman	XVI. Kudüs'ü için, yüzyılın son tahriridir.

**Tablo 1.** Kudüs Tahrir Defterleri

### 2.1.2. Şer'îye Sicilleri

Kudüs Şer'î Mahkeme Sicilleri, şehrin Osmanlı yönetiminde geçirdiği dört yüz yıllık zaman dilimini gün yüzüne çıkaracak önemli kaynakların başında gelmektedir. Bu siciller, Osmanlı Arap coğrafyasının tümünde bulunan tüm şer'îye sicillerinin en eskileridir<sup>13</sup>. 14 Şevval 936/1529 yılından başlayan Kudüs sicilleriyle<sup>14</sup> mukayese edildiğinde 860/1456 yılına ait sicilleri bulunan Bursa ve 895/1490 yılı Kayseri sicilleri birkaç yıl daha eskidir<sup>15</sup>.

Osmanlı Devletinde, fethedilen yerlere kadının atanması beylik zamanından beri süregelen bir teamüldü. Mülkî, beledî, askerî ve adlî vazifeleri bulunan kadılar, icra ettikleri vazifeleri kaydetmekle mükellef tutulmuştur. Kadı'nın evinde veya camide saklanan bu kayıtlarda kefalet, vesâyet, itknâme, vakfiye, alım-satım, evlenme-boşanma, cinayetler, narh, terekeler vb. kayıtları bulmak mümkündür<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Kamil el-Aselî, **Vesâku Mukaddesiyye**, II, Muessesetu Abdülhamid Şuman, Amman 1983, s. 10.

<sup>14</sup> Hadr Selamah, "Aspects of The Sijils The Shari'a Court jerusalem", **Ottoman jerusalem The Living City: 1517-1917**(ed. Sylvia Auld and Robert Hillenbrand), s. 106; Musa Surur, "Arşîfâtu'l-Kudsi'l-İslâmiyye Mesâdir li-Mes'eleti'l-Vakf fi'l-fetreti'l-Usmâniyye", **Mecelletu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye**, XVI, S:63, s. 115.

<sup>15</sup> Kamil el-Aselî, **Vesâku Mukaddesiyye**, II, Muessesetu Abdülhamid Şuman, Amman 1983, s. 10.

<sup>16</sup> İlber Ortaylı, "Kadı/Osmanlı Devleti'nde Kadı", **DİA**, XXIV, s. 73.

Osmanlılar Devleti de kendinden önceki İslam hukukunu uygulayan devletler gibi hukukî antlaşmazlıkları halletmek, davaları çözümlmek üzere merkezi otorite tarafından kadı atanmış; kadı da hukukî muamelelerle ilgili işlemleri yerine getirmiştir<sup>17</sup>. Bu hukuk mütehasısları, aldıkları medrese tahsili doğrultusunda şer'î hükümleri ve örfî kanunu göz önünde bulundurarak görevlerini yerine getirmeye çalışmışlardır<sup>18</sup>.

Kadı'nın bu tür işlemleri kaydettiği deftere *Şer'îye Sicilleri*, *Kadı Sicili*, *Zabt-I Vekâyi'* denilebilmektedir. Osmanlı mahkeme kayıtları/Osmanlı mahkeme sicilleri şeklinde de bir adlandırma yapılmıştır<sup>19</sup>. Bu sicillerin gerekli şekilde tutulması için sakk mecmuaları kâtiplerin uyacakları formalara kılavuzluk etmiştir. Kâtip bu mecmualardaki örneklendirmeleri temel alarak i'lâm, hüccet, nafaka, köle azadı (itlâk), vb. belge türlerini sicile kaydetmiştir<sup>20</sup>.

Osmanlı tarihi araştırmalarında kadı yahut şer'îye sicilleri diye bilinen bu defterler çok önemlidir. Makro tarihçilikle doldurulamayan bazı boşlukları doldurmakta, görülemeyen kör noktaları aşikâr kılmaktadır. Bu ve benzeri nedenlerden ötürü siciller önemli bir kaynak olsa da Osmanlı tarihi araştırmaları için kusursuz bir kaynak değildir. Uğur, bu hususa birçok tarihçinin dikkat çektiğini belirterek sicil çalışmalarında ortaya çıkabilecek, karşılaşılabilecek problemleri maddeler halinde zikretmiştir<sup>21</sup>. Bunlar arasında; metin tenkidinin yapılmadan araştırmaya girişildiği, olayların geneli ne kadar yansıttığı belirlenmeden/bilinmeden genellemelere gidildiği, sicillere kaynak olarak gereğinden fazla ihtiyatsızca değer verildiği vb. şekilde dile getirilen kaygılar gerçekten de dikkat edilmesi gereken yerinde tespitlerdir. Tüm bunlara rağmen bu müşküller halledilmeyecek cinsten değildir. Bu

---

<sup>17</sup> İ. Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinde İlimiye Teşkilatı**, TTK yay., Ankara 1988, s. 83, 87; Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki:Şer'îye Mahkemeleri ve Şer'îye Sicilleri", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S:14, 2009, s. 16.

<sup>18</sup> Wael B.,Hallaq, " The Qāḍī's Dīwān (Sijill) Before the Ottomans", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, Vol. 61,No. 3 (1998), s. 415-436.

<sup>19</sup> Fethi Gedikli, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Şer'îye Sicilleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 3, Sayı 5, 2005, s. 187.

<sup>20</sup> Fethi Gedikli, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı ..." s. 189.

<sup>21</sup> Yunus Uğur, "Mahkeme Kayıtları (Şer'îye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, I/1(2003), s.309.



nedenle mevcut sorunların yanında çözüm yolları üreterek, çalışmalarındaki hatalar, telafi etmek gerekmektedir.

Bilindiği gibi sicillere konu kişiler, belirli özellikleriyle kaydedilmiştir. Kadın veya erkek, hür veya köle, çocuk veya yetişkin vb. sahip olduğu tanıtıcı ve tanımlayıcı vasıflar kadı tarafından sicillere geçirilmiştir. Kaydedilen bu şahısların kimi zaman sakin oldukları mahallelere atfen kaydedildiğine rastlamak da mümkündür.

Bu nedenle mahalle insanları gibi mahalle kurumları da sicillerden aynı metotla takip edilebilmektedir. Zira mahallenin kurumları, o denli *mahalleli*ydiler ki, sicillere buldukları mahalleye atfen adlandırılıp kaydedilmiştir. Denilebilir ki kurumların takibi bu tür bir araştırmada insanların takibinden çok daha kolaydır. Ancak burada da birkaç sorun yok değildir. Evvela mahalle kurumlarının -aynı insanlar gibi- sicile kaydedilmeleri için bir sebep gerekmektedir: Ya mahalle camiinin vakfına yeni bir müteveli tayin edilmiş veyahut da cami vakfindan borç para alınmış veya verilmiştir; bunlar kaydedilecektir. Ya da -varsa- mahalle hamamının kazanı delinmiş, tamire ihtiyacı vardır; yapılan masraflar mahalle hamamının adıyla sicile kaydedilmiştir. Eğer böyle bir hadise gerçekleşmemişse mahalle kurumlarının takip edilmesi de mümkün değildir. Üstelik bu kurumların tüm faaliyetlerinin sicile yansıdığını iddia etmek de araştırmayı yanlış bir yöne sürükleyecektir. Zira mahalle kurumlarının işlerinin sicillere yansımıyor olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu siciller, mühimme defterlerinde ve tahrirlerde bulunan boşlukları doldurmakta ve merkezden gelen emirlerin Kudüs'teki fiili durumdaki yansımalarını takip etmede önemini ortaya koymaktadır. Kudüs sicilleriyle ilgili literatüre bakıldığında iki farklı tarzın belirginliği görülmektedir. Bunların ilkinde sicillerin numaraları, yüzyıllara göre dağılımı vb. bilgiler verilerek yazılmış değerlendirmelerdir. Yine bu sınıfa dâhil edilebilecek çalışmalar arasında belge neşriyatını da hatırlatmak gerekmektedir. İkinci tarz

çalışmalar ise, sosyal tarih çalışması perspektifiyle yapılan çalışmalardır<sup>22</sup>. Sicillerin yüzyıllara göre dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir<sup>23</sup>.

<b>Yüzyıl</b>	<b>Sicil Adedi</b>
XVI	81
XVII	119
XVIII	81
XIX	114
XX	20
<b>Toplam</b>	<b>415</b>

**Tablo 2.** Kudüs Şer‘iye Sicillerinin Miladî Yüzyıllara Göre Dağılımı

Sicillerin hicrî yıllara göre taksimatı da aşağıdaki tabloda gösterilmiştir<sup>24</sup>.

<b>Yıl Aralığı</b>	<b>Sicil Adedi</b>
936-1001	1-75
1001-1100	76-190
1101-1200	191-267
1201-1300	268-370
1301-1335	371-416
<b>Toplam</b>	<b>416</b>

**Tablo 3.** Kudüs Şer‘iye Sicillerinin Hicrî Yüzyıllara Göre Dağılımı

<sup>22</sup> Hadr Selamah, a.g.m., s. 106. Aseli sicilleri için başlangıç yılı olarak 1530 yılını vermektedir. Bkz. el-Aselî, a.g.m., s. 10.

<sup>23</sup> Hadr Selamah, a.g.m., s. 107.

<sup>24</sup> MusaSurur, a.g.m., s. 115.

Kudüs kadı sicillerinin yirmi dört tanesi Osmanlı Türkçesidir<sup>25</sup>. Bu sicillerin en büyüğü fermanları ihtiva eden 9 nolu sicildir. 78 sahife olan 933-948/1527-1542 aralığını kapsamaktadır. İkinci büyük sicil 163 sahife olan 11 nolu defterdir. Sicildeki fermanlar 1002/1593 tarihlidir ve 95-102 sahifeleri bazı fermanları ihtiva etmektedir<sup>26</sup>. Sicillerin hacmi 150 ve 350 sahife arasında değişmektedir. Osmanlı hâkimiyetinin ilk dönemlerine ait bazı sicillerin 500 sahifeyi bulduğu da olmaktadır. Her sicilin başında kadının isminin yazılı olduğu ve sicilin başlangıç tarihinin yer aldığı bir sahife bulunmaktadır<sup>27</sup>. XVI. XVII. ve XVIII. yüzyıl Kudüs kadı sicilleri araştırmacılar için çok zengin bir bilgi sunmaktadır<sup>28</sup>.

Kudüs Şer'ıye Sicilleri, Ebû Dîs'te<sup>29</sup> *İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî* adlı müessesede bulunmaktadır. Çalışmayı yaptığımız sırada sicillerin dijital ortama aktarma çalışması yapılmaktaydı. Bu nedenle çalışmamız esnasında sicillerden mikrofilimler üzerinden istifade ettik. XVI. yüzyıl Kudüs'üne dair 81 adet şer'ıye sicili bulunmaktadır. Biz çalışmamızda yukarıda değinilen sebeplere binaen, bunlardan sadece aşağıda verdiğimiz listede bulunanları kullandık.

1. SİCİL NO: 37

SİCİL TARİHİ: 16 Safer 966-Ğurre-yi Safer 967 / 28 Kasım1558- Kasım 1559.

2. SİCİL NO: 66

SİCİLİN TARİHİ: 10 Zilhicce 993-Evâhiru Muharrem 995 / 3 Aralık 1585- Ocak 1587.

3. SİCİL NO: 67

---

<sup>25</sup> İbrahim Haseni Rubey'a, yanlış bir tespitle, bu defterlerin 'Osmanlı Arapçası'yla yazıldığını ifade etmektedir. Bkz. İbrahim Haseni Rubey'a, "Evzâ'u'l-İdâriyyeti f'l-Kuds fî Dav'i' Sicili Mahhkemeti'l-Kudsi'l-Osmanî Rakam 156 bi-Târîh 1068/1658", **el-Mu'temeru'l-Hâmis li-Külliyeti'l-Âdâbi'l-Kuds Târîhen ve Sekâfe**, 2011, s. 841.

<sup>26</sup> Hadr Selamah, a.g.m., s. 107.

<sup>27</sup> Musa Surur, a.g.m., s. 115.

<sup>28</sup> Beshara DOUMANI, , "Palestinian Islamic Court Records: A Source for Socioeconomic History", **MESA Bulletin**, Wolume: 19(1985), s. 156.

<sup>29</sup> Bu kasaba önceden Kudüs'e bağlıydı; dolayısıyla Kudüs'ten buraya gitmek çok kolaydı. Ancak İsrail yönetimi burayı el-Fetih yönetimine hibe etti. Bunun nedeni birkaç ay sonra İsrail'in araya çektiği duvardan sonra anlaşıldı. Ebû Dîsliler artık Cuma namazı kılmaya bile Kudüs'e gidemekteler.

SİCİL TARİHİ: Şevval 995-13 Rebiüssani 996 / Eylül-Ekim 1587-12 Mart 1588.

4. SİCİL NO: 68

SİCİL TARİHİ: Şevval 995-Rebiüssani 996 / Eylül-Ekim 1587-Mart 1588.

5. SİCİL NO: 69

SİCİL TARİHİ: 18 Safer 998 / 27 Aralık 1589 (Bitiş ?)

6. SİCİL NO: 70 --- Mufassal Tahrir Defteri---

SİCİL TARİHİ: Evasıtı Rebiulahir 997 / Mart 1589.

7. SİCİL NO: 71

SİCİL TARİHİ: Evaili Receb 997-4 Şevval 999 / Mayıs 1589-26 Temmuz 1591.

8. SİCİL NO: 72

SİCİL TARİHİ: Evail-i Receb 998-1 Muharrem 999 / Mayıs 1590-30 Ekim 1590.

9. SİCİL NO: 73

SİCİL TARİHİ: Evâsıtı Rebiulahir 999-17 Ramazan 1003 /Şubat 1591-26 Mayıs 1595.

10. SİCİL NO: 74

SİCİL TARİHİ: Muharrem 1000- Safer 1002 / Ekim-Kasım 1591- Ekim-Kasım 1593.

11. SİCİL NO: 75

SİCİL TARİHİ: 1 Safer 1000-26 Cemadiyelula 1001 / 18 Kasım 1591-28 Şubat 1593.

12. TEREKE DEFTERİ: 942/1535.

Bu siciller haricinde *İhyâu't-Turâs Müessesesi* müdürü Safedî Bey'in kendi koleksiyonundan bana bakma imkânı sunduğu *b* adlı bir sicil de bulunmaktadır. Aslında *a* kısmı da bulunan bir diğer defter daha bulunduğunu kendisinden öğrenmeme rağmen maalesef bu deftere ulaşma imkânını bulamadım. Bunun yanında 14 Şevval 936-18 Safer 998/ 11 Haziran 1530-27 Aralık 1589 tarihli kesiti kapsayan ilk altı defter de fihristlerden taranmıştır. Bu defterlerin tarihlerinden de anlaşılacağı üzere defter rakamları ve tarihsel devam arasında uyumsuzluk

bulunmaktadır. Sicillerin erken dönemlere ait olan bazılarının Şeyhu'l-İslâm, Muhammed b. Zurayk'ın muhasebe sicili gibi özel isimlerle anılmaktadır<sup>30</sup>.

### *Meğâribe Vakıfları Sicili*

Bu sicil, Kudüs'te bulunan Meğaribe vakıflarını ihtiva eden sicildir. İki mağribli alim, Muhammed Efendi el-Mehdi b. el-Mehdi el-Cevanî el-Cebelî ve eş-Şeyh Muhammed Efendi b. Muhammed b. Hamid et-Tunusî tarafından şer'îye sicillerinde bulunan vakfiyelerin 1923'te yeni bir deftere istinsah edilmesiyle oluşturulmuştur. Bu vakfiyeler iki nüsha halinde kopyalandı ve bunlardan biri Kudüs şer'î mahkemesine konulurken; diğeri ise, o zamanın Meğâribe vakfî mütevellisine verildi. Ancak 1967 yılında İsrail'in Kudüs'e girmesi ve Meğâribe mahallesini ortadan kaldırması nedeniyle her iki nüsha da kaybolmuş veya yok olmuştur. Bununla birlikte Kudüs müftülerinden eş-Şeyh Sadeddin el-Alemî, bu sicilin bir kopyasını saklamıştır<sup>31</sup>.

Abdurrahman Muhammed Hamid el-Mağribî çalışmasında bir nüshayı eş-Şeyh Sadeddin el-Alemî'nin oğlu Dr. Ahmed el-Alemî'den temin ettiğini belirttiğinden, Kudüste bulunduğumuz sırada Dr. Ahmed el-Alemî, ile görüştük. Ancak Ahmed el-Alemî *Vakfiyyetu'l-Meğâribe* adıyla neşri bulunduğunu ifade etti<sup>32</sup>. Zikredilen sicilin bu neşrinin baskısı piyasada bulunmadığından İhyau't-Turâsu'l-İslâmi müessesenin kütüphanesinde mevcut bir nüshadan istifade ettik.

### **2.1.3. Mühimme Defterleri**

Önemli siyasî, askerî, içtimaî ve iktisadî, dahilî ve haricî meselelerin görüşüldüğü Divan-ı Hümâyûn toplantılarında mühim müzâkerelerin kaydedildiği bu defterlere *Mühimme Defterleri* denilmektedir. Osmanlı Arşivi'nde 961-1333/1553-1915 tarihleri arasında tutulmuş 419 adet *Mühimme Defteri* mevcuttur<sup>33</sup>.

Osmanlı Devletinin büyüklüğüyle mukayese edildiğinde Filistin'in doğal kaynakları, merkeze vergi ve askeri katkısı gayet mütevazıydı. Bununla birlikte

<sup>30</sup> Hadr Selamah, a.g.m., s. 108.

<sup>31</sup> Abdurrahman Muhammed Hamid el-Mağribî, *Tâfifetu'l-Meğâribe fi'l-Kudsi's-Şerîf (492-922/1099-1516)*, Câmiatu Aynu Şems, Kahire 2000, s. 27.

<sup>32</sup> Ahmed el-Alemî, *Vakfiyyetu'l-Meğâribe*, Dâiretu'l-Evkâfi'l-Âmme, basım yeri yok, 1981.

<sup>33</sup> **Başbakanlık Osmanlı Arşivi Kataloğu**, 2010, s. 7.

Mühimme kayıtları Filistin'in Osmanlı yönetimi nezdinde önemli bir coğrafya olduğuna işaret etmektedir. Bu önemin başlıca nedeni, Kudüs'te yaşayan Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman tebaa nezdinde şehrin mukaddes bir mekân addedilmesi<sup>34</sup>. Kudüs'e dair mühimme kayıtları incelendiğinde bu kayıtların merkez ve taşra arasındaki uyumu sağlama amacıyla gönderilen talimatlar olduğu anlaşılmaktadır. Başlıklandırılacak olursa; yönetim, tımarlı sipahiler, bedevilerin kontrolü, vergilendirme, ticaret, Kudüs Haseki Sultan İmareti gibi önde gelen vakıflar ve benzer konu başlıkları arasında, Meğârîbe mahallesi hakkında zikredilen yönetsel kaygılardan ötürü olsa gerek, kayıt bulunamamıştır. Bununla birlikte Kudüs şer'îye sicillerinin yukarıda işaret edildiği gibi düzenli tutulması ve bunların birçoğunun günümüze ulaşması sayesinde, merkezden gelen ve mühimme kayıtlarına işlenmemiş spesifik fermanlara bu koleksiyonlarda rastlanmaktadır. Binaen aleyh, çalışmamızda da mühimme kayıtlarından az istifade edilmesi söz konusuysa da aslında bu eksiklik şer'îye sicillerinden yararlanılarak giderilmeye çalışılmıştır.

#### 2.1.4. Tetkik Eserler

Türkiye'de Osmanlı dönemi Arap tarihine dair eserler az olduğu gibi şehirlerin durumu söz konusu olduğunda bu olumsuzluk artmaktadır<sup>35</sup>. Ancak konuyla ilgili yabancı dillerdeki literatürün durumu farklılık arz etmektedir. Örneğin Andre Raymond'un *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri* adıyla ortaya koyduğu çalışma, Arap şehirlerinin ne şekilde ele alınabileceğine dair ufuk açıcı bir eser olmuştur<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Uriel Heyd, *Documentes*, s. 39.

<sup>35</sup> Namık Sinan Turan, "André Raymond ve Osmanlı Dönemi Arap Kent Tarihciliğine Bakış", *Ortadoğu Etütleri*, C. 2, S:2, Ocak 2011, s. 175.

<sup>36</sup> Osmanlı dönemi Arap kentlerinin evrimini nasıl gerçekleştiğine dair bilgi sunan bu çalışmada; Arap coğrafyasında üç, kimi yerlerde de dört yüzyıl süren Osmanlı egemenliğinin büyük Arap şehirlerinde nasıl bir değişimin meydana geldiği mercek altına alınmıştır. Raymond, gerek yüzölçümü ve nüfus açısından ve gerekse kültürel ve dini nedenlerle Osmanlı tarihinde önemli bir yer tutan Arap eyaletlerinin merkez şehirlerinin XVI. ve XVIII. yüzyıllar arasındaki değişimlerine cevap aramıştır. Bu arayış içerisinde İslam şehri tartışmasını dile getirdikten sonra, Osmanlı dönemindeki şehirlerin nasıl bir kavramsallaştırmayla tanımlanması gerektiğine dikkat çekmiştir. Çalışmasında yer verdiği 'Osmanlı dönemi Arap şehirleri' kavramsallaştırması da böyle bir kaygıdan oluşmuş gibi görünmektedir. Eserin, Osmanlı dönemi Arap şehirlerini mekânsal örgütlenme, konut alanları çerçevesinde de ele alması çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Zira eserin bu bölümlerinde gerek şehirlerin yapılanma süreçleri ve şekilleri hakkında verdiği malumat ve gerekse mahalleler ve konut tiplerine dair sunduğu bilgiler arşivsel olması hasebiyle bize mukayese imkânı sunmuştur.

Bu bağlamda Kudüs ile ilgili çalışmaların kıtlığı da ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte yabancı literatürden dilimize kazandırılan kıymetli çalışmaların varlığı da sevindiricidir. Amy Singer'ın *Kadılar Kullar Kudüslü Köylüler*<sup>37</sup> ve *Osmanlı'da Hayırseverlik: Kudüs'te Haseki Sultan İmareti*<sup>38</sup> çalışmaları bunlar arasında çok önemlidir. Bu önem, Singer'ın çalışmalarında şer'îye sicilleri ve tahrir kayıtlarının başarılı bir şekilde birlikte kullanabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Amnon Cohen'in çalışmaları da Kudüs şer'îye sicilleri kullanılarak yapılan önemli çalışmalarındandır. *Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar*<sup>39</sup>, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*<sup>40</sup> ve *Jewish Life Under Islam*<sup>41</sup> haricinde Cohen'in Bernard

---

Osmanlı dönemi Arap şehirlerinde mahallelerin nüfusu, donanımı ve gündelik yaşamına ilişkin sunduğu veriler de ayrıca önem arz etmektedir.

<sup>37</sup> Bkz., Raymond, Andre, **Yeniçerilerin Kahiresi Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi**, Yapı Kredi Yay., 2002. Bu çalışmada Kudüs kadı sicilleri ve tahrir defterleri taranarak Filistin köylüleri hakkındaki bilgiler sorgulanmaktadır. Singer, köylülerin, Osmanlı yönetim sisteminde nasıl bir yer tuttıklarını ve onların tımarlı sipahiler, kadılar ve sancak beyleriyle ilişkilerini incelemiştir. Bu çalışmada Osmanlı kroniklerinde sadece ayaklanmalar esnasında bahsi geçen köylü reyanın, siciller ve tahrirlerin birlikte kullanımı çalışmanın önemi ve özelliğidir. Ancak kitabın adından da anlaşılacağı üzere çalışma, Kudüs sancak merkezi yer almasa da Ebu Medyen zaviyesinin mevkufatından olan Aynu Kârim köyü ile ilgili tespitler çalışmamız açısından dikkat çekicidir.

<sup>38</sup> Hayırseverliğin Osmanlı uygulamasının en mükemmel örneği imaret kurumu, Osmanlı hayırseverlik kültürünün özgün bir ürünüydü. Bu çalışmada Hürrem Sultan tarafından Kudüs'te kurulan imaretin sadece hayırseverlik gayesiyle yapılmadığına, bu tür müesseseler ve uygulamaların hem Kanuni-Hürrem çiftinin siyasal-toplumsal projelerinin bir parçası, hem Hürrem'in dini vecibelerini yerine getirme ve kendi statüsünü ifade etme aracı, hem de saltanatın Kudüs'te yaşayan insanların toplumsal ihtiyaçlarına verdiği bir yanıt olarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın arşiv kaynaklarına dayalı olması eserin önemini ortaya koymaktadır.

<sup>39</sup> Bu eser XVIII. yüzyıldaki Kudüs lonca sistemine dair sicillerden çıkan bilgilerin ortaya konulmasıyla meydana gelmiştir. Cohen, Osmanlı loncalarını zanaatçıları denetlemek ve vergiye bağlamak üzere merkezi yönetimce oluşturulmuş müesseseler olarak görmeyi kabul eden; veya diğer lonca üyelerine, lonca dışındaki işçilere ve tüccarlara karşı kendi çıkarlarını savunan özerk kuruluşlar olduklarını savunan iki görüşü Kudüs üzerinden anlamaya çalışmıştır. Sicillerden yola çıkarak, ikinci tezdin yana olduğunu ifade etmektedir. Çalışmada altı çizilen bir diğer husus ise, Kudüs lonca teşkilatının İstanbul ve Anadolu'dan çok -tarihsel bir bağının bulunduğu- Arapça konuşulan coğrafyadaki lonca sistemiyle benzeşmesidir.

<sup>40</sup> Kudüs, Osmanlı'nın en güçlü olduğu dönemde geleneksel toplum özelliklerinin yoğun bir şekilde gündelik hayata sirayet ettiği bir şehirdi. Cohen, Kudüs tahrir ve şer'îye sicillerini kullanarak şehrin gündelik yaşamını, ekonomik faaliyetlerini mercek altına almıştır. Eserin ortaya konmasındaki gaye, verilen bu ayrıntılı ekonomik bilgilerin bütün içerisinde değerlendirildiğinde kent ekonomisindeki ve imparatorluktaki değişikliklerin uzun vadede anlaşılması hususunda nasıl kullanılabileceğini göstermektedir.

<sup>41</sup> Etnik geleneklerin yoğun olduğu Kudüs'te, bu geleneklerin en kadim ve köklülerinden olan Yahudilerin bu şehirdeki yaşamının Osmanlı İslam hukuku uygulaması altındaki görünümünü tasvir etmiştir. Çalışmada şer'îye sicilleri ve tahrir defterleri kullanılmıştır. Cohen, tahrir defterlerini kullanarak Yahudi nüfus yapısını ele almakta; bunların haricinde Yahudi cemaatinin kendi kaynaklarını da kullanarak -seyahatnameler gibi- Yahudilerin gündelik yaşam pratiklerini, yönetimle münasebetlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Eserde ele alınan XVI. yüzyılın Kudüs'üne dair

Lewis ile birlikte hazırladığı *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*<sup>42</sup> adlı eser XVI. yüzyıl Kudüs'ü açısından çok önemlidir<sup>43</sup>. Osmanlı Filistinini ile ilgili anımsanması gereken bir diğer önemli çalışma da Uriel Heyd'in mühimme kayıtlarını inceleyerek hazırladığı, *Documentes on Palestine* adlı çalışmasıdır<sup>44</sup>. Dror Ze'evi'nin XVII. Kudüs'ünü tasvir eden *XVII. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi* eseri ise iyi bir monografidir<sup>45</sup>.

Yabancı yazarların Osmanlı Kudüs'üne dair ciddi ilgilerine karşın Türkçe literatürün oldukça zayıf olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Yapılmış çalışmalar arasında Yasemin Avcı'nın *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs (1890-1914)* adlı çalışması alanında önemlidir<sup>46</sup>. Işıl Işık Bostancı ise,

---

Yahudilerin aile hayatı, sosyal yaşamları, ekonomik faaliyetleri v.b. bilgiler Kudüs toplumsal yaşamında yer edinmiş bir cemaatin gündelik yaşam pratiklerini yansıtmaları açısından önemlidir.

<sup>42</sup> Cohen, Amnon&Lewis, Bernard, **Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century**, Princeton 1978.

<sup>43</sup> Cohen ve Lewis bu çalışmalarında XVI. yüzyıl Filistin tahrirlerini incelemişlerdir. Çalışmanın önemi, özellikle XVI. yüzyıl Kudüs tahrirlerini tahlil etmesinde yatmaktadır. Sadece Kudüs değil, Filistin'in diğer sancakları olan Safed, Halil, Gazze, Remle ve Nablus hakkında da benzer açıklamaların yapılması XVI. yüzyıl Filistin ve Kudüs'ün bu coğrafya içindeki yerini tespit etmemiz için önemlidir. Tahrirler üzerinden Kudüs mahalleleri ile ilgili yapılan analizler de önemlidir. Yazarlara göre Kudüs mahalleleri Memluk döneminde cemaatler ve sosyal farklılıkları göz önünde bulundurmaktaydı. Cohen ve Lewis, Osmanlı dönemi Kudüs'ünün ilk yüzyılında -yani XVI. yüzyılda- ise bu homojenliğin yerini heterojen bir birlikteliğe terk ettiği çıkarımında bulunmuşlar ve bu durumu imparatorluğun diğer kesimlerinden gelen göçmen gruplarıyla izah etmeye çalışmışlardır. Bu çalışma hakkında Kunt iyi bir eleştiri yazmıştır. Bkz. İ. Metin Kunt, "Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century[On Altıncı Yüzyılda Filistin Şehirlerinde Nüfus ve Devlet Gelirleri] (Princeton Üniversitesi Yayınevi:1978). xii+199 ss. 15 Levha, Tıpkıbasım", **Boğaziçi Üniversitesi Dergisi**, Vol. 7-1979, s. 115.120.

<sup>44</sup> Heyd'in çalışmasının amacı Osmanlı Filistin'i ile ilgili mühimme kayıtlarını bir araya getirip İngilizce tercümelerini vermiştir. Bunu yerine getirirken tematik bir metot takip etmiştir. Bu mühimme kayıtlarının (askeri, şikâyet vb.) konu başlıkları altında toplanması dolayısıyla araştırmacılara kolaylık sağlamaktadır.

<sup>45</sup> Bu çalışma, Kudüs sancağının XVII. yüzyıldaki tasvirini toplumsal ve ekonomik bağlamda sunmuştur. Kitabın ilk bölümünde gezginlerin ve hacıların anlatımıyla Kudüs kırsalının tasviri yapılmıştır. Sonrasında ise bu anlatılar Arapça ve Türkçe kaynaklar eşliğinde karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Tüm bunlar yapıldıktan sonra Kudüs sancağının politik, ekonomik ve toplumsal bağlamda bir incelenmesi söz konusudur. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Kudüs'ün toplumsal ve ekonomik genel bir panoramasını tasvir etmesi ve bunu arşiv malzemesi yanında seyahatnameleri kullanarak gerçekleştirmesi kayda değerdir.

<sup>46</sup> Eserde XIX. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı merkezi yönetiminin kararlarıyla yürürlüğe konan reformlar ile Kudüs'te meydana gelen değişim irdelenmiştir. Böylece zikredilen yüzyılın birinci yarısına dek geleneksel yapısını korumuş şehrin değişimi açıklanmak istenmiştir. Çalışmada, şehirde meydana gelen değişimin dinamikleri anlaşılmalı çalışılmış; şehir belediyesindeki yenilikler



XIX. yüzyıldaki değişimleri sadece Kudüs değil, tüm Filistin genelinde ele alan bir çalışma hazırlamıştır<sup>47</sup>. Bu çalışma haricinde Emine Erdoğan'ın *XVI. yüzyılda Kudüs Merkez ve Nahiyesinde Nüfus ve Etnik Yapı* adlı yüksek lisans tez çalışmasını da unutmamak gerekmektedir<sup>48</sup>. Bunların haricinde *Vesika ve Fotoğraflarla Osmanlı Devrinde Kudüs*<sup>49</sup> ve *Kutsallığın Başkenti Kudüs*<sup>50</sup> adlı çalışmalar da zikredilmesi gereken çalışmalardır.

Bu kıymetli eserler haricinde Arapça literatüre de değinmek lüzumu vardır. Çünkü gerek Kudüs ve gerekse Meğâribe cemaati ve mahallesi ile ilgili çalışmaları bu literatürdeki zengin bilgilerle beslemek gerekmektedir. İlk olarak Abdurrahman Muhammed Hamid el-Mağribî'nin Kudüs Mağriblileriyle ilgili çalışması zikredilmelidir<sup>51</sup>. Kudüs Mağriblileriyle ilgili *Emlâku'l-Meğâribe fi Filistîn*<sup>52</sup> yanında başka çalışmalar da bulunmaktadır<sup>53</sup>. Ayrıca Ahmed el-Alemî'nin neşrettiği *Vakfiyyâtü'l-Meğâribe* adlı çalışma da Kudüs Meğâribe cemaatinin vakıf envanterinin birçoğunu ortaya koymaktadır<sup>54</sup>. Önemli bir diğer çalışma, XVI. yüzyıl Kudüs'ü hakkında çok iyi bir panorama çizmiştir<sup>55</sup>.

---

incelenmiş ve Osmanlı merkez idaresindeki modernleşme çabalarının Kudüs'teki bu gelişim ve değişimle işlevsel etkisi tasvir edilmiştir.

<sup>47</sup> Bkz. Işıl Işık Bostancı, **XIX. Yüzyılda Filistin (İdarî ve Sosyo-Ekonomik Vaziyet)**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Urfa 2006.

<sup>48</sup> XVI. yüzyıl Kudüs tahrir defterleri kullanılarak gerek merkez ve gerekse nahiyelerin nüfus ve etnik yapısını kpnu edinen çalışma başka kaynak kullanılmaması dolayısıyla zayıftır. Oysaki elde edilen veriler konu edinen bir çalışma olarak Cohen ve Lewis'in çalışması daha evvelden bu konuyu irdelenmiştir. Erdoğan'ın çalışması bu esere atıfta bulunmuş ama mevcut çalışmayı daha ileri taşıyacak bir değerlendirmede de bulunamamıştır. Bkz. Emine Erdoğan, **XVI. Yüzyıl Kudüs Merkez ve Nahiyesinde Nüfus ve Etnik Yapı**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998.

<sup>49</sup> Ömer Faruk Yılmaz(ed), **Vesika ve Fotoğraflarla Osmanlı Devrinde Kudüs-I**, Çamlıca, İstanbul 2009.

<sup>50</sup> Kerim Balcı&Aykut İnce, **Kutsallığın Başkenti Kudüs**, Timaş yay., İstanbul 2012.

<sup>51</sup> Abdurrahman Muhammed Hamid el-Mağribî, **Tâifetu'l-Meğâribe 492-922/1099-1516**, Câmîiatu Aynu Şems, yayımlanmamış doktora tezi, Mısır 1421/2000. Eser, ortaçağ tarihi çalışması olsa da özellikle Meğâribe cemaatinin iktisadi ve içtimai durumunu izah ederken Kudüs sicillerine atıflar yapmaktadır. Siciller tahlilî değil tasnifî bir tarzda kullanılmıştır. Sicillere bu çalışma üzerinden atıf yaptığımızda, sicil referanslarını vermeden evvel, **TM** şeklinde Abdurrahman Muhammed Hamid el-Mağribî'nin çalışmasına işaret edilmiştir.

<sup>52</sup> Zafir bin Hadra-Nafiz Ebu Hasane, **Emlâku'l-Meğâribe fi Filistîn**, Daru Kean 2004. Hacmi küçük bu çalışmada Meğâribe mahallesinin siyasi yönü, yıkımı vb. konular işlenmiştir.

<sup>53</sup> Bkz. Abdülhadi et-Tazi, "Hayyu'l-Meğâribe fi'l-Kuds", Mecelletü'd-Dirâsâtu'l-Filistîniyye, C:1, S:3, Ağustos 1972, s. 54-56.

<sup>54</sup> Ahmed el-Alemî, , **Vakfiyyetu'l-Meğâribe**, Dâiretu'l-Evkâfi'l-Âmme, basım yeri yok, 1981.

<sup>55</sup> Muhammed Ahmed Selim el-Yakub, **Nâhiyetu'l-Kuds fi'l-Karnî'l-Âşiri'l-Hicri/es-Sadisi'l-Aşeri'l-Milâdî**, Bankul Ehlil Ürdüni, 1999.

Eyyübîlerden Osmanlılara kadar daha genel bir tarihsel perspektif sunan Ğuše'nin çalışması ise, çok geniş bir Kudüs vakıf envanteri sunmaktadır<sup>56</sup>.

Bunların haricinde Osmanlı mahalle yapısını ortaya koymaya çalışan çalışmalara da değinmek yerinde olacaktır. Bunların ilki Adalet Bayramoğlu Alada'nın *Osmanlı Şehrinde Mahalle* adlı çalışmasıdır<sup>57</sup>. Ayrıca Cem Behar'ın *A Neighborhood in Ottoman Istanbul Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap Ilyas Mahalle*<sup>58</sup> adlı çalışması da unutulmamalıdır. Tüm bunların yanında Kudüs Sa'diyye mahallesine dair yapılan çalışma, görebildiğimiz kadarıyla Kudüs mahallelerine dair yapılmış tek monografik çalışmadır<sup>59</sup>.

### 3. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAVRAMLARI: CEMAAT, GÜNDELİK HAYAT ve KAMUSAL ALAN

Bu başlık altında, çalışmada sıkça kullanılan temel kavramlar hakkında kısaca bilgi verilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde, kullanılan kavramların hangi bağlamda kullanıldığı izah edilmek istenmiştir.

#### *Cemaat*

Cemaat kavramı bu çalışmada bir fikir, hedef veya etnik nedenle bir araya gelmiş sosyal organizasyon için kullanılmıştır. Araştırma konusu olan Kudüs meğâribe cemaati İslam dinine mensup insanlardan müteşekkildir. Bunun yanında İslam dininin amelî mezheplerinden Malikî mezhebine mensup olan bu cemaatin bir diğer ortak özelliği de hepsinin Kuzey Afrikalı (Mağribî/Mağribli;

<sup>56</sup> Muhammed Haşim Ğuše, *el-Evkâfu'l-İslâmiyye fi'l-Kudsi's-Şerîf Dirâse Târihiyye Târihiyye Muvevssika*, C.I-II, İstanbul 2009.

<sup>57</sup> Bayramoğlu'nun çalışması mahalle denilen olgunun şehrin bir parçası olması hasebiyle İslam şehri kavramsallaştırması içerisinde ele almaktadır. Akabinde Türk ve Osmanlı şehirciliğini izah ederek Osmanlı şehri içerisindeki temel yapı taşı olan mahalleyi ele almaktadır. Mahallenin kendi içerisinde imaret, vakıf, aile vb. kurumları bulunduğuna değinen yazar, bu kurumları teker teker ele almıştır. Yazarın Osmanlı mahallesine dair vardığı kanaat mahallenin fizikî boyutundan öte bu müesseselerle anlamlı olduğudur. Alada'nın çalışmasının daha çok teori düzeyinde kalması, çalışmanın Osmanlı arşivinden yoksunluğu çalışmanın önemli bir eksikliğidir. Ancak bu eksik çalışmanın değerine hâlel getirmemektedir.

<sup>58</sup> Cem Behar'ın çalışmasının önemi Osmanlı arşiv kaynaklarının –nüfus kayıtları, şer'îye sicilleri ve vakfiyeler- kullanılarak yazılmış bir mahale monografisi olmasında yatmaktadır.

<sup>59</sup> Muhammed Haşim Ğuše, *Hâretu's-Sa'diyye fi'l-Kuds*, Şirketu Matbatî Beyti'l-Mukaddes, Ramallah 1420/1999.

Meğâribe/Mağribliler) olmasıdır. Bu ortaklıkların yanında altı çizilmesi gereken husus Kudüs'te kendilerine ait bir mahallede cemaatin toplu halde yaşıyor olmasıdır

Burada Mağrib adlandırması da kısaca değinilmelidir: **مشرق**/ Maşrik denilen Doğu İslâm dünyasının sınırı kabul edilen Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahrâ İslâm kaynaklarında **مغرب**/Mağrib şeklinde isimlendirilmiştir. Günümüzde Mağrib'inde Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletleri bulunmaktadır. Mısır'ın batısında yer almasından dolayı bazı kaynaklarda Endülüs de Mağrib coğrafyasına dâhil edilmektedir. Ortaçağ İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları bu coğrafyayı muhtelif şekillerde taksim etmiştir. Bu taksimattan en çok kullanılanı Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklindeki üçlü taksimdir<sup>60</sup>.

### *Gündelik Hayat*

Gündelik yaşam kültürel formasyonlarla yakından ilişkilidir. Bu ilişkiler ağı sayesinde oluşan Osmanlı gündelik yaşam ile birlikte bir “gündelik yaşam kültürü”<sup>61</sup> kavramından söz etmek mümkün görünmektedir. Bu gündelik yaşamla oluşan kültüre sosyal tarih perspektifinden bakılacak ve Osmanlı coğrafyasının önemli sancaklarından Kudüs'te kültürel biçimlenim anlaşılmalı çalışılacaktır. O halde gündelik hayat denildiğinde ne anlaşılmalıdır? Bunu kısaca şu şekilde cevaplamak mümkün görünmektedir: Kültürel formasyonlarla şekillenen ve bu formasyonlara da zaman içerisinde şekil verip onları şekillendiren rutin eylemler ve bu eylemler neticesinde ortaya çıkan edinimlerdir.

### *Kamusal Alan*

Kamu(public) “herkese açık” anlamına gelmektedir. Bu anlama vurgu yaparak Habermas, “Kamu, kendini özel alandan ayrı bir alan olarak

<sup>60</sup> İbrahim Harekât, “Mağrib”, **DİA**, C. 27, s. 314.

<sup>61</sup> Suraiya Faroqhi, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam**, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2005.

ortaya koyar. Bazen de kendini çok basit düzeyde, kamu gücünün karşıtı bir alan olarak kamuoyu alanı görünümünde sunar. Duruma göre kimi kez devlet organları, kimi kez de halkın iletişimine hizmet eden basın gibi medya unsurları kamusal organlar sayılır”<sup>62</sup> demektir. Onun da işaret ettiği gibi kamusal olanın tayini, özel olan ile gerçekleşen ilişkisi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Özel olanın (*private*; bir şeyi kendine mal etme), özel olma halinden çıkıp herkese açık kamu malı haline geçme, bu vasfı alma durumudur<sup>63</sup>. Bu bağlamda özel olan ve kamusal olanın ayrımı, özel alanın alenileştirilmesi ve böylece kamusal/ortak çıkara duyarlı bir topluluğun kendini göstermesi şeklinde yorumlanabilmektedir. Zira Habermas da kamusal alanı, özel alana ait şahısların ortak çıkarları, yani kamusal meseleleri tartışmak üzere bir araya gelmeleri şeklinde okumaktadır. Bu şekilde oluşan alanda yurttaşlar mevcut meselelere dair düşüncelerini dile getirir ve bu şekilde de söylemsel (*discursive*) bir etkileşimde bulunurlar. Ona göre bu özelliklere sahip bir alan artık devlete ait değildir, ondan ayrıdır; söylemlerin üretilip devletin değerlendirildiği alandır<sup>64</sup>.

Habermas’a göre kamusal alan toplumsal katılımın gerçekleştiği mekândır. Bu mekânda toplumsal normlar geçerlidir, politik kararlara ulaşmada bir kollektivite hâkimdir. Böylece kamusal olan herkese açık olan anlamını haiz olmakta, niyetlerin de her yönüyle açık olduğu bir durum oluşmaktadır<sup>65</sup>.

Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, araştırma konusu olan dönem itibariyle, modernite öncesi bir toplum olan Kudüs Meğaribe cemaatinin nasıl bir kamusalılığının bulunduğudur. Bu kamusalılık, fert merkezli mi yoksa cemaat merkezli miydi? Herkese açık olan ve olmayanın sınırları, başka bir deyişle, kamusal olan ve olmayanın ayrımı neye dayanıyordu; bunun sınırlarını ne belirliyordu? Mahallede Habermasçı anlamda bir katılımdan söz etmek mümkün müdür? Yoksa Durkheimci bir

<sup>62</sup> Jürgen Habermas, **Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü**, İletişim yay., s 59.

<sup>63</sup> Hasan Bülent Karaman, Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, **Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan ve Yerel Yönetim**, Wald Yay., İstanbul 1999, s. 31.

<sup>64</sup> H. B. Karaman vd, **a.g.e.**,s. 32-33.

<sup>65</sup> **A.g.e.**,s. 34.

tasvirle, Meğâribe cemaatinin “sosyal”e (ekonomik ve politik olmayan) birlikteliğine mi bağlıdır?

Durkheim’e göre sosyal olan, özel alana ait şahısların her türlü yüz yüze ilişkiyi niteleyen eylemlerin hâkimiyetindeki dünya hayatını kapsamaktadır. Bu şekilde devam eden eylemler bu bireyler arasında bir bilinç meydana getirir ve oluşan bu bilinç sayesinde eylemsellik devam eder. Tüm bu oluşuma Durkheim *kolektif bilinç* tanımlaması getirir ve bu yeni bilincin sosyal yapıyı yarattığını, eylemsellikler (kolektif ritüeller ve davranışlar) yoluyla da cemaat düzeyinde kamusal alanın oluşumunu sağladığını belirtir. Bu tanımlama modernite öncesi insanına hitap etmektedir ve de kamusal olanı sosyal olandan farklılaştırmakta, ayırmaktadır<sup>66</sup>. Bu ayrımın temelinde, “kamusalın rasyonel bir müzakereye dayanan ortak bir düşünmeye (özel şahısların tekilliğini ve özgüllüğünü aşan) ulaşmayı; sosyalin ise, özel şahısların birbirlerini duygusal (*sensual*) algılamalarında içkin paylaşılmış bir yaşantıyı ifade etmesi”<sup>67</sup> fikri yatmaktadır.

Gündelik hayatın kamusal alanına yansıyan çatışmaların, gerilimlerin nasıl gerçekleştiği ve neticelendiği hem fert ve hem de toplumun hayatı için önem arz etmektedir. Esasen tarihçilerin arşiv kaynaklarından takip edebildikleri gündelik hayat pratikleri de sadece kamusal alana taşanlarla sınırlıdır. Mahrem olana dair bir şey elde edemeyen tarihçi, bu mahremiyet ilişkilerine de kamusal alandaki tezahürleri sebebiyle kaynaklara konu olabilmeleri sayesinde şahitlik edebilmektedir.

Burada sözü edilen kamusal alan günümüz demokratik ve modern anlamdaki yapısal dönüşümünü gerçekleştirmeden evvelki şekliyle algılanmalıdır. Nitekim modernite öncesi Osmanlısı toplumunda çoklu kamusal yapılanmalar gelişmekte ve Müslümanların sahip olduğu kamusal alanlar karşıtlıklarla yaşama izin verdiği halde karşı kamusalılıklara tahakküm

---

<sup>66</sup> A.g.e.,s. 36.

<sup>67</sup> A.g.e.,s. 36-37.

kurmaktaydı. Tabii bunun için de tahakküm kurma isteğini ve pratiklerini gerektiren bir ahlak ve kültür gerekiyordu<sup>68</sup>.

Aslında Müslüman kamusal alanlarının çoklu kamusalıklar/karşı kamusalıklar içerisinde sözü edilen tahakkümleri yanında, bireylerin ve cemaatlerin kendilerine ait kültürel formasyonları gündelik hayatlarında dışa vurmalarında -belli kaideler çerçevesinde- bir engel bulunmuyordu. Bu sayede yerliler ile merkezi yönetim arasında kamusal alana yansıyan gündelik hayat pratikleri üzerinden bir iletişim dizisi gerçekleşiyordu. Bu bağlamda şunu söylemek gerekmektedir: Meğâribe mahallesi, Müslüman bir kamusal alan olması hasebiyle karşı bir kamusalığa sahne olmadani homojen bir yapıya sahip olabilmıştır. Ancak burada değinilmesi gereken sorun da şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Kamusal ve özel alan mukayese edildiğinde; Meğaribe mahallesinde hangisinin ötekini daralttığı, sahasını işgal ettiği sorunu.

Bilindiği üzere modern toplumlarda kamusal hayat bireyselci(*individualistic*) bir mahiyet kazanmıştır; bu nedenle bölünmezdir ve bireyler toplumsal ilişkilerin merkezi haline gelmiştir. Oysa çalışmamızda cemaat yapılanmasına sahip Meğaribe'nin bireyci değil toplumcu bir yapıya sahip olduğu savunulmaktadır.

#### 4. ŞEHİR ve MAHALLE TEORİLERİ

##### 4.1. İSLAM ŞEHİRİ

Her kültürel yapılanma kendi kodlarını hayatın her alanına sirayet ettirmek ister. Eğer bu gerçekleşmiyorsa bunun iki nedeni bulunmaktadır. Bunların ilki; bu kültürel biçimlenmenin sahip olduğu tarihselliğin, hayatın her sahasında ortaya koyabileceği bir realitesinin olmamasıdır. Buna binaen, ya hayatı bu bağlamda boşlamayı veyahut da bağlamı başka bir kültürel kodla oluşturmayı seçmektedir. İkincisi ise; mevcut duruma bir refleks geliştirmiş

---

<sup>68</sup> H. B. Karaman vd, **a.g.e.**,s. 9. Eserde modern demokratik kamusal alana dair verileri tersten okuyarak bu neticelere varmış bulunuyorum.

olmasına rağmen, bu refleksin hayatın realitesine tekabül etmemesi veyahut da realiteye daha fazla intibak eden bir kültürel formasyonun hegemonyasına girmesidir. Biz bu bağlamda şu soruları sormayı uygun buluyoruz: İslam dininin tarihselliğinin kültürel biçimlenmesinde belirli bir şehir yapılaması mevcut mudur?

Bu soru ve cevabı gerçekten pek mühimdir. Ancak dikkat edilmesi gereken önemli husus, bir ön kabulden hareketin yol açabileceği hatalara dikkat edilmesi gerektiğidir. İslamî bir kültürün ve hatta medeniyetin peşin kabulünden hareketle, bu çalışmada İslami şehrin varlığını savunmaya ve bunu ispat etmeye çalışmayacağız. Zaten böyle bir gaye de çalışmamızın kapsamı dışındadır. Hedefimiz, bugün akademik olarak kabul gören “İslam medeniyeti” kavramı çerçevesinde bu medeniyetin şehir yapılanmasında kendine ait hususiyetlerin olup olmadığını tartışmak; ve (varsa) bunları elimizden geldiğince ortaya koymaya çalışmaktır.

Bu minvalde İbni Haldun ve Farabi gibi İslam mütefekkirlerine yer verdikten sonra bunların şehirleşmeye nasıl anlamalar yüklediklerine değinmeye ve bunları anlamaya çabalayacağız. Böylelikle İslam bilginlerinin şehirleşmeye dair hangi nosyonlardan hareket ettiği bir nebze de olsa aydınlığa kavuşacaktır. Bunun yanı sıra, “İslam şehri” tartışmalarına ivme veren ve bu minvalde fikirler serdeden Batılı düşünürlerin konu bağlamında ortaya neler koyduklarını zikretmekten de geri kalmayacağız. Bunlar arasında özellikle Max Weber’in şehir hakkındaki fikriyatı mercek altına alınacaktır. Zira onun bu konudaki tezi günümüz şehir tartışmalarının hemen hemen hepsinin merkezinde yer almakta ve konuya ilişkin literatürün atıf yapmadan geçemediği bir konumda durmaktadır.

O halde İslam şehri tartışmalarını ele alıp, teorileri tarihi pratiklerle mukayese etmek gerekmektedir. Zira tezler ve teorilerle uğraşmak her ne kadar zaruri olsa da bunların tarihsel süreçte nelere tekabül ettiklerinin irdelenmesi de konunun vuzuhu için elzemdir. Binaenaleyh, İslam tarihinin klasik döneminden itibaren bu mevzuyu tartışmaya açma gayemizi de izah

etmiş olduk. Amacımız teorik söylemlerde boğulmadan ve teoriyi de derkenar etmeden bunu gerçekleştirmeye çalışmaktır.

#### 4.1.2. İslam Şehri Tartışmaları

Hz. Peygamber'in miladî 610 yılından sonra İslam dinini tebliğ başlamasından önce Araplar, sur içerisinde veya şehirlerde yaşamayı sevmezlerdi. Herkesçe tanınan ve itaat edilen bir başkanın (reîs) yönetiminde kabileler, bedevî / çöl yaşamı sürüyorlardı. Bu yaşamda reisin icra yetkisi oluşmamıştı; ama çöl hayatının yarattığı ahlakî ilke ve değerler bu gereksinimi yerine getirmekteydi. Bu şekilde bedevî reisin etrafında, organik bir bütünlük arz eden kapalı bir cemaat mevcuttu. Zikredilen bu durum, İslam öncesi Arabistan yarım adasındaki tüm Hicaz bölgesinin birçok yerinde geçerliydi<sup>69</sup>. Hicaz bölgesinin Mekke, Medine ve Taif benzeri diğer yerleşim bölgelerinde şehir hayatı bulunmaktaydı.

İslam dini de yerleşik hayatı tavsiye yanında şehirleşme ile medeniyet arasında paralel bir ilişki olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, 622'de Mekke'den hicret ettiği şehrin adı "Yesrib" iken, "Medine" olarak değiştirmiştir. Medine'nin kelime olarak bire bir karşılığı "şehir"dir<sup>70</sup>. Bu merhaleden sonra, bedevî ananelerin yerine yeni bir hukuk anlayışı gelmiş, kabileye dayalı cemaat yapısı ise kabileler üstü bir yapıya dönüşmüştür. Bu cemaat yapısının yanında *ferdî* sorumluluk, *ferdî* menfaat ve *ferdî* ceza anlayışı da yerleşmiştir<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Adalet Bayramoğlu Alada, **Osmanlı Şehrinde Mahalle**, Sümer Kitabevi, İstanbul 2008, s. 43. Burada Hicaz şehirlerinden hatırlanması gereken Mekke'dir. Zira bu şehrin halkını meydana getiren Kureyşliler bedevî bir yaşam yerine şehir hayatını benimsemişlerdi. Araplar arasından en gelişmiş kabile olarak karşımıza çıkan Kureyş kabilesi, tam bir şehirli hayatı sürmekteydi. Arap kabileleri için panayırlar tertip eder, Şam ve Yemen'e ticaret seferleri düzenlerlerdi. Bunların yanı sıra Ka'be de Mekke'nin, diğer Hicaz şehirlerinden farklı bir konumda gelişmesini sağlayan önemli bir faktör olarak değerlendirilmelidir.

<sup>70</sup> Peygamberin bu uygulaması yanında bazı hadisleri de İslam dininin şehir hayatını teşvik ettiği tarzında yorumlanabilir. "Göçebelikte kalan zalim olur", "Köylerde oturma, çünkü köylerde oturan kabirlerde yerleşen ölüye benzer." Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, **Hz. Muhammed ve Hadisleri**, Arkin Kitabevi, İstanbul 1957, s. 97-98.

<sup>71</sup> Yılmaz Can, **İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ankara 1995, s. 23. Birçok dilde bu yakınlığın bulunması dikkati celbetmektedir. Mesela Yunanca *polis* ve Almanca *stadt* kelimelerinin *staat* kavramıyla yakınlığı. Bunun yanında Aryan *bhargh* sözcüğünün, Kıta Avrupası ve Anglo Sakson dillerindeki *burh*, *burg*, *baigan*, *burgh* ve *borgh*, kelimeleri şeklinde görülmektedir. İlk kavramda devletle ilişki ve daha çok siyasi yön öne çıkarken, ikinci kavramda ise toplumsal yön ön plandadır. Latince *civitas* kelimesinin *civilization* kavramları arasındaki yakınlık ise uygarlığı öne



İslam düşünürleri sonraki evrelerde bu konu hakkında eserler kaleme almışlar ve şehirleşme ile medeni yaşam arasındaki koşutluğu dile getirmişlerdir. Farabî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla (Faziletli Şehir Sakinlerinin Görüşleri)* adlı eserinde;

“Her fert tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların yardımlaşma maksadıyla bir araya gelmesiyle elde edebilir. İnsanların bir araya gelmeleriyle oluşturulan küçük kâmil topluluklar, “şehir halkı” olarak tanımlanır. Hayrın efdali ve kemalin âlâsı, şehirden ufak topluluk merkezinde değil, şehirlerin sınırları içerisinde elde edilir... Bu şekilde şehirde bazı hedeflere ulaşılabilir. Bu hedeflerin bazısı şer olabileceği gibi bunlarla saadete de erişilebilir. Topluluğu saadete ve hakikate ermek için yardımlaşan şehir, faziletli şehir(el-medînetu'l-fâzıla)dır.<sup>72</sup>”

demektedir. Farabî bu şekilde tespitini dile getirmekte ve şehir hayatında yardımlaşma ve cemaatleşmeyi, toplum haline gelmeyi hakkıyla gerçekleştirenleri *kâmil topluluklar*; aksini ise, *eksik topluluklar* olarak nitelendirmektedir<sup>73</sup>.

İbni Haldun, *medeniyet* kavramını yerleşik şehir topluluklarına atfetmektedir. Beraber yaşayan ve göçebelik akabinde yerleşik hayatı benimseyen insan topluluklarının aralarında geliştirdikleri siyasî, iktisadî, ahlakî, hukukî ve maddî organizasyonun tümünü İbn-i Haldun medeniyet bağlamında ele almaktadır. O, Arapların ve doğal yaşamı tercih eden halkların sürdürdükleri yaşamı izah ederken onları, “*ehli'l-bedv*” (اهل البدو) yani “*kırsal yaşam sürenler*” şeklinde nitelendirmektedir. Bu hayat tarzını benimseyenler yeme, içme, barınma vb. ihtiyaçların sadece zorunlu olanlarıyla yetinmek durumundadırlar. Bu nedenle daha üst seviyedeki gereksinimlerden ve olanaklardan mahrum olurlar. Bu mahrumiyet, İbni Haldun'a göre bir tercihtir. O, bu durumu Arap toplumu ve benzer şekilde doğal yaşamı tercih eden halklar için bir *doğal yaşam evresi* olarak

---

çıkartıp, tarihsel perspektife ağırlık vermektedir. Bu da İbni Haldun'un yaklaşımıyla örtüşmektedir. Bkz. Ahmet Aydoğan (Haz.), *Şehir ve Cemiyet*, İz Yay, İstanbul 2000, s. 10. (Aydoğan'ın önsözünden.)

<sup>72</sup> Ebu Nasr el-Farabî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Darul'l-Maşrik, Beyrut 1986, s. 118.

<sup>73</sup> Ali Abdülvahid Vafî, *el-Medîneti'l-Fâzıla li- Farabî*, Nihzetu Misr, Tarihsiz, s. 28.

değerlendirmekte ve toplumsal yaşam için bu merhaleyi *zorunlu ve doğal bir evre* olarak telakki etmektedir<sup>74</sup>.

İbni Haldun'un Arapları bu şekilde değerlendirmesinin sebebi, bedevî yaşamı yerleşik hayat için temel/asıl kabul etmesidir. Şehirleşme, bedevînin ulaştığı son merhaledir. Bu bağlamda şunları söylemektedir:

“Kuşku yok ki ‘zorunlu olan’, ‘gereksinmeleri tam ve yeterlice karşılayan’dan önce gelir. Sonra ‘zorunlu olan’ temel; ‘tam ve yeterli olan’ da, o temelden doğan ayrıntıdır. Öyleyse göçebelik, tarımcı göçebelik, kırsal yaşam, kentsel yaşam için ve tam yerleşiklik için temel (asıl) durumundadır.”<sup>75</sup>

İbni Haldun, şehirleşmeyi bedevî insanlar için son aşama olarak kabul ederken şu şekilde mantıksal bir delil öne sürmektedir: Herhangi bir şehir halkı gözlemlenecek olursa, başlangıçta çoğunun o şehrin çevresinden gelme köy-kır halkından oldukları görülecektir. Bu topluluk şehirdeki bolluğa ve rahat yaşama yönelmiştir. Zira ona göre

“yerleşik hayat, bolluk ve refahı çeşitlendirir, çoğaltır. Bolluk içinde yaşamak için gereken şeyleri istihsal vasıtası olan sanat ve hünnerleri vücuda getirmeye, kuvvetlendirmeye yarar.”<sup>76</sup>

Bu şekilde, Araplar İslam dini ile şehirleşmeye ve kurumsallaşmaya başlamış, İslam bilginleri de buna binaen şehir ve şehirleşmeye kuvvetli atıflar yapmışlardır.

Bu tarihsel süreç ve buradan mütevellit ‘İslam Şehri’ne dair çalışmalara rağmen, bir İslam şehriden bahsedilebilir mi? Var ise, İslam şehrinin belirli bir tipolojisi bulunmakta mıdır? İslam medeniyetinde hâkim bir şehircilik anlayışı mevcut mudur? Bu ve benzeri sorulara cevap arayan batılı araştırmacıların birçoğu “İslam şehri” kavramını kabul etmemektedir.

<sup>74</sup> İbni Haldun, **Mukaddime** I, (çev. Turan Dursun), Onur Yay., Ankara tarihsiz, s. 295-297.

<sup>75</sup> **A.g.e.**, s. 297.

<sup>76</sup> Adalet Bayramoğlu Alada, **a.g.e.**, s. 46. Sepengler’in tezi İbni Haldun’dan etkilenmiş ve/veya onu devam ettirmiş gibidir: “Toprağa meydan okuyan, dış hatları itibariyle *doğayla* çelişen, bütün *tabiatı* inkar eden, *tabiattan* daha başka bir şey olmayı talep eden” kültürün tarih içerisindeki seyrinin son evresi durumundaki *geç şehir* veya *Megalopolis* (yahut *Kozmopolis*)tir. Ahmet Aydoğan (Haz.), **a.g.e.**, s. 11. (Aydoğan’ın önsözünden. İtalikler tarafımdan yapılmıştır.)

Bunlardan Eugen Wirth, İslam şehirlerinde görülen fiziki yapı hususiyetlerinin çoğunu eski Doğu şehirlerinin hususiyetleri olarak değerlendirme eğilimindedir<sup>77</sup>. Buna karşın Eugen Wirth, sadece Doğu-İslam şehirlerinde bulunan beş hususiyeten Klasik Antik dönem ve Orta Çağ Avrupası'nda rastlanılamayacağını ifade ederek, adeta A. H. Hourani ve G. E. Von Grunebaum'un tezlerine bir reddiye dile getirmiştir<sup>78</sup>. Wirth'in üzerinde durduğu beş hususiyet şunlardır:

- 1) İkamete mahsus bölgelerdeki çıkmaz sokak yapısı.
- 2) Dışarıdan görüşü engelleme ve iç bahçe özelliği.
- 3) Yan yana ve tedrici olarak dışarıyla irtibatı kesilmiş ikamete mahsus bölgeler.
- 4) Dışarıdan gelebilecek herhangi bir tecavüz ve ayaklanmaya karşı duvarların içinde güvenlik ve korumaya verilen özel çaba.
- 5) İslam şehrinin özel bir tür mekânı olarak merkezî ve değişmez alışveriş-ticaret mahalli olarak pazar.

Bunun yanında İslamî dönemde şehirlerde teşekkül eden çarşıları da İslam şehrinin karakteristik bir özelliği olarak kabul etmektedir. A. H. Hourani ve G. E. Von Grunebaum ise, İslam şehirlerinde ortak bir plan olmadığını dile getirmişlerdir. Onlara göre bu şehirler birçok açıdan diğer Ortaçağ şehirlerini andırdıklarından “İslam şehri” tabiri fazla iddialı olacaktır; bunun yerine *Dâru'l-İslâm* (دار الإسلام / İslam Diyarı) ifadesinin daha münasip olacağı kanaatindedirler. Bunlara mukabil William Marçais ve kardeşi Georges Marçais ise, İslam'ın tam olarak şehirde yaşanabilecek bir din olması, İslam şehrinin Müslümanların hayat telakkisiyle şekillenmesi vb. hususiyetler sebebiyle bir İslam şehri tipolojisinden söz edilebileceğini savunmuşlardır<sup>79</sup>. Tüm bunlara ilaveten, Cuma caminin, pazar-çarşı ve hamamların İslami şehirlerin karakteristik özellikleri olduğunun altını çizilmiştir. Ancak, yerleşim yerlerinin ayrıştırılmaması, esnaf ve tacir

---

<sup>77</sup> Yılmaz Can, **a.g.e.**, s. 29-30.

<sup>78</sup> Eugen Wirth, “ 'İslam Şehri' Kavramı: Batı Kültüründeki Sosyal Hayata Karşı Doğu İslam'ın Mahremiyeti I” (Çev. Mazlum Uyar), **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, Yıl: 29, S. 2, Nisan 2000, s. 72.

<sup>79</sup> Yılmaz Can, **a.g.e.**, s. 29-30.

gürhunun pazarlarda hiyerarşik konuşlanmaması/konuşlandırılmaması ve belediyeçilik anlayışının bulunmayışı da, Marçais kardeşlerin İslam şehri için zikrettikleri menfi hususiyetler olarak zikre değer<sup>80</sup>.

Weber'in şehir kuramına getirdiği açıklamaya baktığımızda ise konuyu şu mülahazalarla izah etmeye çalıştığını görürüz: Cemiyetler halinde yaşayan insanoğlunun dünyadaki macerasında onun cemiyet hayatıyla ilgili çeşitli fenomenler ortaya çıkmaktadır. Şehir, bu fenomenlerden biridir ve daha ziyade ekonominin hâkim olduğu kendine has bir doğası bulunmaktadır. Weber de meselenin daha çok bu veçhesiyle ilgilenir. Onun tezine göre, “şehir” diye isimlendirilen fenomen, en kâmil manasıyla Batı'ya hastır ve onun tarihselliğine bağımlıdır. Buna binaen tarihî sıfatı itibarıyla de şehir, Batı'daki demokrasinin gelişimiyle çok yakından ilintilidir<sup>81</sup>.

Weber'in Batı medeniyetini merkezileştirip, Doğu medeniyetini görmezden gelerek Batı tarihselliğine dayandırdığı tezinde altını çizdiği birkaç husus vardır. Bunlardan biri, Batı şehrindeki *konsül mahkemeleri*dir. Bu mahkemelere piskoposların onayı veyahut zoruyla “konsül” unvanı taşıyan yüksek görevliler tayin edilirdi. Weber'e göre bu mahkemeler Batı şehrinin, daha doğrusu şehrin temel yapı taşlarındandı. Zira bu mahkemeler kentin bir diğer özelliğinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu da, *şehrin özerkliği*di. Şehrin özerkliğinin alameti bu “konsül mahkemeleri” nin 1080 yılından öncesine dayandığı bilinmektedir. Konsüller, şehir yöneticilerinin ayırıcı görünümünü taşıyıp toplumsal yapılanmanın değişik katmanlarından yurttaşları temsil etmekteydi<sup>82</sup>.

Bahsedilen özerkliğin temelinde şu vardı: Şehir halkının, iktidarı kendi seçimiyle bir yıllığına verdiği temsilcilerin bulunması. Böylece iktidar bir otoritenin tekelden çıkarıldığı gibi, yurttaşların da bu iktidarda söz hakkı

---

<sup>80</sup> İsmail Pırlanta, “Ortaçağ İslam Şehirlerinde Mahallelerin Oluşumu (Nişabur Örneği)”, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Güz 2010/1(2), s. 134.

<sup>81</sup> Ahmet Aydoğan (Haz.), **a.g.e.**, s. 9. (Aydoğan'ın önsözünden.)

<sup>82</sup> Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, İletişim Yay., İstanbul 1991., s. 136.

olmalarını sağlanmaktaydı. Seçim sayesinde denetimi de sağlayabilen bu sistemle belediye demokrasisi işlerlik kazanmış oluyordu<sup>83</sup>.

Ferdinand Tönnies ise meseleye, toplumsal ilişkiler zâviyesinden bakar. Bu bağlamda şehir; insanların birlikte yaşama formlarının farklılaşması, başka bir ifadeyle, köklü bir değişime uğramasıyla meydana gelen, bu farklılaşmaların mekânı olduğu kadar ona katkıda da bulunan kendine has bir toplumlaşma formudur. Şehirde öyle bir durum husule gelmektedir ki cemiyet ister istemez bireyi kendi haline bırakmakta, böylece ferdin üzerindeki sınırlayıcı etkilerini hissettirmemektedir<sup>84</sup>.

Bu tespitin İslam şehri yorumlanırken açıklayıcılığı ve bu açıklamanın tutarlı bir zemine oturtulabileceği söylenebilir mi? Zira yukarıda da işaret edildiği gibi, İslam ile birlikte Bedevî ananelerin yerini yeni bir hukuk anlayışı almıştır. Kabileye dayalı *cemaat* (Gemeinschaft) yapısı ise, kabileler üstü bir yapıya, *cemiyete* (Gesellschaft)<sup>85</sup> dönüşmüştür denilebilir mi? Zira bu cemaat yapısının yanında *ferdî* sorumluluk, *ferdî* menfaat ve *ferdî* ceza anlayışı da yerleşmiştir. Kabileye dayalı *cemaat* (Gemeinschaft) değil de kabileler üstü bir yapıya, *cemiyete* (Gesellschaft) dönüşümü modern anlamda bir cemaatten cemiyete dönüş değildir elbette. Ama Hz. Peygamber ve sonraki Hulefâ-yi Râşidin döneminde yani Emevi hanedanının yönetimi ele geçirmesine dek cemaat yapılanması önceki uygulamalarından farklı bir boyut kazanmıştı. Tabii bu cemaatsel bağların ve yaşamın çok zayıfladığı hatta olmadığı anlamına gelmemektedir. Buradaki kastımız daha ziyade

---

<sup>83</sup> Henri Pirenne, **a.g.e.**, s. 137. Burada Pirenne, konsüllerin ticari faaliyet ve bu faaliyetleri gerçekleştiren orta sınıf ile koşutluğunun altını çizer.

<sup>84</sup> **A.g.e.**, s. 16-17.

<sup>85</sup> Ferdinand Tönnies'in Almanca'da cemaat ve cemiyet anlamına gelen temel toplum birimleri için kullandığı terimlerdir. Doğal irade ve rasyonel irade ayırımına dayanan söz konusu cemaat cemiyet ayırımında, cemaate hâkim olan unsurlar kan bağı, komşuluk, arkadaşlık, akrabalıktır. Başka bir deyişle, aile, akrabalık sistemleri, klanlar ve dini cemaatlerin kendisine örnek olarak verilebileceği Gemeinschaft ya da cemaatte, dürtüleri, bilinçdışı güdüleri, duygusal istekleri ve duyguların kendiliğinden dışavurumunu kapsamına alan doğal irade çok etkilidir. Burada ilişkiler senli benli, yüz yüze, içten ve süreklidir; cemaate hâkim olan özellik birlik ve dayanışma olup, onda bireylerin siyasi, ticari amaçlara hizmet etmeye rolleri duygusal ağırlıklıdır. Buna karşın, cemiyet, rasyonel iradenin eseri olup, kendisi için değil de, bir amaç için varolur. Kentleşme, endüstriyel hayat, toplumsal hareketlilik, ayrıncıstenlik gibi unsur ve özelliklerle karakterize olan Gesellschaft, gayrişahsi ilişkilerin, kişisel çıkarların ön planda olduğu toplumsal birimdir. Gesellschaft tipi ilişkilere örnek olarak, modern yönetimlerin bürokrasisi, ordular ve endüstri örgütleri verilebilir.

uygulamaların değişmesidir. Ancak Emevi ve Abbasiler döneminde önceki uygulamalara dönüldüğü tarihsel bir gerçektir.

İslam şehirleri kuruluş ve gelişim bakımından çeşitli sınıflara tabi tutulmuştur. E. Pauty, tüm şehirler için yaptığı genel bir tasnifte İslam şehirlerini iki grup altında incelemektedir: Bunların ilki, kendiliğinden *teşekkül eden (ville spontanée)* şehirler; ikincisi de, *bir irade sonucu oluşan (ville créé) şehirlerdir*. Bir diğer tasnif ise; ordugâh olan şehirler ve diğer şehirler şeklindedir. Bunların yanında Müslümanlar tarafından kurulanlar ve fetihle İslam hâkimiyetine dâhil olanlar şeklinde A. Dhina ve D.J. Sourdell'in yaptığı tasnif de zikredilmelidir. Müslümanlar tarafından kurulan şehirlerin kimi askerî amaçla kurulmuşken; kimi de idarî bir karakter taşımaktadır<sup>86</sup>.

#### 4.1.3. Osmanlı Şehri

Osmanlı'da 'şehir' sorunsalını ele alırken bu kavramın kendi başına bir sorun teşkil ettiğine yukarıda değinilmişti. "Osmanlı şehri" deyince ne anlaşması gerektiğine dair serdedilen cevaplar incelendiğinde, meselenin giriftliği ortaya çıkmaktadır. "İslam şehri" tartışmasının ötesinde, 'Arap şehri', 'Akdeniz şehri,' 'Balkan şehri', 'Doğu şehri', 'Anadolu şehri' vb. tanımlarla yüzleşme ihtiyacı hissedilmektedir. Değişik coğrafi, tarihî ve kültürel âmiller dolayısıyla "tanımlama" karmaşasının mevcudiyeti dikkati çekmektedir. 'Osmanlı şehri'nin tanımlaması bu kargaşanın içinde, "Osmanlı şehri" yoksa, "Osmanlı dönemi Akdeniz/Arap/Anadolu/Balkan şehri" diye mi tanımlamak gerektiği gibi bir kategorizasyonun da yapılabileceği anlaşılmaktadır<sup>87</sup>.

Osmanlı Devleti, her ne kadar bir İslam devleti ise de, İran ve Orta Asya medeniyetlerinin tesiri de devletin kurumsal ve kültürel yapılanmasında etkili olmuştur. Ayrıca bir uç devleti olarak tarih sahnesine çıkması hasebiyle Bizans ile komşu olması ve bunun beraberinde söz konusu devlet ile de bir

<sup>86</sup> Yılmaz Can, **a. g. e.**, s. 31.

<sup>87</sup> Yunus Koç, "Osmanlı'da Kent İskânı ve Demografisi (XV.-XVIII. Yüzyıllar)", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 3, Sayı: 6, 2005,s. 162.

etkileşim meydana gelmiştir<sup>88</sup>. Devlet her ne kadar İslam hüviyeti taşımış ve şer'î hukuka bağlılığını ortaya koymuş olsa da süreç içerisinde hükümdarın kendi iradeleri neticesinde kural koyma yetkilerine binaen oluşan bir örfi hukuk da söz konusuydu<sup>89</sup>. Uygulamalara bakarak Osmanlı şehir yapılanmasının -diğer müesseselerin oluşumunda olduğu gibi- şer'î ve örfi hukuk çerçevesinde geliştiğini ifade edebiliriz.

Osmanlı Devleti'nde şehirlerin gaza harekâtıyla yakından bir ilişkisi bulunmaktaydı. Kuruluş döneminden itibaren gerçekleştirilen seferler neticesinde ele geçirilen şehirlere, ümera ve sultanlar tarafından kurulan vakıf ve imaret yapılarıyla bu yerlere Osmanlı damgası vurulurdu. Bu ve benzeri faaliyetlerle hayat bulan şehirler imar olur ve dışarıdan göç alabilecek alanlara dönüşürlerdi. Buradan da anlaşılacağı üzere, bazı Osmanlı şehirlerinin kuruluş ve gelişiminin kimi safhalarının ikmalinde devletin belirleyici olduğu görülmektedir. Mesela sırasıyla Osmanlı başkentliğini yapan Bursa, Edirne ve İstanbul'da öncelikle nüfusun arttırılması ve ticari hayatın geliştirilmesi yoluna gidilmiştir. Nüfus iskânında müslim-gayrimüslim ayrımı yapılmamıştır. Şehre yerleştirileceklerin ticari hayatı canlandırıcı potansiyeli temel kıstas olmuştur. İstanbul'daki ticari faaliyetleri arttırmak için Avrupa'dan İstanbul'a Yahudi göçünü teşvik edici tedbirler alınmıştır<sup>90</sup>.

Osmanlı şehirlerinin fiziki yapılanmasının yanında kültürel hayatında da önemli bir yer işgal eden tarikat yapılanmasına da değinmek gerekmektedir. Yeni fethedilen yerlerde bir baba, şeyh veya dervişin kurduğu tekke, zaviye, mescit benzeri müesseseler etrafında yeni yerleşim birimleri oluşmaktaydı. Bu şekilde teşekkül eden mahalle benzeri yerleşkeler, zaman içerisinde gelişip büyüyor ve yeni yeni oluşan şehrin nüvesini oluşturuyordu. Bu oluşumları, göçebelikten yerleşikliğe geçişte bir ara süreç olarak değerlendirmek mümkündür<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> M. Fuad Köprülü, **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri**, Akçağ Yay., Ankara 2004.

<sup>89</sup> Halil İnalçık, **Adalet Kitabı**, Kadim Yay., Ankara 2012.

<sup>90</sup> Alada, , **a. g. e.**, s. 65-66.

<sup>91</sup> Alada, **a.g.e.**, s. 64-65.

Genel olarak Osmanlı şehirlerinin şu hususiyetlerinin bulunduğu zikredilmektedir<sup>92</sup>:

1. İç Hisar (İç Kale): Şehrin en iç kısmındaki çekirdek bölümdür. Aynı zamanda iç kale olması hasebiyle de şehir müdafaasının gerçekleştiği son kısımdır.
2. Dış Hisar (Dış Kale): Şehrin büyümesiyle birlikte kalenin etrafında iç hisarı saran ikinci bir hisar oluşmaya başlamaktadır. Şehir sakinlerinin çoğu burada yerleşmekteydi. Bu nedenle çarşı ve pazarların kurulduğu yerler bu surun içinde bulunmaktaydı. Ankara misalinde olduğu gibi, iç hisarın etrafında bir dış sur mevcuttu.
3. Varoş: Şehir büyümeye devam ettikçe bu defa da dış hisarın etrafında da yerleşimler baş gösterdi. Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra Bursa hisarında yaşayan bütün Hıristiyanlar varoşa çıkarıldı. Çoğu zaman müdafa surlarıyla çevrilmediğinden varoş yerleşimleri hariçten gelen saldırılara maruz kalabilmekteydi. Bu nedenden olacak ekseriya, gayrimüslim nüfus ve şehre sonradan gelenler buraya yerleştirilirdi. Şehre sonradan gelen bu tâifeler ‘cemaat’ denilen grubu oluşturur. Zamanla bu cemaat gelişir ve mahalleleri meydana getirirdi.

Osmanlı dönemi şehirlerinin ele alınması gereken önemli bir yönü bu şehirlerin siyasal sistem içerisindeki konumlarıdır. Sıkça dile getirilen, ‘Osmanlı şehirlerinin Batı kentlerinin aksine bir özerkliği bulunmadığı’ yaklaşımı gerçeği ne kadar yansıtmaktadır? Çevre tamamen merkezin boyunduruğuna mı alınmıştı, şehirlerin tüzel kişilikleri bulunmuyor muydu? Faroghi ve Zubaida, bu tezlere şüpheli yaklaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. Osmanlı merkezi otoritesinin merkezden çevreye gidildikçe azaldığını ve -merkeziyetçiliğin en kudretli dönemlerinde bile- kimi şehirlerin özerkliğinden söz edilebileceğini savunmuşlardır. Zamanın teknolojik seviyesi düşünüldüğünde çevrenin merkez tarafından mutlak bir kontrolle gözetiminin zorluğu âşikardır. Özellikle ulaşım güçlüğüne binaen Osmanlıda

---

<sup>92</sup> Halil İnalçık-Bülent Arı, “Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık’ın Çalışmaları”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 3, Sayı: 6, 2005,s. 33.



ciddi bir bütünleşme sorununun bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunların tümü bir araya geldiğinde Faroghi'nin savunusu, Osmanlı şehirlerinin, en azından, 'yarı özerk' bir kategoride değerlendirilebileceğidir<sup>93</sup>.

#### 4.1.4. Osmanlı Dönemi Arap Şehri

Raymond'a göre Arap şehirlerinin mekânsal örgütlenmesinde belirleyici unsur, ekonomik merkezdir. Şehrin ikinci hususiyeti, ekonomik etkinliğin yoğunlaştığı merkezi bölgelerle ikamete ayrılmış bölgeler arasındaki çok büyük farklılaşmadır. Bu taksimin en büyük nedeni, ekonomik faaliyetlerin öneminden kaynaklanmıştır. Bunun bir de sosyo-kültürel boyutu bulunmaktadır; ve bu Akdeniz toplumlarında aile hayatının görece toplumdan kopukluğundan kaynaklanmıştır. Şehir topluluklarının bölünmesinde ve topografik cihetten ayrı semtler halinde örgütlenmelerinde bulunan net ayırım, Arap şehirlerinin üçüncü özelliğidir.

İktisadi faaliyetlerin, büyük Arap şehirlerinin teşekkülündeki temel rolüne rağmen, Arap dünyasında bir durağanlığın bütüne hâkim olduğu tezi ileri sürülmektedir. Bu durgunluğu izah eden birçok faktör serdedilmektedir. Raymond bu faktörleri şu şekilde tasnif etmiştir: 1) Aşırı rekabeti reddedip makul bir karla yetinme hususundaki genel temayül, 11) Çarşıda yaşama alışkanlığıyla güçlenen kapalı topluluklar ve sıkışık bir coğrafi çerçevede yaşama eğilimi, 111) Dış dünyaya üstün tutulması alışkanlık halini almış bir evren içine kapanma temayülü. Şehirlerdeki iktisadi teşekkülün diğer bir önemli özelliği zanaat faaliyetlerinin ticari faaliyetlere oranla zayıflığıdır. Bununla birlikte Raymond, Arap şehirlerindeki sınaî üretimin azımsanmaması gerektiğini ileri sürmektedir<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> H. Tarık Şengül, **Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi**, İmge Yay., Ankara 2009, s. 106-107.

<sup>94</sup> Namık Sinan Turan, a.g.m., s. 179.

#### 4.1.5. Mahalle Kavramı ve ‘Osmanlı Mahallesi’ Tartışmalarında Mahalle Teorileri

##### *Mahalle Kavramı*

Mahalle, sözlükte “bir yere inmek, konmak, yerleşmek” anlamına gelen *hal* (حَل) kökünden türetilmiş ism-i mekândır; geçici veyahut kalıcı olarak ikamet etmek için teşkil edilen şehrin küçük birimlerini ifade için kullanılmaktadır<sup>95</sup>.

İnsanlığın tespit edilebilen yerleşim serüveninin ilk aşamalarından günümüze dek devamlılık arz eden bir sosyal oluşum olarak; birçok dilde “şehir mekânının fizikî anlamda sınırları belirlenmiş bir alt birimi” şeklinde karşılık bulmaktadır<sup>96</sup>.

İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren mahalleler, şehirlerin işlevsel ve sosyal bütünlüğünün yanı sıra İslam şehri tanımlamasında da önemi haiz fiziksel ve sosyal olgulardır. İlk İslam şehirlerinin oluşum süreçleri incelediğinde mahalle yapılanmalarının mevcudiyeti ile karşılaşmak mümkündür. Fetihler akabinde yeni kurulan şehirlerde mahallelerin kabilelere tahsis edildiği müşahede edilmektedir. Mahalleler sosyal bir yapı olarak taşıdıkları öneme binaen Ortadoğu kültürü ve İslam medeniyetinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Şehir yapılanmasına bakıldığında, şehirlerin mahallelerden oluşan yerleşim birimleri oldukları görülmektedir<sup>97</sup>. Mesela ilk İslam şehirlerinden olan Kufe’de her mahallede farklı bir kabile ikamet etmekteydi. Cami, hamam, çarşı vb. şehrin ortak müesseseleri bile mahalle yapılanmaları baz alınarak tanzim edilmiştir. Yine ilk dönemlerde kurulan Basra’da ise, mahallelerin teşekkülü siyasî ve ekonomik kaygılar göz önünde bulundurularak gerçekleştiğinden, mahalle yerleşimlerinde etnik aidiyetler ile meslekler dikkate alınmıştı<sup>98</sup>. (İslam şehrinin belirgin hususiyetlerinden birinin muhtelif din ve etnik grupların bölge ve semtlere ayrılarak

<sup>95</sup> A.M. Yel, “Mahalle”, **DİA**, XXVIII, s. 323.

<sup>96</sup> Farklı dillerdeki kullanımı için bkz., Alada, **a.g.e.**, s. 15.

<sup>97</sup> A.M. Yel, **a.g.m.**, s. 323; Özer Ergenç, “Osmanlı Şerindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, IV(1984), s. 69.

<sup>98</sup> Ali Murat Yel/Mustafa Sabri Küçükbaşı, “Mahalle”, **DİA**, Cilt, s. 324.

yerleşmelerinde belirginleştiği ifade edilmektedir<sup>99</sup>.) Sonradan İslam şehri hüviyeti kazana Dımaşk'ta ise şehrin farklı yerlerinde kurulmuş Yahudi ve Hıristiyan mahallelerinin yapısı muhafaza edilmiştir<sup>100</sup>.

Şehir sakinleri, hangi bölgeden ve hangi statüden olursa olsun belirli kaideler çerçevesinde aynı mahallede bir arada yaşayabilmiştir<sup>101</sup>. Zira mahalleler halinde örgütlenme, homojen bir cemaat halinde bir arada yaşamanın kaygısının da gündelik hayatta pratik bir karşılığı olmuştur. Bu şekilde oluşmuş bir nüfusun kontrol ve idaresi de daha kolay ve mümkün bir hal almaktaydı. J. Sauvaget, eski çağlardan beri güvenlik sorununun Halep ve Şam'daki yerleşimlerde önemine dikkat çekmektedir<sup>102</sup>. Hangi statüden olursa olsun, kişinin dilediği mahalleyi mesken tutamadığı durumlarla da karşılaşmaktayız. Mezhebî kimlikler Bağdat'taki mahallî teşekkülünde önemli bir rol almış gibidir. Bağdat'ta Sünnîlerle Şîîler arasında ve hatta Hanbelîler ile Şâfiîler arasında ve şiddetli çatışmalar vuku bulmuş; 1108'de geçici bir barış sağlandıysa da 1242'de Me'muniyye ile Bâbü'l-Ezec, Muhtâre ile Sûku's-Sultân, Katuftâ ile Kureyye mahalleleri arasında birçok kişinin ölümü ve dükkânların yağmalanmasına sebebiyet veren kargaşalar meydana geldi. 1255 yılında ise durumun vahameti iyice arttı. Sünnîlerin ikamet ettiği Rusâfe ve Şîîlerin ikamet ettiği Hudayriyyîn mahalleleri arasında çatışmalar meydana gelmiştir. Bunun haricinde Bağdat şehri eşrafının Zâhir, Şammâsiye, Me'mûniye ve Darbu Avn mahallelerinde yaşamaktayken, Bağdat fukarası da Katîatu'l-Kilâb, Nehrû'd-Decâc

<sup>99</sup> Özer Ergenç, **a.g.m.**, Osmanlı Araştırmaları Dergisi, IV(1984), s. 69.

<sup>100</sup> Ali Murat Yel/Mustafa Sabri Küçükbaşı, "Mahalle," **DİA**, Cilt, s. 324. İslam fetihleri akabinde şehirlerde meydana gelen bu yapılanmalardan anlaşıldığı üzere şehirlerin kuruluşu esnasında/sürecinde şehre katılan çeşitli etnik cemaatleri barındırmak amacıyla mahalleler oluşmuştur. Çalışma örneğimiz olan Kudüs Meğaribe mahallesi de bu şekilde oluşmuş bir mahalledir. Meğarib aşiretleri, benzer bir mahalleyi 969 yılında Fatimî kurucularla birlikte Kahire'de kurmuşlardır. Andre Raymond, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000., s. 89.

<sup>101</sup> İlber Ortaylı, **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, TTK Yay, Ankara 2000, s. 107. Pirlantanın, Nişabur mahallelerini ele alan makalesinde bu tezin aksini ispatlayacak verilere dayalı bir karşı tez bulunmaktadır. Bkz., PIRLANTA, İsmail, "Ortaçağ İslam Şehirlerinde Mahallelerin Oluşumu(Nişabur Örneği)", **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Güz 2010/1(2), s. 133-147. Bizce her iki durum da mümkün olabilmekteydi. Yani, bazı mahallelerde Ortaylı'nın ileri sürdüğü gibi hangi bölge ve statüden olursa olsun insanlar yaşamışken, bazılarında ise bu durum gerçekleşmemiştir.

<sup>102</sup> Andre Raymond, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, s. 89.

mahallelerinde hayatlarını idame ettirmektedirler. Bir buçuk milyon nüfusa bâliğ bu şehirde muhakkak ki farklı katmanlarda insanların farklı mahalleleri vardı<sup>103</sup>.

Makro/devlet ve mikro/birey bağlamında düşünüldüğünde mahallenin Osmanlı toplumsal kuruluşunun çekirdek yapısını oluşturduğu görülmektedir. Birey için toplumsal bir kimlik aracı işlevselliği taşıyan mahalle; aynı zamanda, ferdi ve kamusal ilişkilerin gündelik hayat içerisinde ortaya çıktığı, şekillendiği ve örgütlendiği bir toplumsal yaşam sahasıdır. Devlet açısından ise, reaya ile münasebetlerini oluşturabileceği toplumsal ve kurumsal bir yapıya büründürülmüş bir ara birimdir. Bunun da ötesinde mahalle, devlet için aynı zamanda toplumsal ve malî bir kontrol alanıdır. Her iki zaviyeden değerlendirme yapılacak olursa bir Osmanlı içtimaî müessesesi mesabesindeki mahallenin iktisadî, içtimaî, kültürel ve yönetsel boyutlara sahip olduğu söylenebilir<sup>104</sup>. Konumuz itibariyle Osmanlı dönemi Arap şehirlerindeki mahalle yapılanmasını daha ayrıntılı bir şekilde incelememiz yerinde olacaktır.

#### *Osmanlı Dönemi Arap Şehirlerindeki Mahalle Yapılanması*

Osmanlı devletinin Arap coğrafyasındaki eyaletlerinde ‘mahalle’ye farklı adların verildiği görülmektedir. Bu minval üzere, Cezayir ve Tunus’ta *havme*; Kahire, Şam ve Sana’da *hâre*; Halep, Musul ve Bağdat’ta ise *mahalle* denilmekteydi<sup>105</sup>. Kudüs’te ise, şer’iye sicillerinden anlaşıldığı kadarıyla *mahalle* ve *hâre*, *hayy* tabirlerinin kullanıldığı; *havmenin* ise -en azından yazı dilinde- kullanılmadığı görülmektedir. Şehrin yokuşlarına kurulan yerleşim birimlerine ise, yokuş anlamına gelen *akabe* denilmiştir. Akabeler başlı başına birer mahalle değildi. Mahallelerin içlerinde yer aldıklarından kayıtlarda sık sık zikredilmiştir<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, “Bağdad/Genel Bakış”, **DİA**, IV, s. 431.

<sup>104</sup> Adalet Bayramoğlu Alada, **Osmanlı Şehrinde Mahalle**, Sümer Kitabevi, İstanbul 2008, s. 123.

<sup>105</sup> Andre Raymond, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, s. 89.

<sup>106</sup> Adar Arnon, “The Quarters Jerusalem in the Ottoman Period”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 28, No. 1 (Jan., 1992), s. 2.

Arap coğrafyasındaki mahalle yapılanması tüm Arap şehirlerinde değişmeyen hususiyetler taşımaktaydı. Mahallelerin sokak ağı bu özelliklerin başında gelmekteydi. Dışarıdan girişi sağlayan ve bir kapı sayesinde kapatılabilen, ana sokaktan (*tarîk-i âmm*) çıkmaz sokaklara (*tarîk-i hâs*) kadar hiyerarşik bir sokak ağı sistemi müşahede edilmektedir. Mahalle sınırı, iki komşu mahallede mevcut evlerin bitişik duvarları boyunca devam etmekteydi<sup>107</sup>.

Şehirlerin büyüklüğü ihtiva ettiği mahalle sayısına da yansımaktaydı. Örneğin Cezayir’de 50’ye yakın, Tunus’ta 41, Kahire’de 100’e yakın, XVI. yüzyıl Şam’ında 29, XVII. yüzyılın sonlarında Halep’te 72, Musul’da 35 ve Bağdat’ta da 61 mahalle bulunmaktaydı. Bu mahallelerin yüzölçümleri sabit olmaktan ziyade çok değişkendi. Ortalama nüfusları 1000-2000 dolaylarındaydı ki bu da yaklaşık olarak 200-400 aileye tekabül etmektedir. Mahalle cemaati, fertlerin kendi aralarında birincil ilişkiler kurabileceği ve ferdi denetimin sağlanabileceği kadar sınırlıydı<sup>108</sup>.

Osmanlı dönemi Arap şehirlerinde mahalleler, aynı Anadolu’da olduğu gibi, yönetim açısından temel idari görevi bulunan yerleşim birimleri olarak tanımlanmaktaydı. Mevcut yapılanmalarıyla örtüşen ve resmileşmiş bir idari yapıları bulunmaktaydı<sup>109</sup>. Yerel yönetim aygıtı olarak mahalle ve sokaktaki görevliler olan şeyhu’l-hâre (mahalle şeyhi/شيخ الحارة) ve şeyhu’z-zukâk (sokak şeyhi/شيخ الزقاق) mahalleden sorumluydu. Şeyhu’l-hâre mahallenin tümünden mesul iken; şeyhu’z-zukâk, nispeten daha büyük mahallelerde her bir sokaktaki sorumlu kişiydi. Muhtemelen bu vazifeyi mahallelerin ortak caddelerinde ve şehrin diğer kamusal yollarında da yürütmekteydiler.

Bu yerel yönetim mesulleri, Memlûk hâkimiyeti sırasında da bulunmaktaydı. Osmanlı Kudüs’ünde de varlığına rastlanan bu şahıslara dair Singer’in tespiti şu şekilde özetlenebilir: İmam gibi mahallede görevli bu kimseler sicillerde yer bulmalarına rağmen, onun gibi tahrir defterlerinde

<sup>107</sup> Andre Raymond, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, s. 89.

<sup>108</sup> Aynı yer.

<sup>109</sup> **A.g.e.**, s. 90.

ayrıca belirtilmemişlerdir. Bu nedenle tahrir kayıtlarında ne bu görevlilerden ve ne de görevlerinden söz edilmiştir<sup>110</sup>. Bizce bunun nedeni, tahrir defterlerinin demografik yapılanmayı ve vergilendirmeyi esas alarak hazırlanmasında yatmaktadır. Mahalle, sancak merkezinde ve köylerde yaşayan nüfusu bu iki amaca yönelik bir tanıma ve saptama teşebbüsüdür. Buna binaen bir yerleşkenin tahrir kaydında yer alabilmesi için yukarıda zikredilen yönetim birimlerinden birine tabi olması gerekmektedir. Mahalle bu birimlerden biriydi ve bu tanımlamaya göre, varlığını sınırları içerisinde barındırdığı mescide borçluydu. Mescid/cami imamının bu oluşum içerisinde varlığı önemlidir; tahrir kayd edilmesi o mahallede kaç tane mescit/caminin bulunduğu dair önemli bir bilgidir. Zira Osmanlı mahallelerinin zaman zaman bölündüğü ve bölünen her bir parçada en azından bir mescid/caminin bulunduğu diğer bazı sancak tahrirlerinden de anlaşılmaktadır. Siciller, sosyal hayatın tüm kılcal damarlarına sızıp bunları kaydederken, tahrirler bunu yapmaktan uzaktırlar ve böyle bir amaçları da yoktur zaten. O halde tahrirlerde yer almayan şeyhu'l-hâre ve şeyhu'z-zukâk'ın sicillerde karşımıza çıkması ne kadar doğalsa, imamın da tahrirlerde kaydedilmesini de o kadar olağan kabul etmek gerekmektedir.

Cami imamı misali tahrirlerde kaydedilmemiş olsalar da mahalle şeyhlerinin ne gibi görevleri yerine getirdiklerini siciller aracılığıyla öğrenmekteyiz. Bu şeyhler (Tunus'ta *muharrrik* denilmekteydi) mahallenin başında bulunuyor ve vazifelerini yardımcılarını aracılığıyla yerine getiriyorlardı. Nakîb (Kahire) veya kethüdâ (Halep) denilen bu yardımcılarının haricinde bir de *kâtibler* bulunmaktaydı. *Şeyhu'l-hâre*lerin geleneksel bir şekilde mahalleliler tarafından seçildiği, seçilecek kişinin mahallenin ileri gelen aileleri arasından olduğu, seçim sonucuna müdahaleyi merkezi yönetimin saklı tuttuğu görüşü de bu sistemin işleyişine dair getirilen çözümlerdir<sup>111</sup>.

Bu çözümlenin devamında mahalle şeyhleri tıpkı lonca şeyhleri gibi, şehrin merkezinde onların deruhte ettiği vazifelerin benzerlerini yerine getirmekteydi. Şeyhliğini yaptıkları mahalleliye iktidarın emirlerinin

<sup>110</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 47.

<sup>111</sup> Andre Raymond, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, s. 90.

aktarımını, tercümanlığını yürütmekteydi<sup>112</sup>. Şeyhlerin esas vazifesi mahalleden vergilerin toplamasıydı. Her mahallenin vergisi hâne sayısına göre saptanmaktaydı. Düzenli vergiler haricinde avarız vergilerinin de toplandığı olurdu<sup>113</sup>.

Mahalle için düzen ve güven çok önemli iki unsurdur. Düzeni ve güveni sağlama hususunda mahallede çeşitli tedbirler alınabilmekteydi. Silahlı bir saldırı karşısında mahalle kapısı kapatılıyordu; ama bu yöntemin böyle bir saldırı mukabilinde yeterli savunmayı sağlayamaması olasılığı yüksek olduğundan Kahire örneğinde olduğu gibi, yeniçeri nöbetçi kıtasının ve kapıyı bekleyen kapıcıların (*bevâb*) desteği gerekmektedir. Benzeri durumlar için Tunus'ta mahalleler kendi milis güçlerini (bunlara 'ases deniliyordu) oluşturabiliyordu. Asesler, aynı zamanda adi suçlarla da mücadele koluydu. Suç işlemeye daha elverişli olan gece vakitlerinde ise yine mahalle kapısı örtülür, mahalle bekçisi mahalle sakinleri haricinde kimseyi içeri almazdı<sup>114</sup>.

Mahallede bir yabancı varlığı tespit edilirse veya herhangi bir nedenden bir karışıklık meydana gelirse, kolaylıkla güvenlik kovuşturması yapılabilirdi. Öyle ki kimi durumlarda mahallenin tamamı şehirden tecrit edilebilmekteydi<sup>115</sup>. Mahallede meydana gelen suç vb. kargaşalardan -suçlunun tespit edilememesi durumunda- mahalle sakinlerinin tümü sorumlu tutulabilirdi. Bu nedenle yönetim erkinin kendilerini para vb. cezalara çarptırmasından çekinen mahallelilerin hem kendileri bu tür olaylara bulaşmaktan sakınırlar ve hem de birer denetim mekanizması vazifesini yerine getirirdi<sup>116</sup>.

---

<sup>112</sup> Raymond, burada 1836 Tunus'undan bir örnek vermektedir. Silâh altına alınacak gençlerin tespit edilebilmesi için mahalle şeyhleri, kendi mahallelerindeki gençleri kayıt altına almaya başlamışlardır. Bkz. Raymond, **a.g.e.**, s. 90.

<sup>113</sup> 1783'te Halep sakinlerinden istenen 15.421 akçe tutarındaki vergi, şehrin 81 mahallesi arasında taksim edildi. 1758'de hac mevsiminin bitişi akabinde vali tarafından arızı bir vergi talebi dolayısıyla mahalleliler ve çarşı esnafı bu vergileri ödemeye zorlandı. Bu örneklerin ilki rutin vergi toplanmasına, ikincisi ise avarız vergi toplanmasına örnektir. Bkz. Raymond, **a.g.e.**, s. 90.

<sup>114</sup> Raymond, **a.g.e.**, s. 91.

<sup>115</sup> 1729 yılında Kahire'nin Darbe'l-Mahrûk mahallesinde yabancı kişilerin tespit edilmişti. Aynı gün mahallede bazı zararlar meydana gelmişti. Bu yabancıların bulunabilmesi için mahalle tecrit edilmiş ve tek tek tüm evler bu yabancıların bulunması için kontrol edilmişti.

<sup>116</sup> Raymond, **a.g.e.**, s. 91.

Mahalle, şehir morfolojisinin bileşenlerinden biridir. Tarih içinde şehir oluşumlarına bakıldığında mahalle biriminin bu bileşenlerin özü ve esası olduğu görülür. Nitekim şehri kurmak, mahalle kurmak anlamında kullanıldığı gibi, mahalleler içermeyen bir şehirden söz etmek de mümkün değildir. Binaenaleyh şehir tarihçiliği bir bakıma mahalle tarihçiliğini de zorunlu kılmaktadır<sup>117</sup>. Çünkü şehirlilerin insanî ilişkileri evden çıkar çıkmaz mahalle ile bütünleşerek başlamaktadır. Mahalle, şehir hayatının başlangıç safhasını oluşturur. O halde şehir insanlarını tanımak ve sosyal eylemlerini mercek altına almak istiyorsak mahalledeki yaşamı incelenmek gerekmektedir. Bu nedenle şehir fenomeni üzerine yapılan tartışmalar bağlamında mahalle dediğimiz onun alt birimini tanımaya çalışmamız faydalı olacaktır.

### *Osmanlı Mahallesi: Farklı Yaklaşımlar*

Yukarıda İslam şehri ve mahalle kavramlarını bir nebze izah etmeye çalıştık. Devamında ‘Osmanlı mahallesi’ denildiğinde ne gibi hususiyetlerin anlaşılması gerektiğine dair literatürden değerlendirmeler yaptık. Burada ise, Meğâribe Mahallesi hakkında Osmanlı mahalle tipolojisi hususiyetlerinin ne derecede geçerli olup olmadıklarını tespit edebilmemiz için özet olarak mahalle teorileri başlıklar halinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

#### *1. Mekânsal ve Fiziksel Yaklaşım*

Bu yaklaşım mahalleyi daha çok şehrin fizikî yapısı içerisinde değerlendirme eğilimindedir. Bunun tersi de söz konusudur; mahallenin şehrin fizikî yapısının oluşumunda temel bir işleve sahip olduğu vurgulanmaktadır.

Bu bağlamda Osmanlı şehirlerinin fiziki yapısını belirleyen en önemli etkenlerden biri yeni mahalleler oluşturmaktır. Bu şekilde şehirde mahalle karakterinin bütünlüğü meydana gelmektedir. Etnik/dinsel kökenleri farklı cemaatlerin meydana getirdiği mahalleler kurulmuştur. Bunların yanı sıra

---

<sup>117</sup> Köksal Alver, “Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği”, **İdealkent** 2(Aralık 2010), s. 117.



yeni oluşturulan mahallelerle konut alanları geliştirilmiş ve böylece şehrin yeni bir görünüm kazanması sağlanmıştır<sup>118</sup>.

Ortaylı da Osmanlı mahallesinin mekânsal bir değerine işaret etmektedir. Ona göre mahalle, aile ve ailenin içinde yaşadığı ve köy ile bağlantı kurduğu yerdir. Fevkalade durumlarda toplanan avarız vergisi için birkaç hane bir hane olarak kabul edilir ve bu şekilde tahsilât yapılırdı. Yangın, lağım vb. hallerde inisiyatif mahallelideydi. Mahalleye yeni bir aile yerleşmek istiyorduyorsa, bu ailenin iskânı komşuların izni doğrultusunda gerçekleşebilirdi. Mahallenin gündelik yaşantısına münasip olmayan fiilde bulunanlar ‘mahallenin huzurunu bozuyor’ gerekçesiyle mahalleden ihraç edilebilirdi<sup>119</sup>.

Ortaylı tüm bunlara ilave olarak, klasik Osmanlı şehrinde sınıfsal farklılıkların meydana getirdiği fizikî bir farkın bulunmadığını ifade etmektedir. Bu klasik ve geleneksel mahallede, bölge ve statü farkı bir ön koşul olmaksızın belirli kaideler çerçevesinde bir arada yaşanabilmekteydi. Bu yaşamda Padişaha karşı sorumlu kişi imamdı. Padişah beratıyla görevlendirilen imam mahallenin başıydı ve kadı'nın mahalledeki mümessili konumundaydı. Mahalleli imama, imam da kadıya karşı sorumluydu. İmam mahallenin birbirine teselsülen kefil olan tüm mahallenin bu silsilede, tespihteki imame mesabesindeydi; hâliyle tüm mahalleden/mahalleliden mesuldü. Buna binaen mahallelinin ödemekle yükümlü olduğu vergilerin taksimatını da yapardı. İmamın mahalledeki bu konumu XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam etmiştir<sup>120</sup>. Yetki alanı tam olarak kestirilemeyen imam, mahalledeki cami vakfından maaş almaktaydı. Yangın vb. durumlarda mahallelileri haberdar eder, asayiş ve temizlik işlerini de yürütürdü. Bunların yanı sıra doğum-ölüm çetelesini de tutmakla mükellef idiyse de bu vazife genelde ihmal edilmiştir denilebilir<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Ömer Düzbakar, “Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri”, U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, yıl: 4, S: 5, 2003/2, s. 99.

<sup>119</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlıyı Yeniden Keşfetmek**, Timaş Yay., İstanbul 2006., s. 38-39.

<sup>120</sup> İlber Ortaylı, **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, TTK yay., Ankara 2000, s. 107.

<sup>121</sup> İlber Ortaylı, **a.g.e.**, s. 126.

Ortaylı, ayrı kompartımanlar halinde yaşadıklarını ifade ettiği Osmanlı cemaatlerinin kültürel ve dini olarak benzerlikler üzerine inşa edilmiş mahallerde yerleştiklerini belirtir<sup>122</sup>. Donald Quataert ise, böyle bir genellemenin her şehir için geçerli olmayacağına dikkat çeker ve XVIII. yüzyıl ortalarında Halep şehrini örnek olarak gösterir. Halep'in sakinleri çoğunlukla aynı dinden olanlarla değil, benzer refah düzeyindekilerle birlikte yaşamayı tercih etmişlerdi. Raymond, dini ya da etnik azınlıkların cemaat birlikteliğiyle getirdiği coğrafi gruplaşmaları, sosyo-ekonomik yapıların etkisinde gelişen mekânsal düzenlemeyi bozan sebeplerden biri olarak görmektedir. 400 yıllık Osmanlı idaresi, homojenleşen mahallelerin gelişimi eğilimini pekiştirmiştir. Bu dönemde tüm Arap kentlerinde bir Yahudi (*Haretü'l-Yehud*) ve Yakındoğu'nun tüm büyük kentlerinde bir ya da birkaç Hıristiyan mahallesi (*Haretü'l-Nasara*) bulunmaktadır<sup>123</sup>.

Müslüman azınlık mahalleleri ya da etnik ağırlıklı mahalleler Osmanlı idaresinde zamanla belirginleşmeye başlamıştır. Ira Lapidus, Kahire'de her Hıristiyan ve Yahudi mezhebinin kendi sokağı olduğunu ortaya koymuş; Halep'te Ermenilerin ve Marunîlerin şehrin kuzeybatısında yerleştiklerini tespit etmiştir. Kudüs'teki durum hemen hemen benzer bir surum arz etmektedir. Raymond'un tespitleri de bu tezi destekler mahiyettedir ve şehirdeki bu bölünmenin nedeninin güvenlik kaygısı olmadığınıda altını çizmektedir. Raymond Osmanlı'nın cemaatleri daha iyi denetlemek, yönetmek için azınlık toplumlarının yapısını güçlendirme eğiliminde olduğunu ifade eder ve zimmilerin ayrı gruplar halinde örgütlenerek dini ve toplumsal özerkliklerini güvence altına alma istekleriyle de bu tutumun daha da işlevsel bir duruma büründüğünü belirtir. Bunlar göz önüne alındığında, göreceli olarak kapalı, kendi dini makamları tarafından yönetilen, homojen mahallelerin oluşumu her yerde güç kazanmıştır<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Aile**, s. 4.

<sup>123</sup> Namık Sinan Turan, **a.g.m.**, s. 180.

<sup>124</sup> Namık Sinan Turan, **a.g.m.**, s. 180.

## 2. Yönetmel Yaklaşım

Mahalle içerisinde etnik/dinî bağ yanında hukukî bir bağ da bulunmaktaydı. Devlet nazarında bazı mesuliyetleri bulunan bir idari birimdi. Mahallenin, asayişin sağlanması, bayındırlıkla alakalı birtakım sorumlulukların ifa edilmesi vb. vazifelerin yerine getirilmesinden sorumlu idari birim olarak tanımlanması yerindedir<sup>125</sup>. Bu nedenle mahallelerin şehirlerin beledî müesseselerinin kurumsal örgütlenmesinde ilk basamak olduğuna dikkat çekilmiştir<sup>126</sup>.

Geleneksel Osmanlı mahallesinin yönetmel boyutunu ön plana çıkaran bu anlayış, mülkî ve adlî teşkilatın yanı sıra, mahallenin devlet aygıtı olarak ele alınışını çağrıştıran bir yorumdur. Burada mahalle, yönetmel bir alt birim olarak telakki edilmiştir; aslî işlevi toplumsal denetim, asayişin sağlanması ve vergi yükümlülüklerinin kontrolünün sağlanmasıdır. Musa Çadircı da Osmanlı mahallesinin sadece akraba, etnik/dini birlikteliklerin yerleşim mekânı olarak görmenin sakıncalı olduğuna, toplumsal ve yönetmel bir birim olarak algılanmasının daha yerinde bir yaklaşım olacağına dikkat çekmiştir. Osmanlı dönemi Anadolu şehirlerindeki mahalleler, merkezi yönetim tarafından yönetmel bir etkinlik çerçevesinde değerlendirilmiştir. Zira avarız uygulamalarında görüldüğü gibi, mühim bazı kamusal vazifelerin mahalle bazlı bir tanzimi söz konusu olmaktadır<sup>127</sup>.

Mahallenin bir yönetmel birim olması hasebiyle bu tedbirlerin alınmış olmasında iki hedefin güdüldüğü söylenebilir: i) vergi mükelleflerini tam olarak saptamak ve bu şekilde vergilerin eksiksiz toplanmasını ve ii) merkezi otoritenin yanı sıra genel güvenliği sağlamaktır<sup>128</sup>.

## 3. Sivil Eksenli Yaklaşım

Ancak mahallenin bir diğer boyutu da bulunmaktadır ve mahallenin bu bağlamda da açıklanmaya ihtiyacı vardır. Alada, mahallenin iktidar aygıtı

<sup>125</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Aile**, Pan Yay., İstanbul , s. 3.

<sup>126</sup> Adalet Bayramoğlu Alada, **a.g.e.**, s. 16.

<sup>127</sup> Musa Çadircı, **Tanzimat Sürecinde Türkiye: Anadolu Kentleri** (Der. Tülay Ercoşkun), İmge Yay., Ankara 2011, s. 46-47.

<sup>128</sup> Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", s. 73.

tarafından nasıl anlaşıldığını veya yönetsel bir mahalle tanımı üzerinden mahalleden ne anlaşılması gerektiğini izah ettikten sonra ikinci bir açılım sunar:

“... bireyin kimlik ve aidiyet bulabildiği kurumsal, toplumsal moral sarmalanmayı ifade eden mahalledir ki; burada, topluluğun iç ilişkilerinde kanaatkârlık, dayanışmacı olarak sorumluluk ve kefaletle örülen bir kamusalılık sergilenir<sup>129</sup>.”

#### 4. Marksist Mahalle Teorileri Merkez-Çevre ve Kimlik Yaklaşımları

Konuyu iki yönlü ele alanlar da bulunmaktadır. İlki, Osmanlı şehirlerinde mahalle kimliğinin şehir kimliğinden daha gelişkin olduğu şeklinde izah edilebilir. İkincisi ise; içtimaî, iktisadî ve kültürel özellikleriyle mahallelerin kendilerine ait kimlikleri olduğu ve şehir denilen olguyu bu farklı kimlikli mahallelerin oluşturduğu varsayımına dayalı tezdır. Bu yaklaşıma Faroqhi, “atomize olmuş mahalle” kavramsallaştırmasıyla karşı çıkmaktadır. Ankara örneğinden hareket eden Faroqhi, Osmanlı şehrinin merkezinde zenginlerin, çevresinde ise fakirlerin meskûn olduğuna vurgu yapmaktadır. İktisadî açıdan homojen hususiyetler arz eden mahallelerin varlığına ilişkin tespitinde ise, yukarıda açıklanan görüşlerle paralel fikirler beyan etmiştir. Ayrıca mahallenin içtimaî bileşiminde dinsel farklılıkları ihtiva eden “karışık oturma geleneği”ne de vurgu yapmaktadır. Faroqhi, kimlik ile ilgili tartışmada, mahallenin nihaî anlamda gündelik hayatı belirleyen temel yapı olduğunu teslim etmesinin yanı sıra ‘genel farklılaşmalar’ın şehrin bütünlüğü içerisinde gerekli vazifeyi gördüğünü savunmaktadır<sup>130</sup>.

Meseleye ‘kimlik’ meselesini sorunsallaştırarak yaklaşanlara göre, şehrin fizikî yapısını ele almak kimliğin teşhis edilebilmesi için ipuçları sunabilmektedir. Örneğin; Osmanlı şehrinde bedesten ve bu bedestenin etrafında bir çarşı sistemi mevcut ise bizler, şehrin bu yapılanmasından ev ve iş yerlerinin ayrıştığı çıkarımında bulunabilmekteyiz. Aynı zamanda mahalle

<sup>129</sup> Alada, **a.g.e.**, s. 17.

<sup>130</sup> Alada, **a.g.e.**, s. 22.

dışı bir yaşamın varlığını da somutlaştırabilmekteyiz. Kimlik sorununu anlamada ayrıca, ‘çatışma içinde bir toplum modeli’nden söz edilmektedir. Zira şehir halkı ya dış tehlikeye maruzdur veyahut da merkezî yönetimle bir çatışma halindedir. Her iki çatışma hâlinde de şehrin kimliğini tespit hususunda ipuçları yakalamak mümkündür. Bu kapsamda Osmanlı şehrinin bir kimliği mevcuttur. Ancak meselenin bir de mahalle boyutu bulunmaktadır. Mahalle ve şehir kimlikleri çerçevesinde her iki kimliğin iki farklı kimlik bilinci düzeyinde mevcut olabileceği ifade edilmektedir<sup>131</sup>.

Bu bağlamda Kılıçbay’ın Osmanlı mahallesine ilişkin değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Zira iddiasına göre Osmanlı mahalle teşekkülü böyle bir bilincin oluşmasını engellemiştir. Bu mahalleli birliktelik bilincinin oluşmasına engeli mahalle örgütlenmesinin yapılanmasında aramaktadır. Osmanlı sistemi içinde mahallenin, daha ziyade bir vergi birimi olarak ortaya çıktığına dikkat çekerek, Osmanlı mahallesinin bir mekân ve buna bağlı olarak bir yaşam ve bir toplumsallık ortaklığı oluşturmadığını ileri sürmüştür. Bu nedenle de Osmanlı şehirlî insanların küçük mekânlarda dahi “aynı gemide olma” bilincine ulaşmadıklarına değinmiştir. Kimlik açısından yaklaşıldığında hâliyle kültürel belirlemciliğe de ulaşılmaktadır<sup>132</sup>.

##### 5. Geleneksel Yaklaşım

Lütfi Bergen, mahallelerin sınıfsal olarak birer ayırım mekânı şeklinde okunmasını Avrupa’daki sınıfsal şekilleniş çerçevesinde değerlendirmektedir. Zira Avrupa’da “mahalle” kavramının kullanımı sınıfların mekân kullanımına koşut bir şekilde cereyan etmiştir. Ruhban sınıfının hayat alanı örneğinde görüldüğü üzere, bu tasavvurda ruhbanlar kilise ve manastır(alanın); askerler ise, garnizonları kullanmaktaydılar. Bu yapılanmaya kısmî olarak Osmanlı uygulamasında da rastlanmaktaysa da farklılık arz etmektedir. Çünkü Osmanlı mahallesi Avrupa kent yaşamında olduğu gibi üreten kesimin ikamet ettiği sınıf temelli bir oluşum

---

<sup>131</sup> Alada, **a.g.e.**, s. 22-23.

<sup>132</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, **Şehirler ve Kentler**, İmge Yay., Ankara 2000, s. 46.

olmamıştır<sup>133</sup>. Bergen, Batı-İslam mahalle yapılanmasındaki karşıtlığını şu satırlarla anlatmaya devam etmektedir:

İslam Şehri'nin mahallesinde batıdaki mahalle modelinin ötesinde başka bir yapı kuruluyor. Öncelikle Batı kentlerindeki gündelik hayata nazaran İslam Şehri'nde "mahalle" üretim alanı değil ailenin inanç-ahlak-kültür alanıdır. Bu çerçevede "mahalle"de yaşayanlar da "üretenler" değildir. Yaşlılar, kadınlar, çocuklar, hizmetkâr kesimlerin hayatlarının çoğunu geçirdiği mekânlardır. Erkekler mahalleye akşam vakti gelir ve onların gelişi bir sınıfı değil bir cemaatin hareketini temsil eder. Çünkü mahalle sınıf temelli bir paylaşım olmaktan ziyade zengin-fakir mensupları olan bir cemaat düşüncesiyle oluşmuştur<sup>134</sup>.

#### 6. Mahalle Merkezli Toplum Yaklaşımı

Osmanlı mahalle yapılanması üzerine müstakil çalışması bulunan Alada'nın Osmanlı toplumsal yapılanması içerisinde mahallenin yerine dair tezi şu şekilde dile getirilmiştir: Mahalle, devlet ve birey açısından Osmanlı toplumsal yapısının çekirdeğini oluşturmaktadır. Mahalle, birey için toplumsal kimlik aracıdır. Bununla birlikte gündelik hayatta, bireysel ve kamusal ilişkilerin örgütlendiği toplumsal yaşam mekânıdır. Devlet açısından mahalle, reaya ile ilişki gerçekleştirebilecek toplumsal ve kamusal örgütlenmeye sahip bir ara birimdir. Tüm bunlarla birlikte mahalle, toplumsal ve iktisadî kontrol alanıdır. Her iki açıdan değerlendirildiğinde; iktisadî, toplumsal, kültürel ve yönetsel kapsamları çerçevesinde mahalle; Osmanlı toplumsallığını ortaya koyan içtimaî bir olgu olarak belirlenmektedir<sup>135</sup>.

#### 7. Hukuku Uygulama Alanı Olarak Mahalle Yaklaşımı

Nurcan Abacı da Osmanlı mahallesinin iki hususiyeti üzerinde durmuştur. İlk etapta bir kurum olarak Osmanlı mahallesinin, hukukun uygulamasında üstlendiği role değinmiştir. Açıklamaya çalıştığı ikinci husus

<sup>133</sup> Lürfi Bergen, "Medeniyetin Cüzü: Mahalle", **İdealkent**, 2(Aralık 2010), s.148. (140-168)

<sup>134</sup> Lürfi Bergen, a.g.m., s. 149. Meğâribe mahallesinde de Meğâribe fukarasının meskun olduğunu şimdilik hatırlatmakla yetinelim.

<sup>135</sup> Alada, **a.g.e.**, s. 123.

ise, mahallenin Osmanlı hukukunun kaynaklarından biri olduğudur<sup>136</sup>. Ergenç'in XVI. yüzyıl sicillerini kullanarak klasik tanımlamaya getirdiği eleştiriye<sup>137</sup> katılarak bu tanımlamanın teorik kaldığını ve Osmanlı öncesi doğu şehirlerinin genel niteliğini belirttiğinin altını çizmiştir. Her ne kadar aynı mesleğe ve/veya cemaate mensup olanların Osmanlı'da da tek bir mahallede yerleştiklerine rastlanılmaktaysa da bu eğilim, merkez tarafından kurallara bağlanmıştır. Ancak buna rağmen gündelik hayatın sosyal realitesiyle örtüşmediğinden nominal bir durum ortaya çıkmıştır. Nitekim farklı din ve mesleklerden insanların bir arada yaşadığı Osmanlı dönemi mahalleleri bulunmaktaydı<sup>138</sup>.

Abacı'nın değindiği bir diğer husus, Osmanlı mahallesindeki ortak sorumluluk duygusudur. Osmanlı merkezi yönetiminin şehir içi güvenliği için aldığı en önemli tedbirlerden birisi, mahalle sakinlerinin birbirlerine karşılıklı şekilde kefil olmasıdır. Mahallede adli bir vaka meydana geldiğinde suçun faili bulunamadığında kefillik dolayısıyla ceza tüm mahalle sakinlerinden alınmıştır. Böylelikle faili meçhul olayların oranında azalma sağlanmıştır. Mahallenin bu veçhesi Abacı'nın öne sürdüğü, mahallenin hukukun uygulama alanı olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır<sup>139</sup>.

Ortak sorumluluk taşıyan mahalle sakinlerinin, hukukun uygulamasında önemli bir vazifeyi ifa ettikleri görülmektedir. Nitekim herhangi bir davada, davacı veyahut da davalı konumunda olsun, bulunan kimse hakkında 'suçlu-suçsuz' olmasının ayırımına varılmasında mahalle halkının 'iyi' veya 'kötü' minvalde yapacakları şahitlikler belirleyici olmuştur. Mahallelilerin bildirdiği bu görüşler özellikle kanıt yetersizliği olan durumlarda etkili olmuştur. Bu tür durumlarda mahalleli arasında iyi izlenim bırakmak berat etmeye yetmiştir<sup>140</sup>.

---

<sup>136</sup> Nurcan Abacı, **Bursa Şer'îye Sicillerinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl)**, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2001.

<sup>137</sup> "Aynı mescitte ibadet eden 'cemaat'in aileleriyle yerleştikleri şehir kesimi". Bkz. Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", **OA**, IV, 1984, s. 64.

<sup>138</sup> Nurcan Abacı, **a. g. e.**, s. 199.

<sup>139</sup> Nurcan Abacı, **a. g. e.**, s. 200.

<sup>140</sup> Nurcan Abacı, **a. g. e.**, s. 202-203.

Mahallenin hukukun kaynağı olarak karşımıza çıktığı bir diğer durum, ihraç etme olaylarıdır. Bu gibi uygulamalarda mahalle halkı, kendilerine tanınan bir hakkı inisiyatif kullanarak kullanma kararı almıştır. Mahallelinin aldığı bu kararı kadı da onaylamıştır. Kadı'nın bu onama sürecinde mahalle sakinlerinin kullandığı inisiyatifin doğru bir şekilde kullanıp kullanmadığı sorgulanmamıştır. İhraç kararı için kadıya başvuruda bulunanlar genellikle mahallenin ileri gelenleri olmuş ve onların başında da mahalle camisinin imamı bulunmuştur. İhraç kararlarının temelinde ahlakî eğilimler veya güvenliğin tehdi bulunmuştur. Buradan hareketle Abacı, Osmanlı mahallesinin yarı otonom bir karakterinin olduğunu söylemenin yanlış olmayacağına işaret etmiştir<sup>141</sup>.

Mahallenin hukukun kaynağı olarak konumlandırılabilceği bir diğer husus, esnaf örgütlenmesinin 'görevli' atamalarında karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, şer'îye sicillerinde mahalle için açılan ve kontrollü bir şekilde mahalleye kesintisiz su sağlayan kişiye verilecek ücretin 'menzil başına bir akçe'lik olarak tespiti, mahalle müessesesinin hukukî bir ortak yaşam ilkesine sahip olduğunu göstermektedir<sup>142</sup>.

#### 8. İşlevselci Yaklaşım

Bu yaklaşıma göre Osmanlı mahallesi şehirlerde önemli bir işlevselliğe sahiptir. Gündelik hayatın geçtiği bu kurumsal yapı,

“...birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Bir diğer tanımıyla, aynı mescidde ibadet eden 'cemâat'ın aileleriyle yerleştikleri şehir kesimidir”<sup>143</sup>.

Daha evvel ifade edildiği üzere, Osmanlı şehir yapılanmasında farklı meslek, etnik ve dini gruplar için müstakil mahalleler bulunabilmekteydi. Bu grupların toplumun bütününden kopup bir yerleşim birimi meydana getirerek mahalleye kapanışı, Osmanlı öncesi uygulamaları kadar tecrit edici bir katılıkta olmadığı vurgulanmaktadır. Ergenç, bu durumun işlevselliğinin

<sup>141</sup> Nurcan Abacı, **a. g.e.**, s. 203-204.

<sup>142</sup> Nurcan Abacı, **a. g.e.**, s. 204-205.

<sup>143</sup> Özer Ergenç, **a.g.e.**, s. 69.



altını çizerek, Osmanlı merkezîyetçiliğinin kuvvetli otoritesinin ve genel güvenlik tedbirlerinin sağlanması için oluşturulan müesseselerin işlevlerini ifa etmeleri neticesinde, ‘mahalle’nin Osmanlı öncesi uygulamalarında olduğu şekliyle bir savunma alanı olmaktan çıktığını belirtmektedir. Mahallenin bu yapısal değişimi, mahalle sakinlerinin birbirleriyle daha kolay ilişkileri neticesinde ortaya çıkmıştır<sup>144</sup>.

Bu sosyal ilişki ağları neticesinde Osmanlı klasik döneminde meslek, etnik ve dini mahalle yapılanmalarının mutlak surette bir ayrışmayı önlediği görülmektedir. İnanç veya gelenek birlik ve bütünlüğüne sahip cemaatlerin birlikte yaşamalarının daha kolay oluşuna ve merkezi otoritenin güçlü olmadığı Osmanlı öncesi dönemlerin koşullarının yerleşmesiyle meydana gelmiş olabileceği söylenebilir. Bu hususiyet, şehir halkının parçalanmış birimlere ayrılmasından ziyade bütünleştirici bir işlevi yerine getirmektedir<sup>145</sup>.

‘Mahalle’ kavramına yapılan açıklamalar akabinde mekân teorilerine de bakılması yerinde olacaktır. Bu şekilde bir mekân olarak mahalle denilen fenomenin ne şekilde değerlendirildiğini tespit etmemiz mümkün olacaktır. Bundaki hedefimiz Osmanlı mahalle teorilerinin biraz daha zenginleşmesini sağlamaktır. Zira literatüre göz atıldığında, sadece mahalle olgusu üzerinde belli başlı tartışmaların mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Bu çalışmada, mahalle olgusu, batıdaki ‘mekân’ olgusu üzerinde yapılan tartışmalar bağlamında değerlendirmeye çalışılacaktır. Bu şekilde literatürümüzdeki mahalle yaklaşımlarına yeni bir boyut kazandırılmaya çalışılacaktır. Aşağıda zikredilecek tartışmalar her ne kadar ‘kent’ eksenli ise de bunları mahalle çerçevesinde değerlendirmemizde ve kent yerine mahalleyi koymamızda bir beis görünmemektedir. Bunun yanı sıra, zikredilecek açıklamalar akabinde Meğaribe mahallesinin mahalle ve mekân teorileri bağlamında bir

---

<sup>144</sup> Özer Ergenç, **a.g.e.**, s. 70. Ergenç, bu durumu ampirik bulgularla desteklemeye çalışmıştır. Verdiği örneklerden hareketle XVI. yüzyıl Ankara’sında yaşayan zimmîlerin müstakil mahallelerinin bulunmasına rağmen, Ankaralıların şehrin bütünlüğü içerisinde ilişki ağlarına sahip olduğunu belirtmektedir.

<sup>145</sup> Özer Ergenç, **a.g.e.**, s. 70. Ergenç, aynı tezi şu makalesinde de dile getirmiş ve savunmuştur; Özer Ergenç, “XVII. Yüzyılın Başlarında Ankara’nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, I, İstanbul 1980, s. 85-108.

değerlendirmesinin yapılması ile modern kent/mahalle ve modernite öncesi kent/mahalle mukayesesini -Osmanlı örneğinde- görmeye çalışacağız.

Kendinde yaşamını sürdüren insanlar sayesinde mekân, iktidar mücadelesinin taşıyıcısı ve bu mücadelenin yapıldığı, devam ettiği yerdir<sup>146</sup>. Bu mücadele, merkezi iktidar ve mekânın yerelleri arasında olabileceği gibi, yerellerin kendi aralarında olabilmektedir. Her iki açıdan da, iktidarın kazanımlarının elde edilmek istendiği söylenebilir. Gerek merkezi iktidar ve gerekse yerel güçler olsun, bir başka ifadeyle, iktidarın ortaya çıkardığı ilişkileri elinde tutmayı isteyen her grup, mekân üzerinde hakimiyet/denetim kurmayı hedeflemiştir. İktidar ilişkileri çerçevesinde her grup mekân üzerinde kendi hâkimiyetini koruma veya mevcut hâkimiyetini değiştirme yönünde eylemlerde bulunmaktadır. Bu ilişkilerin merkezinde üç temel ögenin önemli olduğu dile getirilmiştir; toplumsal sınıflar, sermaye birikim süreci, devlet<sup>147</sup>.

Şengül, bu üç temelden hareketle iktidar ilişkilerini üç mesele etrafında ele almaya çalışmıştır. Bunlardan birincisi; kapitalist toplumda kentin özgünlüğünün bulunup bulunmadığı, kentin bir özgünlüğünden söz edilebilecekse bunun kaynağında hangi süreçlerin bulunduğu. İkincisi; kentsel değişimi açıklamaya dönük aktör-yapı ilişkisi. Üçüncüsü ise; devletin bu süreç içerisinde üstlendiği rol.<sup>148</sup> Şengül'ün bir başka vesile ile kent kuramlarına dönük Harvey'in *sermaye mantığı görüşünü*, Castells'in *toplumsal hareket görüşünü* ve Pahl'ın *devlet merkezli bakış açısını* incelediği makalesinden hareketle, biz burada bir mekân olarak mahalleyi oluşturan saikleri anlama gayreti içerisinde olacağız<sup>149</sup>.

### 9. Osmanlı Şehri ve Mahallesinin Özgünlüğü, Aktör-Yapı Diyalektiği ve Devlet Bağıntısı

Yukarıda verilen üç farklı bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda mahallî süreçlerin özgünlüğüne matuf olarak mahalledeki süreçlerin; sermaye

<sup>146</sup> H. Tarık Şengül, **Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi**, İmge yay., Ankara 2009, s. 15.

<sup>147</sup> H. Tarık Şengül, **a.g.e.**, s. 16.

<sup>148</sup> H. Tarık Şengül, **a.g.e.**, s. 19.

<sup>149</sup> H. Tarık Şengül zikredilen eser içerisinde "Radikal Kent Kuramları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme: Alternatif Bir Yaklaşım Doğru", adlı makalesi, s. 15-67.

(Harvey), devletin sağladığı tüketim ve çerçevesinde meydana gelen sorunlar (Castells), son olarak da mahalle yöneticilerini yerel yönetimin merkezine yerleştirmek şeklinde çalışmamız çerçevesinde dönüştürülerek mercek altına alınmıştır.

Harvey, kapitalistler arasındaki rekabetin aşırı birikime ve bunun da bir birikim bunalımına neden olduğunu söylemektedir. Bu bunalımın temelinde, biriken ve doyuma ulaşan sermayenin mekân içerisinde dolaşıma sürülememesi bulunmaktadır. Onun yaklaşımının esası, sermayenin kentleşmesi, emeğin yeniden üretimi ve kentsel bilincin genelde sermayenin mantığıyla, daha dar çerçevede ise bu sermayenin dolaşım süreciyle açıklanabileceğine dayanmaktadır. Binaenaleyh Harvey, kent olgusunu, sermayenin birikimi ve bu birikimin kentteki dolaşım süreçleri etrafında ele almaktadır. Böylece kentsel yapılanma süreci onun bakış açısıyla, sermayenin üretimi, dolaşımı, değişim ve tüketimi bağlamında değerlendirilmez<sup>150</sup>.

Osmanlı şehirlerini göz önünde tutarak değerlendirme yapmaya çalışırsak, bu açıklamaya dayalı bir yaklaşımı benimsemenin güçlüğü ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni evvela Harvey'in bu tezinin kapitalist bir şehir oluşumuna getirilen eleştirel bir yaklaşım olmasıdır. Saniyen; Osmanlı şehir mekânlarının sermaye odaklı bir gelişiminin olmadığı gerçeğidir. Birinci neden aslında ikinci nedenle ilintilidir. Batı şehir yapılanmalarının temelinde inildiğinde, sermaye birikimi ve dolaşımının günümüz kapitalizminin doğuşunda ne denli önemli olduğu aşikârdır. Avrupa kentlerinin bu tarihsel süreci, kıtayı kapitalizme taşımıştır. Bu nedenle Avrupa kentinin hususiyetleri arasında ticari sermayeye yapılan vurgulara rastlanmaktadır. Bu şekilde olunca da kent olgusu ancak, kapitalist evreye geçiş sürecinde anlam kazanmaktadır. Mesela Weber, şehirleri iktisadî açıdan tüketici, üretici ve tüccar şehirler olarak tasnif etmektedir<sup>151</sup>.

Osmanlı şehrinin kendine ait özgünlüğü sermaye birikiminden ziyade, kendi karakteristik özelliğini yansıtan fizikî ve sermaye dışı sosyal

---

<sup>150</sup> H. Tarık Şengül, **a.g.e.**, s. 19-22.

<sup>151</sup> Weber, Max, **Şehir: Modern Kentin Oluşumu** (Çev: Musa Ceylan), Bakış Yayınları, İstanbul 2000, s. 80-101.

hususiyetleridir. Burada ‘sermaye dışı’ndan kastedilen şey, paranın dâhil olmadığı ilişkiler değil, paranın esas olduğu eylemlerdir. Osmanlı şehirlerine hayat veren vakıflar buna örnek olarak verilebilir. Bu müesseseler her ne kadar paraya dayalı bir işleme sahipse de, para birikimi neticesinde sermayenin oluşması amaçlı kuruluşlar olmamışlardır. O halde, Osmanlı şehrinin bir cüzü olan mahalle için de aynı tartışmalardan yola çıkarak bazı sonuçlara varmamız mümkün görünmektedir.

Mahallelerin oluşumu, devamı ve işleyişi kapitalist anlamda bir sermaye değilse de para ile ilişkilendirildiğinde ne gibi neticeler elde edebiliriz? Acaba mahalle dediğimiz yerleşim mekânı, parasal ilişkilerin birincil olduğu ve mahalleye bu parasal süreçler neticesinde bazı hususiyetlerin intikal ettiği varsayılabilir mi? Başka bir deyişle, Harvey’in kent üzerine yaptığı açıklayıcı yaklaşımı Osmanlı mahallesi için kullanmak mümkün müdür?

Yukarıda Osmanlı mahallesi üzerine yapılan tartışmaları hatırlayacak olursak, tartışmalar arasında bu bağlama oturtularak dile getirilen bir mahalle tanımlamasının olmadığını hatırlayacağız. Buna binaen mahalle sakinleri arasında zengin fakir, çalışan, çalışmayan, üreten, üretmeyen vb. kaygılarla oluşturulmuş bir yerleşmenin bulunmadığı, aksine bu zıtlıkları ihtiva eden bir iskân anlayışının mevcut olduğunu müşahede etmekteyiz. Osmanlı mahalle yapılanması sermaye/para kaynaklı ilişkilerle değil, cemaat ilişkileri çerçevesinde gelişmiş ve değişmiştir. Mahalleler tahrir kayıtlarının da ortaya koyduğu üzere, aynı etnik cemaatten (Rum, Ermeni vb.), aynı memleketten (Mısırlılar, Mağribîler), aynı dinden (Hıristiyan, Yahudi vb.) veya aynı şehirden insanların bir araya gelmesiyle meydana gelmekteydi.

Sermaye birikimi meselesi bağlamında konuyu değerlendirmeye çalıştığımızda Çizakça’nın Bursa örneğinde değerlendirmeye tabi tuttuğu para vakıflarına dair çalışması bize yardımcı olmaktadır. Ortaya koyduğu istatistiksel yorumlamalarla, vakıfların yıllık gelir oranlarını tespit

çalışmıştır. Buna göre, para vakıflarının yıllık gelirlerinin sermayeye oranının ortalama % 12 civarında sabit kaldığını kaydetmiştir<sup>152</sup>.

Harvey sermaye birikimli yapıyı ön plana koyarken; Castells ise, şehir kuramı oluşturmada aktörlerin yapılardan daha fazla önem arz etmiştir. Bu Harvey'in aktör etkenini önemsemediği anlamına gelmemektedir. O, aktörlerin önemini sınıf içi ve sınıflar arası ilişkileri ücretli emek ile kapitalist arasındaki çatışmalarda, 'ikincil ilişkiler' katmanında değerlendirmektedir. Oysa Castells, yapıyı önceleyen Harvey'in aktörleri ihmal eden görüşünün aksine, kentin toplumsal değişiminde aktörlerin belirleyici rollerinin altını çizmektedir. Kentsel aktörler, sınıf belirlenimli toplumsal hareketlerin ötesinde/yanında farklı grupları (çeşitli çıkarlar etrafında toplanan cemaatler) veya madunları da kapsamaktadır. Bu şekilde sermayeden kaynaklı bir toplumsallığın yanı sıra, farklı çıkarların husulü ile sürekli bir birlikteliğe dayalı toplumsallık meydana gelmektedir<sup>153</sup>.

Mekânsal biçimlenmeciler, hâkim sınıfın çıkarlarını ortaya koyup hayata geçirdiği gibi, bu hâkimiyet süreci neticesinde aynı mekânlar madunların direnişlerine sahne olacaktır. Buradan hareketle, devletin rolü ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sınıfsal ilişkiler kadar önem arz ettiği görülmektedir. Böylece toplumsal hareketleri idealleştiren Castells, kent için topluma ilişkin dört güçten söz etmeye başlamaktadır. Bunlar; *baskın sınıf*, *tahakküm altındaki sınıflar*, *toplumsal hareketler* ve son olarak *kentsel toplumsal hareketlerdir*. Castells Aktörlere yaptığı bu vurgunun yanında toplumsal yapıları da önemsemekte, kentin anlamının sadece aktörler arasındaki çatışmayla anlaşılabilceğini öne sürmemekte; bilakis, kenti

---

<sup>152</sup> Murat Çizakça, **İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999. Bu çalışmasında Bursa şeriyeye sicillerinde bulunan 1555-1823 arasını kapsayan on bir adet vakıf tahrir defterini irdelemiştir. Vakıf tahrir defterlerinden elde ettiği bulgulardan hareketle para vakıflarıyla ilgili birtakım sonuçlara varmaya çalışmıştır. Bu noktada Çizakça, vakıfların sermayelerini mudâbebe veya bidâa gibi ortaklıklarla değil şer'î muamele ile işlettikleri sonucuna ulaşmaktadır. Benzer tespitler için bkz., Suleyman Kaya, "Para Vakıfları Üzerine", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2003, s. 189-203.

<sup>153</sup> H. Tarık Şengül, **a.g.e.**, s. 28-29.

tanıma yolunun toplumsal tanımlanma süreci neticesinde toplumun yapısına ve toplumun tarihsel gelişim sürecine bağlı olduğunun altını çizmektedir<sup>154</sup>.

Castells'in bu kuramını Osmanlı şehrine tatbik etmeye çalıştığımızda bazı uyumların bulunduğunu müşahade etmekteyiz. Osmanlı şehir tarihçiliğinin önemli isimlerinden Faroqhi'nin Bursa loncalarına ait çalışmasında ortaya koyduğu gibi, şehir sakinlerinin oluşturduğu yapılanmalar, devlete bağımlı bir yapılanma değildir. Aksine loncalar örneğinde görüldüğü gibi, şehir ve çevresiyle bütünleşerek şehir sakinlerinin hareketliliklerini arttırmaktadır<sup>155</sup>. XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki Kudüs lonca sistemini inceleyen Cohen, Osmanlı loncalarını, zanaatçıları denetlemek ve vergiye bağlamak üzere merkezi yönetimce oluşturulmuş müesseseler olarak görmeyi kabul eden teze karşı gelerek diğer lonca üyelerine, lonca dışındaki işçilere ve tüccarlara karşı kendi çıkarlarını savunan özerk kuruluşlar olduklarını savunmaktadır<sup>156</sup>. Görüldüğü gibi lonca vb. şehirsal müesseseler - gerek merkezi otoriteye ve gerekse şehirsal diğer güç odaklarına karşı- bir direnç oluşturabilmekteydiler. Çalışmanın ilerleyen bölümlerine ortaya konulmaya çalışılacağı gibi, Meğaribe mahallesinin de merkezi yönetsel güce dayalı ve sadece bu güç tarafından belirlenen bir işleyişten çok daha komplike bir yapılanması bulunmaktaydı. Bu verilerden hareketle, Osmanlı toplumsal formasyonunda mekânların sadece hâkim zümrelerin belirleyici oldukları alanlar olmadığı saptamasında bulunabiliriz.

Aktör ve yapı diyalektiğine Pahl, Weberci bir yaklaşımla toplumun yapısal yönlerini göz ardı ederek aktör odaklı bir yaklaşımı benimsemiştir. Mekânsal ve toplumsal öğelerin, ekonomik ve toplumsal faaliyetlerden bağımsız olduğunu vurgulamıştır; bu da onun kenti, devlet merkezli bir yaklaşımla ele alma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Ekonomik yapılar karşısında yöneticilerin bağımsızlığı ve siyasi güçler aleyhine kent idarecilerine gereğinden fazla güç atfetmesi yönündeki eleştirilere Pahl, kent yöneticilerinin bağımsız değişkenler olmaktan ziyade, aracı ve müdahale

<sup>154</sup> H. Tarık Şengül, *a.g.e.*, s. 29-31.

<sup>155</sup> Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak ve Yaşamak*, YKY, İstanbul 2003, s. 149-250.

<sup>156</sup> Amnon Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, Leiden, 2001.

edici konumunda oldukları şeklindeki açıklamasıyla yanıt vermeye çalışmıştır<sup>157</sup>. Ze'evi, Osmanlının zabtından sonra Kudüs'te Osmanlı düzeninin, kültür ve topluma rengini veren farklı bir desene sahip hükümrânlığını, XVI. yüzyılın sonuna dek belirginleştirememesindeki vurgusunu belki de bu bağlamda da değerlendirmek gerekmektedir<sup>158</sup>. Osmanlı iktidarı, Kudüs'teki Memluk sistemini ani köklü bir değiştirmenin çekincelerini pragmatik anlayışından dolayı taşımakta haklıydı. Aynı zamanda, Kudüs ahalisi de değişimi ancak zamana yayılması halinde özümseyebilirdi. Aksi durumda direnç göstermesi mümkündü. Osmanlının ilhak ettiği topraklarda uyguladığı bu istimalet politikası bile, bizlere merkezi iktidarın mutlak anlamda bir hakimiyet telakkisine sahip olmadığını kanıtlamaktadır.

#### *Mekân ve Mahalle Teorileri Çerçevesinde Meğaribe Mahallesi*

Osmanlı Kudüs'ünde varlığını devam ettiren Meğâribe mahallesi, cemâat kültürünün hâkim olduğu bir dönemde; 10-11. Yy oluşmuş bir yapılanmaydı. Bu birliktelik bir topluluğun istemiyle mi yoksa merkezî otoritenin zorlaması ile mi husûle gelmiştir? Osmanlı şehir yapılanmalarında mahalle cemâati, dinsel ve etnik gruplardan oluşabileceği gibi, meslekî gruplar da oluşumunda belirleyici olabildiği devletin çeşitli vilayetlerine ait sicillerden anlaşılmaktadır. Her iki durumda da yönetimden bir baskı söz konusu değildi. Bu teşekkül, pragmatik kaygılardan kaynaklanıyordu. Dinî ve etnik müşteregi bulunan fertler, cemâat birlikteliği sâyesinde örfî ve dinî yaşamlarında daha rahat edebiliyorlardı. Peki, öyleyse bu cemâatler kapalı bir sosyal yapıya mı sahiptiler? Osmanlı mahkeme kayıtlarından aksettiği kadarıyla bunun aksini kabullenmemiz lâzım. Ancak yeri geldiğinde

---

<sup>157</sup> H. Tarık Şengül, **a.g.e.**, s. 32-33. Her üç çözümlemeyi eleştiriye tabi tutan Şengül, gerek devlet merkezli ve gerekse toplum merkezli kent yaklaşımlarının ikna edici bir kuramsallaştırmadan uzak olduklarını belirtir. Toplum merkezli yaklaşımların toplumsal ilişkileri merkezileştirdiğini; devlet merkezli açıklamaların ise, devletin belirleyiciliğine aşırı atıfta bulunmalarının sakıncalı bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Her iki metodik yaklaşımın kentsel süreçlerin belirli noktalarına odaklandıklarından, diğer yaklaşımların altını çizdiği öğeleri gözden kaçırdığına vurgu yapan Şengül, sentez bir yaklaşımın daha ikna edici olabileceğinden bahsetmektedir. Binaenaleyh, 'sorun, hangi problem karşısında hangi kuramsal çerçevenin yararlı olduğu sorunudur'. H. Tarık Şengül, **a.g.e.**, s. 39-42.

<sup>158</sup> Dror Ze'evi , **XVII. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi**, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2000.

değindiğimiz gibi, Kudüs'te Meğâribe mahallesi bu genellemenin dışında kalmaktadır. Bu durum, açıklanabilecek ve zikredilen kaideyi değiştirmeyecek bir durumdur. Aksi halde Yahudi ve Hıristiyan mahallelerinin de kapalı birer sosyal alan oluşturduklarını savunmamız gerekecektir. Oysa yukarıda açıklandığı üzere, Meğâribe cemaatinin bağlamında anlaşılması gereken kapalılık, mahallenin Meğâribe cemaati haricindekilere iskânın kapalı oluşundan meydana gelen kapalılıktır. Modern dünyanın kapalı konutlarına benzer bir biçimlenme söz konusu değildi. Öyleki sadece Yahudi, Hıristiyan ve Meğâribe mahallesi gibi homojen mahalleler için değil, yukarıda da bahsi geçtiği üzere, diğer mahallelere bile iskân ancak mahallelinin izni sayesinde mümkün olabilmekteydi.

İşaret edilmesi gereken bir diğer nokta ise şudur; Tekeli'nin mahalleyi ele alış bağlamından hareketle, 'Meğâribe mahallesinde sakin birinin mahalle kimliğinin ne kadar farkında' olduğu? çalışmamızın geneli itibarıyla cevap bulabilecek bir sorudur. Şehir sosyologlarının, şehrin kişiliğe etki ettiği iddiasından yola çıkarak bu soruyu şu şekilde yinelememizin bir sakıncası olmasa gerek: Kudüs mahallelerinden olan Meğâribe mahallesinde oturmak, yaşamak onun cemaatine mensûp olmak nasıl bir şeydi? Meğâribe veya Kudüs'ün bir başka mahallesinden olmak arasında bir fark bulunmakta mıydı? Tabii ki bu durumun eğitim, ekonomik faâliyet ve aile yaşantısı gibi kültürel sermaye görüngülerinde farklılıklar ortaya koyacağı muhakkaktır. Sözü edilen sorulara cevaplar ilgili bölümlerde sicillerin cömertliğinden yararlanılarak verilmeye çalışılmıştır. Daha doğru ve genellenebilir cevaplar için elbette daha başka mahalle monografileriyle ilgili çalışmaların ortaya koyacağı tespit ve mukayeselere ihtiyaç vardır.

Çalışmamızda cevapları aranan sorular, Meğâribe mahallesindeki *sosyal eylem* ve *sosyal ilişkiler* hakkında cevap bekleyen sorulardı. Aslında bu kavramları (*sosyal eylem – sosyal ilişki*) Weber, "kurumsal şehir teorisi" bağlamında kullanmıştır<sup>159</sup>. Kullandığı bir diğer kavram da, *sosyal kurum*dur. Bu kavram, araştırma konusu mahalleyi tanımamızda çok yardımcı olmuştur. Zira Meğâribe mahallesinin temelini de kurumlar oluşturmaktaydı. Alada'nın

---

<sup>159</sup> Weber, a.g.e., s. 65-66.



mahalle fenomenini izah etmek için Osmanlı toplumsal kuruluşunu yansıtan bir toplumsal olgu olarak ifade ettiğini hatırlayacak olursak; Meğâribe mahallesi(örneği)ni mercek altına alırken öncelikle onu belirleyen kurumların tespit edilip incelenmesini savunmasını Weberci bir metodoloji içerisinde konumlandırabiliriz. Bu metodolojiye sadık kalacak şekilde bizim burada cevabını bulmaya çalıştığımız bir diğer soru şu oldu: Meğâribe mahallesi diye Kudüs'te varlığında şüphe edemeyeceğimiz bu toplumsal müessesese; aile, cemaat veya din gibi kurumlardan daha çok hangisine yaslanmıştı? Yoksa cami/zaviye ve evkafları; bunlara bağlı işleyen daha görünür haldeki diğer kurum/kuruluşlar mı mahallenin aslı kurumlardı? Bizce bu tür bir ayrıştırma pek de sağlıklı olmayacaktır. Zira zikredilen müesseseler birbiriyle öylesine iç içe geçmiştir ki, hangisinin ötekini üzerinde belirleyici olduğunu tespit etmek çok güçtür ve böyle bir ayrıştırmaya da gerek yoktur. Önemli olan mahallede işlevselliği olan bu yapılarda her bir faktörün kendince yer ederek mahallenin kurumsal kimliğine sinmiş olmasıdır.

Mahalle kurumlarının tanınması bizlere *sosyal eylem* ve *sosyal ilişkilerin* boyutlarını, kapsamalarını anlamada ve mahalledeki sosyal oluşuma ve yapılanmaya ne derecede etki ettikleri hususunda bakış açıları sunmaktadır. Lakin tam da burada Weber'in endişesini hatırlatmamız gerekmektedir. Ona göre müesseseler, ne denli mühim olursa olsunlar toplumsal hayatın tümünü anlamlandırmada tek başlarına açıklayıcı olamamaktadırlar. O halde bu anlama ve anlamlandırma çabasının somutlaştırılabilmesi için ne yapılması gerekmektedir? Weber bu tedirginliğini şu şekilde cevaplayarak gidermeye çalışmıştır: *"Bireyler kendi tecrübelerini tek başlarına kurumlardan daha fazla yaşarlar."*

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEĞÂRİBE CEMAATİNİN KUDÜS'E YERLEŞİMİ ve XVI. YÜZYILDAKİ DEMOGRAFİK ve İKTİSADİ YAPISI

#### 1. MAĞRİBLİLER VE KUDÜS

Mağriblilerin Doğuya -özellikle de Müslümanlar arasında Bilâdüş'Şâm olarak bilinen coğrafyayı- seyahatleri esnasında Kudüs'ün çok önemli bir yeri bulunmaktaydı. Mağribliler, Hac farızasını eda etmek için Mekke'ye ve akabinde Hz. Peygamberi de ziyaret ettikten sonra İslam'ın bir diğer kutsal şehri olarak Kudüs'ü de ziyaret etmişlerdir<sup>160</sup>. Bu ana hedefin yanı sıra şehirde bulunan ulemayı ziyaret etmek gibi tali nedenler de olmuştur. Hangi nedenle olursa olsun Mağriblilerin Kudüs'e gösterdikleri ilgi ve alaka, onları bir şekilde bu şehre yönlendirmiştir. Onların hicretin ilk yıllarından itibaren Kudüs'ü yoğun bir şekilde ziyaret ettikleri bilinmektedir. Ziyaretçilerden bir kısmı teberrüken Mescid-i Aksa'nın civarında ikamet etmiştir. Diğer bir kısmı ise -yukarıda işaret edildiği gibi- Kudüs ulemasından büyük şahsiyetleri ziyaret etmek veya talebeleri olmak için Kudüs'e gelmiştir<sup>161</sup>.

Mağriblilerin diğer Müslümanlar gibi -Hac öncesinde veya sonrasında- Kudüs'e geliş amaçlarının hiç şüphesiz en önemlisi Mescid-i Aksa'yı, bu mukaddes mekânı ziyaret etmektir. Hacca gidişleri esnasında bunu gerçekleştirebilen Mağribliler, hadislerle gelen usullere dayanarak ihramlarını Kudüs'te giymiştir. Kudüs'e -Mekke'ye gidiş veya dönüşte-

<sup>160</sup> Kimi zaman önce Kudüs'e gidiliyor ve Hac farızası için Mekke'ye oradan gidiliyordu. İbnü Cubeyr, Mağriblilerin Hac farızasını eda etmek için "cahil cesaretiyle" Trablustan çölleri ne halde geçtiklerine seyahatnamesine değinmiştir. Bkz. İbnü Cubeyr, **a.g.e.**, s. 17-18.

<sup>161</sup> Kamil el-Aselî, "Hâretu'l-Meğâribe fi'l-Kuds ve Ehemmiyetuhâ et-Târihiyye", **el-Buhûs ve'd-Dirâsât ve'l-Makâlât**, C. II, Vezâretu's-Sekâfe, Ürdün 2009, s. 19.

uğranmadan yapılan bir Hac, Mağribliler tarafından eksik kabul edilmiştir<sup>162</sup>. Kudüs onların hayatında öylesine önemli bir yer edinmiştir ki Mağribte alınan kararlar Kudüs harem-i şerifinin duvarlarına asılmıştır<sup>163</sup>. Bunlar ve benzeri misaller Kudüs'ün Mağribliler nezdinde ne denli bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Kudüs, Haçlı sultanı altına girdikten sonra Müslümanların bu kutsal beldeye ilgileri artmıştır. Öyle ki Kudüs'e malından dört defa vakıfta bulunan kişinin hacetmiş gibi olacağına inanılması ve regâib namazı sünnetini Şaban ayının ortasında Kudüs'ün işgalden kurtulması için kılınması ve bu şekilde Allahtan yardım dilenilmesi Mağribliler arasında mutad hale gelmiştir<sup>164</sup>.

İslam'ın Mağrib coğrafyasına girmesiyle birlikte Mağribliler Hac yolları üzerinde bulunan Kudüs'e de fazlaca alaka göstermiş ve 3.-9. asır itibariyle de bu ilgi nedeniyle bu şehri, yoğun bir nüfus ziyareti akabinde, vatanlaştırmaya başlamışlardır. O dönemin çağdaş tarihçilerinin de işaret ettiği üzere Muhammed b. İsmail es-Sanhacî el-Mağribî bu zaman diliminde Kudüs kadısı olarak görevde bulunmuştur. Kudüs'teki Mağriblilerin nüfusu Fatımîlerin hâkimiyeti döneminde iyice artmıştır. Nitekim Harem-i Şerif yakınlarında Meğâribe mahallesinin teşekkülüne de bu dönemde başlamıştır. Mağriblilerin önceki yönetimlerden ziyade Fatimî döneminde Kudüs'te kesafet oluşturacak şekilde yerleşme imkânı bulmalarının nedenini şu şekilde izah etmemiz mümkündür: Fatimîler, devletlerinin oluşum ve tesisinde Mağribli unsuruna dayanmıştır. Nitekim Fatimî devlet ordusunun neredeyse tamamı Mağribliler tarafından oluşturulmuştur. Bu ordu sayesinde Bilâdu's-Şâm denilen coğrafyaya hâkim olunabilmiştir. Bu da Mağriblilerin Kudüs'e yerleşme fırsatlarını değerlendirmelerine neden olmuştur<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Mağriblilerden Mekke ve Medine'ye gidip -tıpkı Kudüs'te yaptıkları gibi- oralarda yerleştikleri olmuştur. Sehavî eserinde Ali el-Mağribî'nin Mekke'de atarlık yaparken hicrî 892 yılında vefat ettiğini yazmaktadır. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî, **ed-Dev'u'l-Lâmi' li-Ehli Karni't-Tâsi'**, C. VI, Kahire 1354, s. 62.

<sup>163</sup> Ali Ahmed, **Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe fi Bilâdi's-Şâm Min Nihâyeti Karni'l-Hâmis ve Mutenâhiyeti'l-Karni'-Tâsi' el-Hicrî**, Daru Talas, Dımaşk 1989, s. 95-98.

<sup>164</sup> Ahmed Muhtar el-İbadî, "el-Kuds fi't-Târîh ve Hadâre", **Mecelletu'l-Kulliyetu'l-Âdâb, Câmi'atu'l-İskenderiyye** 1996, s. 25.

<sup>165</sup> **Tâifetu'l-Meğâribe.**, s. 73.

Mağriblilerin göçleriyle Kudüs'teki bu nüfus artışları 492-1099 yılındaki Haçlı istilası ve hâkimiyetine kadar sürmüştür. Nitekim Haçlı kontluğu haline getirilen Kudüs'te Müslümanlar ya öldürülmüş veyahut da şehirden çıkarılmışlardır. Bu durum Selahaaddin Eyyubî'nin Kudüs'ü Haçlılardan istirdadıyla son bulmuş ve Müslümanlar ve özellikle de Mağribliler çok sevdikleri bu şehri yeniden mesken tutmaya başlamışlardır. 589/1193 yılında Kudüs'te tekrar çoğalan Mağribliler şehirde etkin konumu olan bir cemaat haline gelmiştir<sup>166</sup>. Tüm bunlar yanında Haçlılar döneminde Selahaddin ile ittifak edene dek, Mağriblilerin Kudüs'e rahat bir şekilde girip çıktıklarını ve dolayısıyla da Fatimîler dönemindeki yaşamlarını devam ettirdiklerini de düşündüren veriler bulunmaktadır<sup>167</sup>.

Mağriblilerin Memluk hâkimiyetindeki demografilerine baktığımızda ise Kudüs haricinde, Dımaşk ve Trablusşam şehirlerinde yerleştiklerini görmekteyiz. Bu şehirlerde meydana getirdikleri cemaatler mücâvirîn olarak bilinmiştir; özellikle de Kudüs'teki Meğâribe cemaati için bu adlandırma Kudüs içerisinde onlara özel bir kullanılmıştır denilebilir. Çünkü Kudüs Meğâribe cemaati Harem-i Şerif'in hemen yanına yerleşmiştir. Bunun yanı sıra Mağribliler sadece Kudüs'te değil Filistin'in diğer şehirlerine de yerleşmiştir. 1019-1610 yılında Filistin'e gelen İngiliz seyyah Sandays'ın verdiği bilgilere göre Filistin'de birçok Mağribli bulunmaktaydı<sup>168</sup>. Mağriblilerin özellikle de Bilâdu's-Şam'daki bu iskânlarına kara ordusunda önemli bir yere sahip olmalarıyla izah getirilebilir. Sadece orduda görevli kimselerin bu coğrafyaya yerleştiğini düşünmek de yanlış olacaktır. Bunda hiç şüphesiz Zengilerle başlayan istikrar döneminin de payı bulunmaktaydı<sup>169</sup>. Göçlerle meydana gelen hazır bir nüfusun varlığı; ticaret, ilim tahsili, hac vb. nedenlerle Filistin'e ve özellikle de Kudüs'e gelen Mağriblilerin yerleşmesine uygun ortam sağlamış olmalıdır. Bu amillerin yanı sıra Mağriblilerin kendi coğrafyalarından ayrılmalarına yol açan çok önemli bir başka neden bulunmaktaydı. Frankların, Endülüs ve Mağrib

<sup>166</sup> **Tâifetu'l-Meğâribe**, s. 74.

<sup>167</sup> İbnu Cubeyr, **Rihletu İbnu Cubeyr**, Daru Sadir, Bayrut, Tarihsiz, s. 274.

<sup>168</sup> Sandays'a atıf yapılmalı.

<sup>169</sup> Ali Ahmed, **Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe**, s. 102-. Sandays Ş.M hakkında da bilgi vermektedir. s. Bkz. 114-117; 160.

sahillerine gerek karadan ve gerekse denizden yaptıkları harekât Mağriblilerin memleketlerinden hicret etmelerine sebep teşkil etmiştir<sup>170</sup>.

*Mağriblilerin Kudüs İçin Cihada Gelmeleri ve Bilâdü'ş-Şâmda İskânları*

492-1099 yılında Kudüs Haçlılar tarafından ele geçirildiği zaman şehirdeki birçok Müslüman öldürüldü. İbni Esir, Mescid-i Aksa hareminded yetmiş binden fazla Müslüman katledildiğini nakletmiştir. Bunlar arasında Müslümanların ulema, zahit, âbid vb. önde gelen şahsiyetleri de bulunmaktaydı<sup>171</sup>. Kudüs'ün bu şekilde Haçlılar tarafından ele geçirilişi akabinde Fatimî veziri el-Efdal el-Cemalî tarafından Haçlı ordusuna karşı hazırlanan orduda Mağribliler görev almışlardır. Bu savaşta sadece orduda bulunanlar değil Hac farizasından Kudüs'ü ziyaret için gelenler de rol almıştır<sup>172</sup>. Sultan Nureddin ez-Zengî<sup>173</sup> Mağriblilerin Haçlılara karşı ne kadar özveriyle mücadele ettiklerini fark etmiş ve ordusunda onlara büyük ölçüde yer vermiştir. Öyle ki bu durum Haçlıların da dikkatinden kaçmamıştır. İbni Cübeyr Haçlı Kontluğuna Seyahati esnasında Banyas şehrinin girişinde Haçlıların Mağribli algısını şu şekilde tasvir etmiştir:

Tüm Müslümanlar arasında şehre girmek isteyenlerden sadece Mağribliler bekletilmekte ve kendilerinden vergi alınmaktaydı. Bunun sebebi Mağriblilerin onların ordusuna karşı Nureddin Zengî ile birlikte savaşmalarıydı. Franklar şöyle demekteydiler: Şu Mağribliler bizim memleketlerimize gelir ve onlardan herhangi bir şey istemezdik. Bize karşı Müslüman kardeşleriyle birleşip savaşılmaya başlayınca bu vergiyi onlara yükledik<sup>174</sup>.

Görüldüğü gibi geçiş vergisi diyebileceğimiz bu ücret sadece Mağriblilerden alınmıştır. Diğer Müslümanlardan başka bir şekilde alınıp alınmadığını tam olarak bilemesek de İbni Cübeyr'in kaydının önemi, böyle

<sup>170</sup> A. Tazi, *Evkâfu'l-Meğâribe*, s. 194; *Tâifetu'l-Meğâribe*, s. 75.

<sup>171</sup> *Tâifetu'l-Meğâribe*, s. 77.

<sup>172</sup> *Tâifetu'l-Meğâribe*, s. 77-79.

<sup>173</sup> Nureddin ez-Zengî Haçlılara karşı çarpışmış Ruha'yı ve Mısır'ı fethetmiştir. 569/1146'da vefat etmiştir.

<sup>174</sup> İbni Cübeyr, *Rihletu İbnu Cübeyr*, Daru Sadir, Bayrut, Tarihsiz, s. 274.

bir uygulamanın sadece Mağriblilere yapılıyor olmasını seyyahın dikkat çekici olarak kaydetmesidir. Onların bu hasletleri Müslümanlar tarafından kendilerine özel bir ilgi gösterilmesine neden olmuştur. Bu ilgi esir düşmüş Meğaribenin kurtarılması için de özel bir çabanın harcanmasına sebep teşkil etmiştir. Kimi Müslümanlar, esir Meğariblileri kurtarmak için mal varlıklarından harcama yapmış, bu uğurda infakta bulunmuştur. Keza, Nureddin Zengi hastalığı esnasından kurtulunca on iki bin dinarı Meğaribe esirlerini kurtarmak için harcamıştır. Meğaribe arasına karışmış Hamalı bir Müslüman'ı görünce onun çıkartılması ve bir Mağribli ile değiştirilmesini emretmiş ve bu ilgisini açıklarken Mağriblilerin onun gibi burada medet umabilecekleri bir hısımlarının bulunmadığını “Meğâribe garip kimselerdir” ifadesiyle ortaya koymuştur<sup>175</sup>.

Gerek orta halli ve gerekse Nureddin Zengi gibi devlet ricali haricinde bizzat Mağribli zenginler de esir kardeşlerini kurtarma vazifesini üstlenmiştir. İbni Cubeyr bunlardan iki zengin tüccar hakkında az da olsa bilgi kaydetmiştir; bunlar zenginlikleri Bilâdü’ş-Şâm’da Müslim ve gayrimüslimler arasında şöhret bulmuş olan Nasr b. Kavam ve Ebi’d-Dür’dür. Bu kişiler mallarının büyük bir kısmını bu iş için harcamışlardır; bu durumdan etkilenmiş olmalıdır ki İbni Cubeyr “Allah onlara Mağribli esirleri kurtarsınlar diye bu mansıpları vermiştir” açıklamasını yapmıştır<sup>176</sup>.

### *Meğâribe ve Cihad*

Yukarıda kısa bir şekilde olsa da Kudüs’ün Müslümanlar için kudsi önemi hasebiyle Haçlıların elinden kurtarılmak istendiği belirtilmişti. Bunun için en çok gayret sarfeden cemaatlerden biri hiç şüphesiz Meğâribe cemaatidir. Bilâdü’ş-Şâm’daki varlıkları ve bu coğrafyayı vatanlaştırmaları bir tarafa, onların bu gayretini İslami gaza anlayışıyla izah etmek mümkündür.

Selahadin-i Eyyubî, Kudüs harekâtını kararlaştırdıktan sonra deniz kuvvetlerinin de yardımı gerektiğini anlamış ve buna binaen de Mağrib’te

---

<sup>175</sup> İbni Cubeyr, **a.g.e.**, s. 280.

<sup>176</sup> İbni Cubeyr, **a.g.e.**, s. 281.

hüküm süren Muvahhidlerden yardım talep etmiştir. Muvahhidler gemi yapımında şöhret bulmuş hatta gemi yapım şehirleri oluşturmuşlardır. Muvahhidî halifesi el-Mansur Yakub b. Yusuf ve Selahadin-i Eyyubî arasında 585/1189-1190 yılında gerçekleşen yazışmalar Kudüs'ü haçlılardan kurtarmak için gerçekleştirilen askeri ittifakı yansıtmaktadır. Yazışma tarihlerinden önce 583/1187'de Mağribliler, Abdüsselam el-Mağribî komutasında gemileriyle Kudüs ve Filistin için Selahadin-i Eyyubî ile omuz omuza mücadele vermiştir<sup>177</sup>. Abdüsselam, askerleriyle birlikte Akka'ya girmiş ve 587/1191 yılında bu şehre karadan giren Selahadin-i Eyyubî ordusuna denizden yardım sağlamıştır<sup>178</sup>.

Neticede Mağriblilerin de büyük gayretiyle Selahaddin-i Eyyubî komutasındaki ordu Kudüs'ü tekrar bir İslam toprağı haline getirmiştir. Haçlılarla savaştan önce de Bilâdü'ş-Şâm'daki ve özellikle de Kudüs'teki varlıklarını tespit ettiğimiz Meğâribe cemaatinin şehirdeki yerleşimleri için bir yer tayin edilmiştir. Kudüs'te yerleşmeleri için kendilerine gösterilen bu yerin en önemli özelliği, Harem-i Şerif'in hemen yanında olması ve hatta onun bir cüz'ü sayılmasıydı.

## 2. MAHALLENİN SINIRLARININ TASVİRİ VE KURULUŞU

Meğâribe mahallesinin kuruluşuna dair en net bilgiyi bu maksatla kurulan vakıfların vakfiyeleri vermektedir. Kanaatimizce bunların en

---

<sup>177</sup> **Tâifetu'l-Meğâribe**, s. 87.

<sup>178</sup> **Tâifetu'l-Meğâribe**, s. 89. Mağribliler, denizcilik alanında marifet sahibi olduklarından Abbasi hilafetinin donanma gücünde görev almaktaydılar. Bu meziyetlerinden dolayı Selahadin-i Eyyubî onların denizden Haçlılara saldırımları talebinde bulunmuştur. Mağribliler, Haçlılar için gerek iktisadi ve gerekse savaş gemilerinin orada bulunması nedeniyle Akka'ya saldırmış; bu faaliyetleriyle sadece Kudüs'ü değil Mekke ve Medine'yi de korumuşlardır. Nitekim Haçlı kontu Renaud de Chatillon'un hedefi, hac yollarını ve akabinde Hicaz bölgesini ele geçirmektir<sup>178</sup>. Mağribli gaziler arasında Hac farızası için yola çıkanlar ve Ebu Meyden el-Ğavs misali sufi önderler de bulunmuştur. et-Tazi, **Hayyu'l-Meğâribe**, s. 106-107.

kıymetlilerinden biri, Şam Valisi Melik Efdal b. Selahaddin (582-592/1186-1196)'in Kudüs'ün haçlılardan alınmasından sonra tesis ettiği vakfiyedir<sup>179</sup>.

O, Harem-i Şerif'in batı tarafında kalan ve Meğâribe mahallesi olarak adlandırılan yeri erkek ve kadın Mağriblilere vakfetmiş ve ayrıca buna ilave olarak dini ilimlerin tedrisi için Efdaliyye olarak bilinen medreseyi kurmuştur<sup>180</sup>. Vakfiye, Melik Efdal sonrasında 666/1267 yılında -ki bu da Memlûk döneminin başlamasından sonraya tekabül etmektedir- tanzim edilmiştir. İkinci tanzim ise Osmanlıların bölgeye hâkim olduğu bir döneme denk gelen 1004/1595 yılında gerçekleşmiştir<sup>181</sup>.

Vakfiyede mahallenin sınırları şöyle çizilmiştir: Güney ve doğu sınırları açık olup; biri şehrin sınırı, diğeri ise harem duvarıdır. Kuzey sınırı

<sup>179</sup> Mücireddin, **a.g.e.**, II, 220-226. Melik Efdal ile ilgili bkz., Önder Kaya, "Bir Eyyübi Melikin Portresi: Melik Efdal Nureddin Ali b. Selahaddin Eyyübî", **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. 21, S. 2, 2006, s. 139-176.

<sup>180</sup> Vakfiyenin tarafımdan yapılan tercümesi şu şekildedir:

Kudüs kadısı Mevlana Şucauddin Efendi'nin izniyle Meğâribe mahallesini vakfeden (vakfi gerçekleştirip) şartlar koşmuştur. Bu kitapın da şer'î hükümlerle günümüze dek sübutu ve tenfizi kılınmıştır. 26 Şaban 1004 yılında bu kayıt gerçekleşmiştir. (Metnin bu kısmı vakfiyelerin kaydedilmesi esnasında *sah keşide* denilen yerdir. Verilen tarih Mücireddin'in dediğini doğrulamaktadır. Bkz. Abdullatif et-Tibarî, **Evkâfu'l-İslamiyye Bi Civâril Mescidil Aksâ**, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, Ürdün 1404-1981, s. 14. Aşağıda verilen tercüme tarafımdan yapılmıştır.)

Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm. Bu oturma isimleri tespit edilmiş olan kişiler şahitlik etmektedir. Bunlar ilim ehlinde uzman, hayırlı erkeklerden, akıllı, hür, emin Müslümanlardandır. Şahitlik ettikleri şeyin sıhhatini ve hakikatini bildiler. Allah hakkı için şöyle söylemektedirler: Onlar Kuds-i Şerif şehrindeki Meğâribe mahallesi olarak bilinen yerin tümünü tanımaktadırlar. (Bu tarife göre) Kible yönünden olan birinci sınır Kuds-i Şerif şehrinin surlarda ve Aynu Silva'na giden yolda bitmektedir. Doğu tarafından olan ikinci sınır; Harem-i Şerif'in duvarında bitmektedir. Kuzey tarafından olan üçüncü sınır; Ümmü'l-Benât olarak bilinen kemerli taş köprüde bitmektedir. Batı tarafından olan dördüncü sınır; Fazıl ve Kuds-i Şerif kadısı Şemseddin ve Emir İmaduddin b. Miskî ve Emir Hüsamuddin Kaymaz'ın evlerinde bitmektedir.

(Bu vesikanın) hududu muayyen bu mahallenin Melik Sultan Meliku'l-Efdal Nureddin Ali b. Sultan Meliku'n-Nasır Selahuddin Yusuf b. Eyyüb b. Şadî tarafından, Allah her ikisine de rahmet etsin, vasıflarının ve mesleklerinin farklılıklarına rağmen; erkeklerine ve kadınlarına, büyüklerine ve küçüklerine, en faziletlilerine ve faziletlerine olmak üzere tüm Mağriblilere vakfetti. Onlara ve vakıflarına nezaret edecek kişinin uygun göreceği şekilde (bu mahallenin) evlerinde oturacaklar ve mürafakatından yararlanacaklardır. (Nâzır), meskenlerden herhangi birini mülk ve haciz alma veya satma olmaması için (istediğini bu konuda) fazilet sahibi kılar ve istediğini de öne geçirir. Bu vakfa ve vakfın cüziyatına nezaret edecek ve işlerini tertip edecek kişi her asırda, Meğâribe (cemaatin) önderlik edip ve Kudüs'te mukim olan şeyhte olacaktır. O da yerine görev yapacak kişiyi seçip niyabet verebilir ve dilediğinde seçtiği kişiyi azledebilir. (Tüm bunlardan sonra) müebbed şer'î bir vakıf oldu. Geçmişte de (aynı şekilde) Meğâribe taifesine (bu vakıf) cari idi.

Şahitler buna şahadet ettiler ve bu şahadetlerini Allah'ın Recebü'l-Ferd ayının yirmi dördüncü günü 666/9 Nisan 1268 tarihinde yazdılar. et-Tibarî, **Evkâfu'l-İslamiyye**, s. 13-17.

<sup>181</sup> et-Tibarî, **Evkâfu'l-İslamiyye**, s. 12.



ise, Batılılarca Vislon olarak bilinen yokuştur. Bu yokuş, hem Bâbu's-Silsile civarında bulunan Tengiziyye medresesine yakındır. Batı yönünde tasvir edilen yer ise, Şeref mahallesidir<sup>182</sup>. Vakfiyede, o günlerde Şeref mahallesinde şehrin önde gelenleri ikamet ettiği vurgulanmıştır.

Vakfiyede mahallenin sil baştan kurulmadığına işaretler bulmak mümkün müdür? Çünkü daha evvelki dönemlerde de Mağriblilerin Kudüs'e gerçekleştirdikleri göçler bulunmaktaydı. Kudüs'ün Haçlılar tarafından alınmasından evvelki yolculuklarında şehirde ikamet ettikleri ve bu nedenle de kendi adlarıyla anılan bir mekânın bulunduğu söylenebilir mi? Bu tezi destekleyecek bilgiye İbni Cübeyr'in seyahatnamesinden ulaşmak mümkündür<sup>183</sup>.

İbni Cübeyr'in tasvirinden ilk anlaşılan şey Meğâribe'nin Franklarla huzurlu yaşayabilecekken Kudüs için savaşı göze alıp mücadele ettikleridir. Ancak bizzat Haçlılar tarafından 'şu Mağribliler bizim memleketlerimize gelir ve onlardan herhangi bir şey istemezdik' ifadesi üzerinde durmak gerekmektedir. Burada 'memleketlerimizden' murad Avrupa coğrafyasındaki memleketleri midir yoksa Haçlı seferi sonrasında kurulan kontluklar mıdır? Eğer Avrupa memleketleri kastedilmişse neden sonrasında 'bize karşı Müslüman kardeşleriyle birleşip savaşımaya başlayınca bu vergiyi onlara yükledik' cümlesi kurulmuştur? Bu son cümleden hareketle Kudüs'e girişin önceden de vergilendirmeye tabi olduğu ancak Nureddin Zengi yanında savaşına dek Meğâribe'nin bu vergiden muaf tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu ifadelerden hareketle Müslüman cemaatlerin ve hatta Yahudilerin bulunmadığı<sup>184</sup> Kudüs'te, Meğâribe cemaatinin Mescid-i Aksa civarına yerleştikleri öne sürülebilir mi?

Meğâribe'nin Haçlılara rağmen Kudüs'e rahat girişleri, İbni Cübeyri'nin bizzat Franklardan yaptığı aktarmaya dayanılırsa kesinlikle gerçekleşmiştir. Anlatıdan, Meğâribe ve Haçlı Kontluğu arasında da herhangi bir sorun olmasından ziyade dostluğa dayalı bir ilişkinin bulunduğu

<sup>182</sup> et-Tibarî, *Evkâfu'l-İslamiyye*, s. 17.

<sup>183</sup> Daha önce ilgili yerin tercümesi, İbni Cübeyr, *Rihletu İbnu Cübeyr*, Daru Sadir, Bayrut, Tarihsiz, s. 274, refransıya verilmişti.

<sup>184</sup> Zira diğer Müslüman veya Yahudi cemaatler de buraya yerleşmek isteyebilirdi.

görülmektedir. Öyle ki bu dostluk sayesinde Meğâribe, diğer Müslüman kesimlerden farklı bir muameleye bile tabi tutulmuştur.

Fatımîlerin hâkimiyeti döneminde Kudüs'teki Mağriblilerin nüfusu artmış ve Harem-i Şerif yakınlarında Meğâribe mahallesinin teşekkülüne de bu dönemde başlanmıştır. Fatımî devletinin askeri gücünün Mağriblilerden müteşekkil olması kendilerine bu hususta bir ayrıcalık tanınmasına neden olmuş olabilir. Buna ilave olarak, Mağriblilerin önceki yönetimlerden ziyade Fatımî döneminde Kudüs'te yoğun bir şekilde yerleşmeye başlamaları da unutulmamalıdır<sup>185</sup>. Dolayısıyla Haçlılar Kudüs'ü ele geçirdiğinde Mağriblilerin kendi adlarıyla tesis etmiş oldukları mahallede yerleşmiş oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu çıkarıma vakfiyedeki “onlar Kuds-i Şerif şehrindeki Meğâribe mahallesi olarak bilinen yerin tümünü tanımaktadırlar,” ibaresi de işaret etmektedir. Buradan hareketle, henüz vakıf tesis edilmeden evvel Kudüs'te Meğâribe mahallesi olarak bir yerleşim biriminin varlığının tanındığını söylemek mümkündür. Ayrıca vakfiyenin sonradan tanzim edilmiş olması da mevkûf arazinin Meğâribe tarafından çok önceden meskûn arazi olarak kullanıldığını çağrıştırmaktadır. Tüm bunlar, mahallenin Melik Efdal'den önce kurulduğu, onun sadece fiilî durumu vakfa dönüştürerek bir nevi koruma altına aldığı düşüncesini pekiştirmektedir.

### 3. CEMAATİN DEMOGRAFİK YAPISI ve İSKÂNI

#### 3.1. XVI. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞUNUN NUFUSU VE NÜFUS HAREKETLİLİĞİ

XVI. yüzyıl Osmanlı nüfusuna dair en kapsamlı ve güvenilir verileri, vergi tahrirleri ve bunların haricinde gayrimüslimler için tutulan cizye defterleri ihtiva etmektedir. Bu defterlerde kayıt altına alınmış her birey, bir *haneye* tekabül etmektedir. Hane, bir çatı altında yaşamını sürdüren sosyal bir

---

<sup>185</sup> Tâifetu'l-Meğâribe, s. 73.

müesseseyi karşılamaktan ziyade, bağımsız gelir kaynağına sahip evli çiftler için kullanılan bir kavramdır. Bu bağlamda babasının evinde oturmasına rağmen ondan bağımsız bir gelir kaynağını elde etmiş evli bir erkek evlat, babasıyla aynı çatı altında oturuyor olsa da, ayrı bir hane olarak tahrir defterine kaydedilmiştir. Başka bir ifadeyle tahrirdeki her isim bir haneye ve her hane de ekonomik anlamda bağımsız bir aileye işaret etmektedir<sup>186</sup>.

İnalcık ve Göyünç, şehirlerdeki hane halkı ortalamasının köylerdekinden daha az olduğunu ve en fazla üç veya dört bireyi kapsadığını savunmuşlardır. Buna mukabil Barkan, her haneyi beş fertten müteşekkil bir yapı olarak kabul edip nüfus hesaplamalarını bu çerçevede gerçekleştirmiştir. Erder ise meseleye kavramsal bir bağlamda yaklaşılması gerektiğinin altını çizerek, Osmanlı hanesinin de mali bir kavramsallaştırma bağlamında anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra bu kavramın ifade ettiği sayının da coğrafi koşullar göz önünde bulundurulduğunda sabit kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. Netice olarak Erder de, İnalcık ve Göyünç'ün hane fert sayısı için verdiği üç-dört ortalama rakamının daha uygun olacağına değinmiştir<sup>187</sup>.

Bu tartışmalar bizlere vergi mükellefi olarak kaydedilmiş hane halkından hareketle yapılan nüfus tahminlerinin hipotetik kaldığını kanıtlamaktadır. Bunun yanında tahrirlerin hane olarak kullandığı kavram, tahrir sistemi içerisinde her zaman aynı kavramsallaştırmayı -yani *haneyi*-değiştirmeden kullanmış olmaları nedeniyle nüfus artış hesaplamalarının doğruluk payını arttırmaktadır<sup>188</sup>. Lakin problem sadece hane kavramının standart kullanılıp kullanılmadığı çerçevesinde düğümlenmemektedir. Tahrirler vergi amaçlı düzenlendiğinden, gerekli tüm koşullar oluşturulmasına rağmen sayıma iştirak etmek istemeyen reaya olmuştur. Ancak bu durum kasaba ve şehir merkezlerinde daha güçlü. Ayrıca, merkezi

---

<sup>186</sup> Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi-I 1300-1600**, Eren Yay., İstanbul 2000, s. 61.

<sup>187</sup> Leila Erder, "The Measurement of Pre-industrial Population Changes: The Ottoman Empire from the 15th to the 17th Century", **Middle Eastern Studies**, II, 3 (1975), s. 284-301. Çalışmamızda Kudüs ve Meğâribe mahallesi nüfusuna dair verdiğimiz tahmini sayılar, Barkan'ın hesaplaması kabul edilerek verilmiştir.

<sup>188</sup> Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarih-I 1300-1600**, s. 64-65.

yönetimin muvazzaf kıldığı yerel memurlar da sayım dışında tutulmuştur. Bunun *sipahiler* -ne sıklıkla yapıldığı belirsiz olsa da- her ne kadar aileleriyle birlikte kaydedilmişlerse de *sancakbeyi*, *subaşı* ve maiyetleri icmal defterlerinde kayıt altına alınmalarına rağmen, mufassal defterlerde kayıtlı kişiler arasında bulunmamaktadırlar<sup>189</sup>.

1535 yılına gelindiğinde Asya'da bulunan beylerbeyliklerindeki hane halkları rakamı Adana'nın yanı sıra Suriye ve Filistin coğrafyasının askeri personeli de ilave olmak üzere, 1.067.355 sayısına erişir. Bu hane sayısı beş kat sayısı ile çarptığımızda 5.3000.000 civarında tahmini bir nüfusa ulaşabilmekteyiz<sup>190</sup>.

XVI. yüzyılda Akdeniz ülkelerinin nüfus artışı yaşadığı ileri sürülmüştür<sup>191</sup>. bu artışın sebebi henüz tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Nedeni net bir şekilde ortaya konulamamışsa da nüfus artışının meydana geldiği kesindir<sup>192</sup>. Aşağıdaki tablo XVI. yüzyıldaki bu artışın Filistin'in de içinde bulunduğu Şam eyaletinde Müslüman nüfus oranının da ne şekilde gerçekleştiğini göstermektedir<sup>193</sup>.

Yıl	Köy Sayısı	Hane Halkı Sayısı	Yıllık Gelir
1521	844	38.672	12.6
1548	1.016	57.897	13.6
1569	1.129	63.035	15.8

**Tablo 4: Şam eyaletinde 16.Yy'da Müslüman Nüfusu**

Tabloda görüldüğü üzere XVI. yüzyıl içerisinde gerek köy sayısında ve gerekse hane sayısında bir artış gerçekleşmiştir. Bu nüfus artışı XVI.

<sup>189</sup> Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayat*, (Çev. Emine Sonnur Özcan), Doğubatı :Yay., s. 14.

<sup>190</sup> Halil İncik, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarih-I 1300-1600*, s. 65.

<sup>191</sup> Fernand Braudel, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C.I, İmge Yay., Ankara 1993.

<sup>192</sup> Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayat*, s. 141.

<sup>193</sup> Halil İncik, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarih-I 1300-1600*, s. 65.

yüzyıl için söz konusu edilen nüfus artışının Şam eyaletindeki yansıması olsa gerektir. Nüfus artışının bir yansıması olarak tabloda Şam eyaletinin yıllık gelirinin nüfusla paralel olarak arttığının altını çizmek gerekmektedir. Zira Faroqhi'nin ifadesiyle, on altıncı yüzyılın çarpıcı büyüme oranları, normal dinamiklerin haricinde süregelen iktisadi değişime işaret etmektedir. İktisadi yapıdaki bu büyümeyi Osmanlı'nın Avrupa ile gerçekleştirdiği ticaretin neticesi olarak yorumlamak mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu yüzyıl boyunca siyasi ve idari yapıda önemli yapısal değişiklikler vuku bulmadığından, iktisadi değişimin iç ticaretteki önemli bir gelişmeden kaynaklandığını kabul etmek daha muhtemel olabilir<sup>194</sup>.

Yüzyıldaki nüfus hareketliliğini sadece nüfus artışının gerçekleştiği bir devinim olarak düşünmemek gerekmektedir. Yüzyılın sonlarına doğru nüfusta azalma baş göstermiştir. Faroqhi, nüfustaki bu genel düşüşü belgelemenin zor olduğunu söylese de Anadolu'nun bazı vilayetlerinden örneklerle (Karahisar-ı Şarki, Kocaeli, Ankara) nüfus düşüşünün gerçekleştiğini vurgulamıştır<sup>195</sup>. Her ne kadar Faroqhi bu durumu belgelemenin zor olduğunu ifade etmişse de, Kudüs için durum biraz farklılık arz etmektedir. Tahrirler bizlere şehirdeki nüfus artışı akabinde yüzyıl sonunda meydana gelen düşüş hakkında -en azından- rakamsal ipuçları vermektedir.

Bu bağlamda, aşağıda Meğaribe cemaatinin demografik yapısı XVI. yüzyıl Kudüs merkezinin nüfusuyla birlikte ortaya konulmaya çalışılacaktır. Cemaatin demografik durumunu ortaya koymak ancak şehrin diğer mahallelerinin panoramasını sergilemekten geçmektedir. Sadece araştırma konusu cemaatin ve mahallesinin nüfusunu tabloya dökmek yararlı olmayacaktır. Bunu gerçekleştirmek de tapu tahrir defterlerinden mümkün olabilmektedir.

---

<sup>194</sup> Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayat*, s. 55.

<sup>195</sup> Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayat*, s. 145.

### 3.2. KUDÜS SAKİNLERİ VE NÜFUSUNUN 16. YY İÇERİSİNDEKİ HAREKETLİLİĞİ

Kudüs tapu tahrir defterlerinde şehrin mahalleleri isimleriyle zikredilmiş ve sakinleri hane usulünce kaydedilmiştir. Hane sahibi olmayanlar ise mücerred şeklinde yazılmıştır. Meğaribe, Yahudi ve Hıristiyan gibi özel cemaatler bu özel isimleriyle bu defterlere geçirilmiştir.

#### *Müslüman Sakinler*

Kudüs'te Müslüman sakinler gayrimüslimlere oranla daha fazla bir nüfusa sahiptir<sup>196</sup>. Osmanlının bölgeye hâkimiyetinden sonra tutulan 1520 tarihli tahrir ile daha sonra tutulmuş diğer kayıtlarda Müslüman nüfusun artış içerisinde olduğu gözlemlenmektedir. Dört defterin bir arada değerlendirilmesiyle bu artışın miktarını ve şeklini belirleyebilmek mümkündür.

427 Nolu (932/1525-26) tarihli tahrir defterine göre şehir merkezinde bulunan mahalleler ve nüfusları aşağıdaki gibidir.

<b>Yer</b>	<b>Yer</b>	<b>Yer</b>	<b>Hane</b>	<b>Mücerred</b>	<b>Din</b>	<b>Tahmini</b>
<b>ADET</b>	<b>Türü</b>	<b>Yer Adı</b>			<b>Görevlisi</b>	<b>Nüfus</b>
1	Mahalle	Bâbu'l-Hitta	110	-	1	550
2	Mahalle	Bâbu'l-Kattâtîn	102	1	-	510
3	Mahalle	Zara'ina	110	-	-	550
4	Mahalle	Riše	15	-	-	75
5	Mahalle	Beni Hâris	7	-	-	35
6	Mahalle	Huveyd	24	-	-	120
7	Mahalle	Havalidî	11	-	-	55
8	Mahalle	Şeref	89	-	-	445
9	Mahalle	Bâbu'l-Amud	79	1	-	395
10	Mahalle	Beni Zeyd	46	-	-	230
10	Cemâat	Meğâribe	31	-	-	155

<sup>196</sup> T.D. 289; T.D. 516; T.D. 1015 defterlerindeki kayıtlar bunu ortaya koymaktadır.

<b>TOPLAM</b>	<b>624</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>3120</b>
---------------	------------	----------	----------	-------------

**Tablo 5: 427 Nolu (932/1525-26) tarihli tahrir defterine göre şehir merkezinde bulunan mahalleler ve nüfusları**

945-1538-39 tarihli 1015 nolu tahrir defteri XVI. yüzyılda Kudüs nüfusunun mahalleler bazında nüfus artışının meydana geldiğine dair ilk işaretleri taşımaktadır<sup>197</sup>.

SIRA	YER TÜRÜ	YER ADI	HANE	MÜCERRED	İMAM	ŞERİF	TAHMİNİ NÜFUS
1	Mahalle	Şeref	266	27	5	-	1357
2	Mahalle	Bâbu'l-Kattâtîn	128	7	5	-	672
3	Mahalle	Bâbu'l-Âmûd	101	13	2	-	517
	Cemâat-i Düler	tâbi'-i mahalleti'l-mezbûr	15	-	1	-	65
4	Mahalle	Rezâ'ime	159	3	3	-	798
		Deyr-i Freng	19	-	-	-	95
5	Mahalle	Beni Hâris	9	-	-	-	45
		Deyr-i Res	3	-	-	-	15
		Deyr-i Andobas	3	-	-	-	15
		Deyr-i Maryako	15	-	-	-	75
6	Mahalle	Beni Zeyd	117	1	3	-	586
	Cemâat-i Düler	tâbi'-i mahalleti'l-mezkûre	7	-	1	-	35
	Cemâat-i Akabae ...		36	1	1	-	181
7	Mahalle	Bâbu'l-Hitta	166	19	3	8	849
	Cemâat	Meğâribe	69	1	1	-	346
	Cemâat	Süryânî	-	-	-	-	13
8	Mahalle	Hayreddin(?)	16	-	1	-	80
9	Mahalle	Riste ve Sihyon	81	1	3	-	408
	Cemâat-i Nasârâ	der mahalle-yi mezkûre	-	-	-	-	-
	Cemâat-i Aliyye	min Nasârâ	85	31	2(züemâ)	-	456
	Cemâat-i Kıbtiyân	min Nasârâ	26	6	-	-	136
	Cemâat-i Yahudiyân	der mahalle-yi Şeref	85	9	-	-	434
10	Mahalle-yi Belh		43	4	-	-	219
11	Mahalle-yi Dabbe		96	6	-	-	486

<sup>197</sup> T.D. 1015; s. 150-183.

<b>TOPLAM</b>	<b>1545</b>	<b>119</b>	<b>31</b>		<b>7725</b>
---------------	-------------	------------	-----------	--	-------------

**Tablo 6: 945-1538-39 tarihli 101 5 nolu tahrir defteri XVI. yüzyılda Kudüs nüfusunun mahalleler bazında nüfus**

289 nolu tahrire, 961/1553-1554 tarihine bakıldığında bazı değişimlerin meydana geldiği görülmektedir.<sup>198</sup> Mesela bir önceki tahrirde küçük birer mahalle olarak kaydedilmiş olan kimi mahallerin sonraki tahrirde büyük mahalleler içerisinde eridiği veya birleştiği görülmektedir. Örneğin Benî Hâris (بنی حارث), Daviyye(ضوية) ve Benî Zeyd(بنی زيد) gibi mahalleler bu şekilde yok olmuştur. 1553 tarihine gelindiğinde ise Kudüs'ün nüfusu, 10.171'e ulaşmıştır<sup>199</sup>.

Sıra	Mahalle	Hane	Mücerred	İmam	Müezzin	Cündî	Hadim	Bevvâb	A'mâ
1	Şeref	340	25	3	-	-	-	-	1
2	Bâbu'l-Kattânîn	210	16	1	2	2	-	-	-
3	Bâbu'l-Âmûd	429	32	1	-	-	-	-	-
	Cemâtu Devkeri	18	4		-	-	-	-	-
4	Bâbu'l-Hitta-	362	22	1	-	-	-	-	-
	Cemâtu Eyyûbiyye(Ecnâdü'l-Halka)	26	-	-	-	-	-	-	-
5	Zerâine	280	28	-	-	-	-	-	-
6	Rîşe Sihyûn	160	3	-	-	-	-	-	-
7	Meğâribe	89	1	-	-	-	-	-	-
	Cemâatu Şeyh Ahmed el-Mağribî	32		-	-	-	-	-	-
8	Akabetu's-Sit	39	-	4	-	-	2	1	
	<b>TOPLAM</b>	<b>1990</b>	<b>131</b>	<b>10</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>1</b>
<b>GENEL TOPLAM</b>		<b>10.171</b>							

**Tablo 7: 961/1553-1554 tarihli tahrire göre Kudüs'ün nüfusu**

<sup>198</sup> T.D. 289; s. 179.

<sup>199</sup> Nevfan es-Suvariyye, "Sükkânu'l-Medînetu'l-Kudsi'-Şerîf fi'l-Karni'l-Âşiri'l-Hicrî/es-Sâdisi'l-Aşer el-Mîlâdî: Defâtiru't-Tahrîri'l-Usmâniyyeti'l-Mubekkire Masdaren", el-Mecelletu'l-Ûrdüniyye li't-Târîh ve'l-Âsâr, Cilt: 5, S: 1, 2011, s. 3.



Bu tabloya göre Kudüs'te Müslümanların sekiz mahallede yerleştikleri müşahede edilmektedir. Mahalle nüfuslarının fazla olmasına rağmen vazifeliler arasında *imamın yazılmayışı*, bu vazife erbabının Anadolu tahrirlerinde yer alan mahalle kayıtlarının aksine bir uygulamayı/durumu çağrıştırmaktadır. Bu da başka bir bölümde değinileceği gibi, Arap Müslüman coğrafyasının farklı bir tarihsellikte oluşmuş yapısal farklılığından kaynaklanmış olmalıdır.

289 nolu tahrirde beliren bir diğer problem ise, Mescid-i Aksâ, Kubbetu's-Sahrâ, Câmiu'l-Meğâribe el-Ömerî, medreseler ve haremdeki görevlilerin de hangi mahallelerde yerleşik olduklarına dair bir tarzda oluşturulmamış olmasıdır. Oysa defterde vergilerden muaf olduğu belirtilen eşrâf, hatipler, imamlar, Haremeyn Evkâfî'na bağlı reâyânın adedi 1254 olarak belirtilmiştir<sup>200</sup>. Ama bu şahısların hangi mahallelerde sakin oldukları ve hangi cemaate mensup oldukları tam olarak tespit edilememektedir. Görevlilerden bazılarının mahallelere ait kayıtlarda rastlanılmaktaysa da, bunların hepsinin kaydedilmediğine dair şüpheleri saklı tutmak gerekmektedir. Dolayısıyla Meğâribe mahallesinden kaç kişinin hangi vazifelerde görev yaptığını tespit bu kayıttan mümkün değildir.

Bu eksikliklere rağmen yukarıdaki tablodan hareketle Kudüs Müslüman mahalleleri hakkında bazı malumat elde edilebilmektedir. Bâbu'l-Âmûd mahallesinde sakin nüfusu en fazla olan Devkeri/Devgeri cemaatinin mahalle içerisinde ayrı bir yapı teşkil ettiği görülmektedir.

Bâbu'l-Âmûd mahallesinden sonra nüfus sıralamasında ikinci sırada olan Bâbu'l-Hitta mahallesidir<sup>201</sup>. Cemâatu Eyyûbiyye (Ecnâdü'l-Halka) da bu mahallede ikamet edenler arasında zikredilmiştir<sup>202</sup>. Bu cemaat Memluklar döneminin son zamanlarına dek varlığını sürdürmüştür. Mahallede bir hâdimu Aksâ<sup>203</sup>, bir kadı<sup>204</sup>, bir kâtib<sup>205</sup>, bir terzi<sup>206</sup>, iki oduncu<sup>207</sup>, bir

---

<sup>200</sup> T.D. 289: s. 179.

<sup>201</sup> Bkz. T.D. 289: s. 20-25.

<sup>202</sup> Bu cemaat hakkında bilgi için Bkz. Amnon Cohen and Bernard Lewis, **Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century**, Princeton: Princeton University Press, 1978, s. 33-34, 85.

<sup>203</sup> T.D. 289: s. 22. Ebu'l-Vefâ Hâdimu Aksâ.

<sup>204</sup> T.D. 289: s. 22. Takiyyuddin Kâdı.

<sup>205</sup> T.D. 289: s.22. Cemaleddin Kâtib.

müezzin<sup>208</sup>, bir medrese şeyhi<sup>209</sup>, bir Aksâ imamı<sup>210</sup>, bir Aksâ hatibi<sup>211</sup> ve bir de şeyhu'l-harem kaydedilmiştir<sup>212</sup>. Vazife ehlerinden zikredilen bu şahıslardan hiç biri Eyyûbiyye cemaatinden değildir. İkinci büyük mahalle Bâbu'l-Hitta da yaşayan etnik unsurlar arasında Mısırlı<sup>213</sup>, Hintlilere de rastlanılmaktadır<sup>214</sup>.

Nüfus bakımından üçüncü büyük mahalle ise, Şeref mahallesidir. Bu mahallede bir asker<sup>215</sup>, bir ayakkabıcı<sup>216</sup>, üç halife<sup>217</sup> ve bir haffâr<sup>218</sup> gibi meslek erbabı yanında; mahalle etnik olarak da mahalle çeşitlilik arz etmekte, Halepli<sup>219</sup>, Mısırlı<sup>220</sup>, Mağribli<sup>221</sup>, Antakyalı<sup>222</sup>, Türkmen<sup>223</sup>, ve Filistin'in çeşitli yerleşim yerlerinden<sup>224</sup> unsurları barındırmaktadır.

Kudüs'ün büyük mahallelerinden bir diğeri, Bâbu'l-Kattânî idi<sup>225</sup>. Bu mahallede Memluk bakiyesi<sup>226</sup> askerler<sup>227</sup>, ayrıca Mısır'a<sup>228</sup> nispet edilen kişilerin de bu mahallede yerleşmiş oldukları kayıtlara akseden bir diğer önemli husustur. Mahallede bir imam<sup>229</sup>, üç müvakkit<sup>230</sup>, bir marangoz<sup>231</sup>, bir dellâl<sup>232</sup>, bir oduncu<sup>233</sup>, bir şeyhülislam<sup>234</sup>, bir sakâ<sup>235</sup> bulunmaktadır.

---

<sup>206</sup> T.D. 289: s.23. Abdürrahim Hayyât.

<sup>207</sup> T.D. 289: s. 20. Ahmed hattâb, Musa Hattâb.

<sup>208</sup> T.D. 289: s.24. Ahmed Vehhan.

<sup>209</sup> T.D. 289: s.24. Mustafa, Şeyhu Medresetu Kâdiriyye.

<sup>210</sup> T.D. 289: s.24. Zeunelabidin, imamu Aksâ.

<sup>211</sup> T.D. 289: s.24. İbrahim Cum'a, hatibu Aksâ.

<sup>212</sup> T.D. 289: s.25. Takiyyuddin, şeyhu'l-harem.

<sup>213</sup> T.D. 289: s. 21. Ali Mısrî; T.D. 289: s. 22. Hacı Ali Mısrî.

<sup>214</sup> T.D. 289: s. 21. Muhammed el-Hindî.

<sup>215</sup> T.D. 289: s.7. Cündî Halil.

<sup>216</sup> T.D. 289: s.7. Şihabuddin Na'âlî.

<sup>217</sup> T.D. 289: s.9. Hacı Yahya Halife, Hüsam Halife, Şemseddin Halife.

<sup>218</sup> T.D. 289: s.8. Mücireddin el-Haffâr.

<sup>219</sup> T.D. 289: s.8. Ebu Ammar elHalebî.

<sup>220</sup> T.D. 289: s.8. Cum'a el-Mısrî.

<sup>221</sup> T.D. 289: s.9. Muhammed Mağribî, Masmûd Mağribî.

<sup>222</sup> T.D. 289: s.9. Muhammed Antâkî.

<sup>223</sup> T.D. 289: s.7. Türkmen Mehmed.

<sup>224</sup> T.D. 289: s.9. Hasan Sadedî, Muhammed Aclunî.

<sup>225</sup> T.D. 289: s.10-13.

<sup>226</sup> Nevfan es-Suvariyye, a.g.m., s. 6.

<sup>227</sup> T.D. 289: s.10. Abdullah Cündî, Halil Cündî.

<sup>228</sup> T.D. 289: s.11. Muhammed Mısrî, Ebu'n-Neca Mısrî.

<sup>229</sup> T.D. 289: s.11. Şeyh Necmeddin İmam.

<sup>230</sup> T.D. 289: s.11. Mahmud Muvakkıt, hacı Yahya Muvakkıt, Yusuf Muvakkıt.

<sup>231</sup> T.D. 289: s.11. Abdullah Naccâr.

<sup>232</sup> T.D. 289: s.11. Ahmed Dellâl.

<sup>233</sup> T.D. 289: s.11. Said Hattâb.

<sup>234</sup> T.D. 289: s.12. Şeyh Ömerî Şeyhu'l-İslâm.

<sup>235</sup> T.D. 289: s.12. Kanî Sakâ.

XVI. yüzyıl Kudüs'ünde Müslüman nüfus göz önünde bulundurulduğunda orta büyüklükte üç mahalle olduğu görülmektedir. Bunlar Zerâine, Meğâribe ve Rîşe Sihyûn mahalleleridir. Bunlar arasında nüfusu en fazla olan Zerâine mahallesidir<sup>236</sup>. Mahalle sakinleri arasında Mısırlı<sup>237</sup>; iki boyacı<sup>238</sup>, beş hamamcı<sup>239</sup>, bir ekmekçi<sup>240</sup> bulunmaktadır.

Orta büyüklükteki diğer bir mahalle Rîşe Sihyûn mahallesidir<sup>241</sup>. Bu mahallede iki Fars kökenli<sup>242</sup> kişi haricinde mahallenin etnik ve mesleki aidiyetlerine dair herhangi bir ipucuna rastlanılmamıştır.

Orta büyüklükteki son mahalle olan Meğâribe mahallesinin tahrirde iki ayrı birim şeklinde kaydedildiği dikkat çekmektedir<sup>243</sup>. Bunların ilki, *Şeyh Ahmed Mağribî Cemaati* olarak kaydedilmiş; ikincisi ise, Mağrib coğrafyasındandır<sup>244</sup>. Masmuudî, Tunusî, Fasî ve Endülüsî gibi isimler ikinci grubun da Mağribli olduğuna şüphe bırakmamaktadır<sup>245</sup>. Bu isimler arasında Endülüs'te hüküm sürmüş Amirîlere nispet edilenler de olmuştur<sup>246</sup>. Mahalle sakinlerinin etnik ve mesleki aidiyetlerine dair herhangi bir bilgi tahrirde aksetmemiştir.

Kayıtlarda en küçük mahalle olarak Akabtü's-Sit'te<sup>247</sup>; üç Mescid-i Aksa imami<sup>248</sup>, Sahra'da görev yapan bir imam<sup>249</sup>, iki hâdim<sup>250</sup> ve bir bevvâb<sup>251</sup> bulunmaktadır.

970/1562-563 tarihli 516 nolu tahrir defterinde Kudüs'ün Müslüman sekeneşi 1933 olarak kaydedilmiştir.<sup>252</sup> Bu defter Osmanlı devletinin en iyi

<sup>236</sup> Bkz. **T.D.** 289: s. 25-29.

<sup>237</sup> **T.D.** 289: s. 25. Ahmed Mısırlı; **T.D.** 289: s. 26. Hasan Mısırlı.

<sup>238</sup> **T.D.** 289: s. 27. Bedri Sebbâğ, receb Sebbâğ.

<sup>239</sup> **T.D.** 289: s. 28. Ebu Zeyd Hammâm, Ebu Ömer Hammâm, Nasrî Hammâmî, Ömer Hammâmî, Nasrî Hammâmî.

<sup>240</sup> **T.D.** 289: s. 29. Yusuf el-Habbâz.

<sup>241</sup> **T.D.** 289: s. 30-32.

<sup>242</sup> **T.D.** 289: s.31. Abdürrezzak Fâris; Salah Fâris. Bunlar, Fâris kelimesi 'atlı' anlamına geldiğinden Fars olmaya da bilir.

<sup>243</sup> **T.D.** 289: s.32.

<sup>244</sup> Bkz. **T.D.** 289: s.32-34.

<sup>245</sup> **T.D.** 289: s. 34. Muhammed Fasî, Ahmed Endülüsî vb.

<sup>246</sup> **T.D.** 289: s. 34. İbrahim Amirî, Abdullah Amirî.

<sup>247</sup> Bkz. **T.D.** 289: s. 34-35.

<sup>248</sup> **T.D.** 289: s. 34. Abdülkerim, Kenan, Ebulvefa.

<sup>249</sup> **T.D.** 289: s. 34. Şeyh Musa İmami Sahratullah.

<sup>250</sup> **T.D.** 289: s. 34. Süleyman Hâdimi Sahratullah, Hacı Kasım Hâdimi Sahratullah.

<sup>251</sup> **T.D.** 289: s. 34. Süleyman Bevvâb.

devri olarak kabul edilen Kanuni Sultan Süleyman'ın son dönemine denk gelmektedir. 516 nolu defter Kudüs sicilleri arasında da bulunmaktadır. Bu defter evâsıt-ı Rebiülahir 997/ Mart 1589'da istinsah edilmiştir.

Sıra	Mahalle	Hane	Mücerred	İmam-Müezzin-Muid	Cündî	Hadim	Bevvâb	A'mâ
1	Şeref	379	19	21	-	-	-	1
2	Bâbu'l-Kattânîn	166	13	19	2	-	-	-
3	Riše	189						
4	Meğâribe	130	2					
5	Bâbu'l-Âmûd	386	2		-	-	-	-
6	Akabetu's-Sit	50						
7	Bâbu'l-Hitta-	308	52	48	-	-	-	-
	Cemâtu Eyyûbiyye(Ecnâdü'l-Halka)	19	3		-	-	-	-
8	Zerâine	306	4	İki müezzin	-	-	-	-
	<b>TOPLAM</b>	<b>1933</b>	<b>131</b>	<b>10</b>   <b>2</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>1</b>

**Tablo 8:** 516 Nolu (970-1562-63 Tahrir Defterine Göre Şehir Merkezinde Bulunan Mahalleler ve Nüfusları

Görüldüğü üzere şehirdeki Müslüman nüfus on binin üzerindedir. bir önceki tahrirle mukayese edildiğinde şu tespitleri yapmak mümkündür<sup>253</sup>:

- Deftere Bâbu'l-Âmûd mahallesinde bulunan Devgeri cemaati ve Meğâribe mahallesinde bulunan Şeyh Ahmed el-Mağribî cemaati gibi bazı cemaatlerin isimleri yazılmamıştır. Bu durum onların artık mahalle/şehir hayatına adapte oldukları, Kudüslü sayılmalarına işaret teşkil ediyor olabilir. Bunun yanı sıra Ecnâdü'l-halka ise deftere yeniden kaydedilmiştir.
- Bir önceki sayıma göre şehirdeki Müslüman nüfusu 139 nefer artmıştır.

<sup>252</sup> T.D. 516: s. 5-13.

<sup>253</sup> Nevfan es-Suvariyye, a.g.m., s. 7-8.

- Kaydedilen kişileri deruhte ettikleri (imam, müezzin, hatib vb.) bazı vazifeler ve iktisadi hayata dair bazı uğraşlar (nühâs, dellâl, haddâd vb.) ile yazılmıştır.
- Başka yerleşim yerlerinden insanların Kudüs'e gelip yerleşmeye devam ettikleri defterde dikkati çeken bir diğer husustur.

Bir sonraki defter 1005/1595-1596 yılına ait 515 nolu defterdir. Defter, İkinci Selim'in (1566-1574) devrinden itibaren başlayan mali ve siyasi istikrarsızlıkla geçen bir dönemin sonrasına denk düşmektedir. Anılan dönemde özellikle askeri başarısızlıklar hem mali ve hem de siyasi sahada Osmanlı devletinin zamanlarda da çözüm bulmaya çalışacağı bir dizi sorunu doğurmuştur. Defterdeki kayıtlara göre Müslüman nüfusun mahallelere göre dağılımı aşağıdaki gibidir:

	MAHALLE	HANE	MÜCERRED	NÜFUS
1	Şeref	150	9	759
2	Bâbu'l-Kattânîn	150	12	762
3	Rîşe	183	11	926
4	Meğâribe	112	7	567
5	Bâbu'l-Âmûd	188	19	959
6	Akabetü's-Sit	24	-	120
7	Bâbu'l-Hitta	226	-	1130
8	Cemâatü'l-Eyyûbiyye min ecnâdi'il-halka	18	3	93
9	Zerâine	223	15	1130
<b>TOPLAM</b>		1274	76	6446

**Tablo 9: 1005/1595-1596 yılına ait 515 nolu deftere göre Müslüman nüfusun mahallelere göre dağılımı**

1566 tarihinde Kudüs merkezinde büyük bir nüfus artışı olduğu müşahede edilmektedir. Bunun temel nedeninin köylerden şehre göç olduğu söylenebilir. Bunun nedeni veba veya benzeri salgın hastalık değildir. Eğer bundan ötürü olsaydı şer'iyeye sicillerinden ufak da olsa ipuçları bulmak mümkün olurdu. Nitekim bu sicillerde kırdan şehre bu akışın güvenlik probleminden kaynaklandığına dair şüphe uyandıran bulgular bulunmaktadır. Gerek şehir merkezinde ve gerekse civarındaki yerleşimlerde meydana gelen ve sicillere yansıyan güvenlik sorununun en iyi örneği, 998/1590 yılında Beni Zeyd kabilesinin iki kolu arasında gerçekleşen ve tüm Kudüs, Ğazze ve Nablus'u etkisi altına alan mücadeledir<sup>254</sup>.

Tahrirlerin resmettiği ama bazı hususlarına dair suskun kaldığı Kudüs mahalleleri hakkında daha başka neler söylenebilir? Kudüs'ün kuzey, batı ve güneyinde bulunan mahallelerde Müslüman etnik gruplar ve dini cemaatler yaşamıştır. Bunlar Ürdün tarafından gelen bedevilerden müteşekkildi. Meğâribe cemaati ise, bu etnik-coğrafi halkanın dışında kalmıştır. Şehre yeni gelenler kendilerinden önce gelenlerin yerleştikleri mahallelere yerleşmiştir. Bu yerleşimler daha çok sur yakınlarına yapılmıştır. Şehrin doğu, batı ve kuzey kesimleri, Şam kapısı civarı, göç eden bu nüfusu barındırmıştır. Güney bölümü kuzeybatı ucu hariç Kudüs'ün bu alanı, XIX. yüzyıla dek "Müslüman mahallesi" olarak bilinmiştir. Şehrin batı tarafında Hıristiyan mahallesi/Hâretu'n-Nasârâ, Güneybatı uçta da Ermeni mahallesi bulunmaktadır<sup>255</sup>.

#### *Kudüs Nüfusunun Yüzyıl İçerisindeki Hareketliliği*

Kudüs'ün ilk tahririni ihtiva eden 932/1525-1526 yıllarına ait 427 nolu deftere göre şehir merkezinde 3147 Müslüman, 595 Hıristiyan, 995 Yahudi yaşamıştır. Tüm bu rakamların toplamına bakıldığında XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde şehir nüfusunun tahmini olarak 4737 olduğu söylenebilir. İkinci tahrir olan ve 945/1538-1539 yılına ait 1015 nolu tahrire göre Müslüman nüfusu 7725'tir. 846 Hıristiyan ve 1139 da Yahudi kaydedilmiştir. bu veriler neticesinde tahmini olarak yüzyılın ikinci çeyreğinde 8030 kişilik

<sup>254</sup> Nevfan es-Suvariyye, a.g.m., s. 9.

<sup>255</sup> Adar Arnon, a.g.m., s. 12.

bir nüfusun Kudüs'te hayatını sürdürdüğü belirtilebilir. 961/1553-1554 yılının tahrir defteri olan 289 nolu üçüncü deftere göre ise Kudüs sakinleri 10171 Müslüman, 2090 Hıristiyan ve 1633 Yahudi'den müteşekkildir ki bu sayıların toplamın tahmini nüfus 13854 olarak tespit edilmiştir. 516 nolu defter (970/1562-1563) verileri bize yüzyılın ilk yarısı geçildiğinde Kudüs sakinlerinin 10.630'nun Müslüman, 2060'ının Hıristiyan ve 1213'nün Yahudi reayadan oluştuğunu kanıtlamaktadır. Sayılar sayesinde Kudüs'ün bu yılda 13.903 bir tahmini nüfusu olduğu ileri sürülebilir. Yüzyılın bitimine beş yıl kala yapılan (1005/1595-1596) tahrirde göre de 6446 Müslüman, 76 Hıristiyan yaşamaktadır. Bu tahrir maalesef Yahudi nüfusuna dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte en az 1000 Yahudi'nin yaşadığı kuvvetle muhtemel görünmektedir. Bunlara göre XVI. yüzyılın sonunda Kudüs merkez sancağının toplam nüfusu 7522 olarak tahmin edilebilir.

#### *Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi Demografisi*

Anlaşıldığı kadarıyla yüzyıl içerisinde şehir nüfusunun çoğunu Müslüman sekene teşkil etmiştir. 932/1525-1526 yılında 3147 olan Müslüman nüfusu 945/1538-1539'da 6045'e yükselmiştir. 13 yıllık süre zarfında 2898 kişilik bir artış gerçekleşmiştir. 5 kişiyi bir hane olarak kabul ettiğimizde 579,6'lık bir hâne artışı tespit edilmiştir. Benzer bir artış 961/1553-1554 yılındaki sayımda da meydana gelmiştir. 15 yıla tekabül eden bu ikinci periyotta 4126 kişi nüfustaki artışa neden olmuştur. Bu da hâne olarak 825,2'ye denk gelmektedir. Sekiz yıl sonra yapılan 970/1562-1563 sayımında da artışla karşılaşmaktayız. Bu dönemde her ne kadar nüfus artışı gerçekleşmişse de artışta bir azalma meydana geldiği görülmektedir. Müslüman nüfus sadece 459 kişilik bir artış göstermiştir ki hâne olarak bu sayı 91,8'e tekabül etmektedir. 1005/1595-1596 yılında yapılan son sayımda ise bir önceki verilere orana artışın durması beklenmekteydi. Ancak nüfus artışının durması yerine azalması meydana gelmiştir. 4184'lük bir azalma vuku bulmuştur ki hâne olarak 836,8'lik bir düşüşe denk gelmektedir. Bu oran neredeyse 945/1538-1539'teki nüfusa geri döndüğünü göstermektedir. İlk tahrir ve son tahrirde yer alan veriler mukayese edildiğinde XVI. yüzyıl

içerisinde 3299'luk net bir nüfus artışının olduğu ve bunun yaklaşık olarak 659,8 hâneye denk geldiği söylenebilir.

Benzer bir durumun Kudüs'te yaşayan Hıristiyanları için de geçerli olduğu söylenebilir. 932/1525-1526 yılında 595 olan Hıristiyan nüfusu 251 kişilik bir artışla 846 kişiye ulaşmıştır. Bu da yaklaşık olarak 50,2'lik bir hâne artışı demektir. 15 yıl sonra 961/1553-1554 yılındaki sayımda 1244 kişilik bir nüfus artışı gerçekleşmiştir. Bu da 248,8'lik bir hâne artışı olarak da değerlendirilebilir. Sekiz yıl sonra yapılan 970/1562-1563 sayımında Müslüman nüfus artışında bir azalma gözlemlenmiştir. Ancak burada az da olsa bir azalma ile karşılaşmaktayız. 30 kişilik bu azalma 6 hânelik bir nüfus kaybı olduğunu ortaya koymaktadır. 1005/1595-1596 yılında yapılan son sayımda ise beklenmedik bir düşüş gerçekleşmiştir. Bir önceki tahrirde 2060 olan Hıristiyan nüfusu 76'ya düşmüştür. 1984 kişi adeta bir anda silinip gitmiştir. Bu sayı hâne olarak 396,8 olarak düşünüldüğünde Hıristiyan nüfustaki azalmanın büyüklüğü anlaşılabilir. İlk tahrir ve son tahrirde yer alan veriler mukayese edildiğinde XVI. yüzyıl içerisinde 519'luk net bir nüfus azalışının gerçekleştiği ve bunun yaklaşık olarak 103,8 hânelik bir nüfus kaybına denk düştüğü söylenebilir.

Son olarak şehrin diğer büyük nüfusuna sahip olan Yahudilere bakmak gerekmektedir. 932/1525-1526 yılında 995 olan Hıristiyan nüfusu sonraki sayımda 945/1538-1539 yılındaki sonraki sayımda 144 kişi artmıştır; bu da yaklaşık olarak 28,8'lik bir hâne artışı demektir. 15 yıl sonra 961/1553-1554 yılındaki sayımda Müslüman ve Hıristiyan nüfusla paralellik gösteren bir artış görülmektedir. Bu yılda 494 kişilik başka bir ifadeyle 98,8'lik bir hâne artışı gerçekleşmiştir. Sonra yapılan 970/1562-1563 sayımında yine Müslüman ve Hıristiyan nüfusla paralellik gösteren bir düşüşün meydana geldiği müşahade edilmektedir. 420 kişilik bu nüfus düşüşü 84 hânelik bir kayba işaret etmektedir. XVI. yüzyılın son sayımında ise Yahudiler kaydedilmemiştir.



KİMLİK		T.D. 427	T.D. 1015	T.D. 289	T.D. 516	T.D. 515
1	Müslümanlar	3147	6045	10171	10630	6446
2	Hıristiyanlar	595	846	2090	2060	76
3	Yahudiler	995	1139	1633	1213	(ortalama 1000) <sup>256</sup> -
<b>TOPLAM</b>		<b>4737</b>	<b>8030</b>	<b>13854</b>	<b>13903</b>	<b>6522</b>

**Tablo 10: Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi Demografisi**

### 3.1. MEĞARİBE MAHALLESİNDE NÜFUS

Meğaribe mahallesinin nüfusun ilk sayım ve ikinci sayım arasındaki mukayese ile irdelemeye başlanabilir. Her iki sayımadaki veriler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

I. ve II. Sayım	T.D. 427 (932/1525-26)			T.D. 1015 (945/1538-39)		
	Hane	Mücerred	İmam	Hane	Mücerred	İmam
	31	-	-	69	1	1
	<b>31</b>	-	-	<b>69</b>	<b>1</b>	<b>1</b>
	155	-	-	345	1	5
	155			351		
ARTIŞ	Hane	38				
	Nüfus	190				

**Tablo 11: Meğaribe mahallesinin nüfusun ilk sayım ve ikinci sayım arasındaki mukayese**

Görüldüğü üzere ilk sayımda tahmini nüfus 155 iken ikinci sayımda hane sayısı 38 hane artışıyla 351'e ulaşmıştır<sup>257</sup>. Her iki sayım arasında 38 hanelik bir artış söz konusu olmuştur. Toplam nüfus artışı ise 190 nefer olarak tespit edilmiştir.

<sup>256</sup> Defterde gösterilmemişse de biz şehirdeki Yahudi nüfusunu görmezden gelmedik ve yaklaşık bir karşılık verdik.

<sup>257</sup> Bu veriye mücerred ve imamlar da dâhildir.

Aşağıdaki tabloda ikinci ve üçüncü sayım arasındaki mukayeseler verilmiştir.

II. ve III. Sayım	T.D. 1015 (945/1538-39)			T.D. 289 (961/1553-54)		
	Hane	Mücerred	İmam	Hane	Mücerred	İmam
	69	1	1	89/32	1	-
	<b>69</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>121</b>	<b>1</b>	<b>-</b>
	34 5	1	5	60 5	1	-
	351			606		
ARTIŞ	Hane	61				
	Nüfus	255				

**Tablo 12: ikinci ve üçüncü sayım arasındaki mukayeseler**

İkinci sayımda 69 olan hane sayısı 61 hane artarak 351 olan nüfusun 606'ya çıkmasına neden olmuştur. Burada üçüncü sayım olan 289 nolu sayımda *Cemâatu Şeyh Ahmed el-Mağribî* şeklinde Mağribli bir cemaatin ayrı kaydedildiği müşahede edilmektedir. Mevcut 606 neferin 32 hanesi -160- neferi *Şeyh Ahmed el-Mağribî* cemaatine aittir. Toplam nüfusta 255 kişilik bir artış gerçekleşmiştir.

Yüzyılın hemen tüm kesidinde süren nüfus artışının azalmaya başladığı aşağıdaki tabloda üçüncü ve dördüncü sayım arasındaki mukayeselerde ortaya çıkmaktadır.

III. ve IV. Sayım	T.D. 289 (961/1553-54)			T.D. 516 (970/1562-63)		
	Hane	Mücerred	İmam	Hane	Mücerred	İmam
	89/32	1	-	130	2	-
	<b>121</b>	<b>1</b>	<b>-</b>	<b>130</b>	<b>2</b>	<b>-</b>
	605	1	-	650	2	-
	606			652		

ARTIŞ	Hane	9
	Nüfus	46

**Tablo 13: üçüncü ve dördüncü sayım arasındaki mukayeseler**

Üçüncü sayıma göre Meğârîbe mahallesin 606 nefer yaşamıştır. Bunların 160 nefere tekabül eden 32 hanesi *Şeyh Ahmed el-Mağribî* cemaatine aittir. Yüzyıldaki artış oranı azalmasına rağmen devam etmiş ve 9 hanelik başka bir deyişle  $45+1^{258}$  bir artışla 46 neferlik bir artış gerçekleşmiştir.

XVI. yüzyılın genelinde devam eden nüfus artışının yüzyılın son sayımından hareketle devam etmediği, bunun ötesinde düşüşe geçtiği anlaşılmaktadır. Aşağıda verilen tabloda dördüncü ve beşinci sayımlar arasındaki mukayese bunu ortaya koymaktadır.

IV. ve V. Sayım	T.D. 516 (970/1562-63)				T.D. 515 (1005/1595-96)	
	Hane	Mücerred	İmam	Şerif	Hane	Mücerred
	130	2	-	-	112	7
	<b>130</b>	<b>2</b>	-	-	<b>112</b>	<b>7</b>
	650	2	-	-	560	7
	652				567	
ARTIŞ	Hane	-18				
	Nüfus	-85				

**Tablo 14: Dördüncü ve beşinci sayımlar arasındaki mukayese**

Görüldüğü gibi dördüncü sayımda 130 hane bulunmaktayken, bu sayı son sayım olan beşinci sayımda 112'ye düşmüştür. Başka bir deyişle,  $650+2=652$  olan nüfus  $112+7=567$  olarak kaydedilmiştir. Bu da hane bazında 18 hane, nefer bazında ise 85 kişilik bir azalma olduğu göstermektedir.

<sup>258</sup> Mücerred.

Bununla birlikte yüzyıl içerisindeki genel nüfus artışının Meğaribe mahallesinde de nüfus artışına yol açtığını söylemek yanlış olmaz. Aşağıda ilk sayım ve son sayım arasında yapılan bir mukayese bunu açıkça göstermektedir.

	T.D. 427			T.D. 515	
	Hane	Mücerred	İmam	Hane	Mücerred
I. ve V. Sayım	31	-	-	112	7
	<b>31</b>	-	-	<b>112</b>	<b>7</b>
	155	-	-	560	7
	155			567	
ARTIŞ	Hane	81			
	Nüfus	412			

**Tablo 15: ilk sayım ve son sayım arasında yapılan bir mukayese**

Yüzyıl başında 31 hane/155 nüfusu bulunan Meğaribe mahallesi, yüzyıl sonunu yakın yapılan tahrir göre 112 haneye/567 nüfusa ulaşmıştır. Bu sayılardan hareketle yüzyıl içerisinde mahallede hane bazında 81 hanelik bir artışın olduğu, nüfus bazında ise 412 kişilik bir büyümenin gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır.

XVI. yüzyılın başından sonuna kadar devam eden artışın sayısal verileri bizlere artışın nedenleri hakkında geniş bir yelpaze sunmamaktadır. Bu hususta söylenebilecek şey Braduel'in XVI. Akdeniz dünyasında meydana gelen nüfus artışına dair öne sürdüğü tezdır. Ancak bu artışın bir nedene bağlı olarak tüm coğrafyada meydana gelen bir olgu olarak da kabullenmek araştırmacıyı yalnız yorumlara sevk edebilir<sup>259</sup>.

<sup>259</sup> Örneğin, aynı yüzyılda Diyarbakır merkezinde meydana gelen nüfus artışına göçlerin sebep olduğu tespit edilmiştir. Bu göçler de Osmanlı toprakları dışından değil, yüzyıl içerisinde cereyan eden Osmanlı-Safevî mücadelesi nedeniyle civar yerlerden insanların -özellikle Muş halkının- göçüdür. Ayrıntı için bkz., Alpaslan Demir, "16. Yüzyılın İlk yarısında Diyarbakır Şehir Demografisine Göçlerin Etkisi", **Bilgi**, Yaz 2009, S:50, s. 15-30.

O halde Kudüs'te ve özel olarak da Meğâribe mahallesinde XVI. yüzyıl içerisinde meydana gelen nüfus artışının nedenleri neler olabilir? XIII. yüzyıldan itibaren Kudüs'te nüfus artışı devam eden bir süreçti. Bu durum Eyyübîlerin Kudüs'ü almalarında ve şehri özellikle vakıfla imar etmelerinden sonra insanların şehre göç etmeleriyle ilişkindir. Civar yerlerden yerleşimciler gelmiştir. Zikredilen göçler arasında sadece Kudüs civarından gelenlerin olduğunu düşünmemek gerekmektedir. Moğollların istilasını da Irak coğrafyasından Kudüs'e göçlerine neden olmuştur. Bir diğer neden ise göç olgusunun değişmeden günümüze gelen kaidelerinden biridir; istikrar olan yere gitmek. Şüphesiz, Eyyübîlerden sonra Bilâdü'ş-Şam'a hâkim olan Memlûkler de son dönemlerine kadar bölgede istikrarını sağlamışlardır. Bu istikrar Osmanlılar döneminde daha da artmıştır<sup>260</sup>.

Osmanlı döneminde meydana gelen artışın özellikle Kanuni döneminde meydana gelen Kudüs'teki imar faaliyetlerinin altını tekrar çizmek gerekmektedir. Şehrin mamur bir yapıya bürünmesi gerek Türklerin ve gerekse Osmanlı'nın diğer etnik gruplarından insanların Kudüs'e göç etmelerine sebep teşkil etmiştir. Tahrirlerde rastlanmasa da Kudüs'e göç eden Uleymî, Türklerin yerleştiği mahalleyi *Hâretu'l-Osmaniyye* adıyla kaydetmiştir. Yeni nüfusu çeken yeni mahalleler olduğu gibi, yeni tekke, cami vb. müesseseler de yapılmıştır. XVI. yüzyıl Kudüs'ünde Meğâribe mahallesinin nüfus artışının da bu göç hareketinden kaynaklandığını öne sürmek mümkün görünmektedir. Nitekim kendilerine yerleşimleri için vakıf olarak tahsis edilen arazinin Mağrib coğrafyasından gelen göçleri mahaleye entegre etmeye kifayet etmemiştir. Bu nedenle, mahallenin bir gelişim sürecine girip vakıf alanlarının ve hatta şehir surlarının dışına taşıdığı ifade edilmelidir. Bu mahalleyi Uleymî *Hâretu'l-Meğâribeti'l-Barrâniyye* şeklinde tavsif etmiştir<sup>261</sup>.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Meğâribe cemaatinin XVI. yüzyıldaki nüfus artışının Mağrib'ten (ve belki de Bilâdü'ş-Şam'ın

<sup>260</sup> Ali Evsat İbrahimî, "ed-Demğrafiyyeti'l-Târîhiyye li-Medîneti'l-Kuds ve Civârihâ fi Karnî's-Sâdisi Aşer", et-Turâsu'l-Edebî, Yıl: 3, :6, s. 15-16.

<sup>261</sup> Muhammed Haşim Çuşe, *Evkâfu'l-İslâmiyye*..., . 356-357.

diğer şehirlerinden) Kudüs'e gelen Mağribliler nedeniyle gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

#### 4. MEĞÂRİBE CEMÂATİNİN İKTİSADÎ YAPISI

##### *Osmanlı İktisadının Genel Görünümü*

Osmanlı iktisat sisteminde, diğer İslam devlet geleneğine sahip devletler gibi reyanın refahı kaygısı ağır basmıştır. Bu refahı gerçekleştirilebilmesi ise bir bolluk ekonomisine gereksinim duymaktaydı. Fıkıh imamlarının ve bir nebze de Max Weber'in yorumlarından hareket eden çağdaş Müslüman araştırmacılar; İslam devletinde yürütülmeye çalışılan ekonomik faaliyetin tek bir cemaat olarak kabul edilen Müslümanların ortak refahının, her şeyin üstünde tutan İslam'ın ortaya koyduğu sistem çerçevesinde belirlendiğini savunmuştur. Batıya has *homo economicus* (ekonomik insan) şeklinde kavramsallaştırmaların İslam'ın ruhuyla bağdaşmadığının altı çizilmiştir. İnsanın ekonomik eylemlerinin bile bu dünyanın kendisi için değil, öteki dünya gözetilerek gerçekleştirilmelidir. Ekonomik araçlar; yoksul ve muhtaçları kollamak, gelecek nesillerin refahını temin etmek ve mensup olduğu cemaatin yaşamını iyileştirmeye yönelik ve benzeri faaliyetler olarak algılanmıştır. Üretimin kendi bile bir amaç değil araç olarak telakki edilmiştir. Bu teorik çerçevenin yanında gündelik pratiklerin nasıl uygulandığı/uygulanmadığı tartışmaları İslam toplumlarında kapanmamış bir tartışmadır. Zira İslam uygulayan uygulayan devletlerde gelişkin bir İslami olmayan vergi sistemi yürürlüğe konmuştur. Bunun yanı sıra bu uygulamanın mukabilinde her bireyin asgari geçim koşullarını teminat altına alan ve ekonomik kaynakların cemaatin refahı için üretken kullanımının sağlanyan *hayır anlayışı*, İslam iktisat sisteminde var olan bir durumdur<sup>262</sup>.

---

<sup>262</sup> Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarih-I 1300-1600**, Eren Yay., İstanbul 2000, s. 83.

Müslüman fakihlerin ortaya koyduğu bir fikre göre *havâic-i asliye* (gerçek ihtiyaç maddeleri) ile lüks eşya ayrımı bulunmaktadır. Bu uygulamaya göre tüccarın çoğu tarafından ithal edilen lüks eşyalar devletin fiyat denetimi kapsamına girerken, gündelik hayatın olmazsa olmazları addedilen ihtiyaç maddeleri ve yerel ürünler devlet tarafından atanan çarşı denetleyicisi olan muhtesib tarafından denetim altında tutulmuştur. Bu ihtiyaç maddelerinin fiyatlarının tespitine *narh* denilmiştir. Yerel hukuki işleri haricinde beledi vazifeleri de bulunan kâdı, narh listesinin hazırlanmasından sorumluydu. Osmanlı sultanlarının narh uygulamasını titizlikle ele aldıkları bilinmektedir. İslam ülkelerinde ekmek fiyatlarından ötürü ayaklanmaların olmasından kaynaklanan kaygı da bu titizliğin oluşmasına neden olmuş gibi görünmektedir. Kaygı olsun olmasın, temel ihtiyaç maddelerinin darlığına mani olmak ve bolluk ekonomisi stratejisini güvence altına almak gerekmektedir<sup>263</sup>.

Hangi mal ve hizmetin üretileceğine tüketicinin karar verdiği; yani üretilecek mal ve hizmetin talep tarafından belirlendiği; mala talep arttıkça, malın fiyatının da arttığı ve bunun neticesinde işletmelerin kâr maksimizasyonu sağladığı piyasa ekonomisinden farklı olarak geleneksel toplumlardaki ekonomik açıdan kendine has bir bütünleşmesi bulunmaktadır. Karl Polanyi bu bütünleşmenin akrabalık çevresi, hane halkı, ibadethaneler veya devlet gibi müesseseseleşmeler vasıtasıyla oluşturulduğuna işaret etmiştir. Piyasa ekonomilerinin ücret, maaş ve kâr benzeri tanımlamaları, Osmanlı toplumunda daha çok törensel bir hüviyete bürünmüştür. Yeniden bölüşüm bir tahsis ve taksim merkezini lüzumlu kıldığından, toplum içerisinde sultanın varlığının önemi de artmaktadır. Ayrıca bu geleneksel ekonomik sistemde, vakıflar da önemli bir toplumsal ve ekonomik bütünleyicilik işlevini yerine getirmiştir<sup>264</sup>.

Tüm bu iktisadî ilişkiler, Osmanlı para sistemine de kısaca değinmeyi gerektirmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanan para sistemi o dönemin dünyada geçerli para sistemini ve İslamiyet'in temellerini dikkate

<sup>263</sup> Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarih**, s. 83-84.

<sup>264</sup> Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarih**, s. 84-85.

almak zaruretini doğurmaktadır. Çünkü Osmanlı para sistemi, dönemin dünyası ekonomik konjonktürünün gerektirdikleri doğrultusunda yürütülmüştür. Ancak İslami esaslar devlet sisteminin temelini teşkil ettiğinden büyük ölçüde bunlar gözetilmeye çalışılmıştır. Çalıştığımız dönem itibariyle XVI. yüzyıl Osmanlı ve dünyada parasal hareketlerin neler olduğunu bu nedenle bakmak yerinde olacaktır. XVI. yüzyılın başlarından XVII. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa ülkelerinde para darlığının yol açtığı sorunlardan biri de, *fiyat devrimi* olarak bilinen hadise gerek Avrupa ülkelerinde ve gerekse Osmanlı devletinde fiyat artışlarına neden olmuştur. Fiyatların artışında madeni paralardaki tağşışlerin de etkili olduğu belirtilmemiştir. Nitekim 1453-1559 yılları arasında, resmi olarak gümüş akçenin değerinde % 21, altınkinde ise % 50'ye varan düşüşler meydana gelmiştir<sup>265</sup>.

Fiyat artışları ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye %100 ile % 600 arasında değişim göstermiştir. Bu dönemde meydana gelen enflasyon sürecinin sebepleri üzerinde farklı yorumlar ortaya atılmıştır. İçlerinde en fazla kabul göreni, 1568 yılında ünlü merkantilist düşünür Jean Bodin'in tezi olmuştur. Ona göre, Amerika'nın keşfinden sonra başta İspanya olmak üzere Avrupa'ya getirilen değerli madenler, Avrupa'da ve Osmanlı fiyatların yükselmesine sebep olmuştur. Çünkü Avrupa'ya getirilen altın ve gümüş, sadece kıymetli maden stokunu artırmakla kalmamış, bununla birlikte para stokunu da artırmıştır. Benzer sorunlar Osmanlı devletinde de baş göstermiştir. Osmanlıdaki fiyat artışlarının nedenleri arasında değerli madenlerin ülkeye girişinin yanı sıra, nüfus artışı, paranın tedavül hızındaki değişiklikler, para tağşışlerinin yanı sıra, para yerine kullanılmaya başlanan kredi mektupları ve poliçeleri de gösterilmektedir<sup>266</sup>. Yukarıda tasvir edilmeye çalışılan para darlığının ve bunun yol açtığı temel sorunların kaynağında devlet merkezinden kaynaklı sorunlar da bulunmaktaydı: devletin harcamalarının hızla artması, buna karşılık, bu harcamaları finanse

---

<sup>265</sup> Mustafa Akdağ, **Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi(1453-1559)**,II, Cem yay., İstanbul 1995, s. 209.

<sup>266</sup> Şevket Pamuk, **Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi**, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2012, s. 135-137.



edecek asli gelir kaynaklarının yeterince oluşturulamaması ve istikrarlı bir biçimde artırılamamasıdır<sup>267</sup>.

XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı ekonomisi köylünün ekip biçeceği üzerinden yapılan hesaplamalara bağlanmıştır. Köylü kendine tasarruf hakkı verilen toprakları ekmiş, devlet de köylünün hasadını vergilendirmiştir. Devletin toprak üzerindeki mülkiyeti devam ettiğinden köylüler topraktan atılıp kovulmamıştır. Tam aksine ektiği toprağı her ekmesi, boş bırakmaması ve terk etmemesi çeşitli tedbirler bile alınmıştır. Reyanın toprak mülkiyetinden mahrum oluşu (veya edilişi) aristokrasinin de oluşmasını engel teşkil etmiştir<sup>268</sup>.

Görüldüğü üzere Eski Dünya'nın hemen hemen hepsi gibi Osmanlı ekonomisi de toprağı bağımlı bir yapı olmuştur<sup>269</sup>. Bu sistemin aşması gereken başlıca sorunlar şunlardı: ı) Devletin varlığını devam ettirip koruyabilmesi için sürekli fetih yapması, ıı) Payitaht İstanbul'un, ordunun ve diğer şehirlerin iâşesinin temin edilmesi, ııı) vergi toplanması, ıv) uzun mesafeli ticaretin teşvik edilerek denetim altında tutulması, v) Para arzında istikrarın sağlanması<sup>270</sup>. Total olarak değerlendirilebilecek bu sorunlar haricinde lokal olanlar da vardı. Şam bölgesi için en büyük iktisadi tehlike hiç şüphesiz bedevilerdi. Bedevi akınları bölgede yaşayanların iktisadi ve sosyal hayatını menfi yönde etkilediği gibi ticaret kervanları ve Hac kafilelerini de tedirgin etmekteydi. Nitekim bedevi yağmacıların neden olduğu kaos nedeniyle Kudüs halkı XVI. yüzyılın başlarında on yıl boyunca hacca gidememiştir. Atanan valiler de Memluk merkezi yönetimi tarafından kontrol altına alınamamıştır. Zira atanan her vali yerel hazineyi kendi şahsi malı gibi gördüğünden sık sık değiştirilmiştir. Bunun ceremesini de üstüne yüklenen yeni külfetlerle halk çekmiştir. Nitekim XV. yüzyıl Kudüs ekonomisi bulanıma girmişti; zira genel gelir seviyesinde düşüş meydana gelmişti.

<sup>267</sup> Ekrem Erdem, "Osmanlı Para Sistemi ve Tağış Politikası: Dönemsel Bir Anaş s. 5 PDF

<sup>268</sup> Şevket Pamuk, **Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi:1500-1914**, İletişim yay., İstanbul 2007, s. 94.

<sup>269</sup> Osmanlı tahrirlerinin bu sistemin denetimi idi. Tahrirlerde bulunan kânûnnâmelere bakıldığında tahıl üretimi ve çiftliklerle ilgili hükümler bunu teyit etmektedir. Bu konu hakkında bkz. Eftal Şaşmaz, "XV-XVI. Yüzyıl Kanunnamelerine Göre Osmanlı Devleti'nde Tahıl Üretimi", **Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt:XXIII, Sayı:36, Ankara, 2004, s.35-41.

<sup>270</sup> Şevket Pamuk, **Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi**, s. 86.

Şehirde Müslüman, Musevî ve Hıristiyanlardan müteşekkil fakir bir dindarlar zümresi yaşamını sürdürmüştür. Müslüman mekteplerine gelir sağlamak amacıyla tesis edilmiş olan vakıflar bile yoksullaşmıştı. Kudüs önemli bir ekonomik bir hinterlandta olmamasının da bu denli etkilenmesi de önemli bir faktör olmuştur. İktisadi bir merkez değildi ve Şam'ı Gazze üzerinden Mısır'a bağlayan ticaret yollarının yakınında bulunmamaktaydı. Kudüs sakinlerinin geçimi ya tarımdan elde edilen küçük gelir veya temel hizmet ve imalat işleri sayesinde gerçekleşmiştir<sup>271</sup>.

#### 4.1. KUDÜS'ÜN GENEL İKTİSADİ YAPISI

Yukarıdaki tasvirlerden da anlaşıldığı üzere, Osmanlı hakimiyeti öncesinde Bilâd-ı Şâm'da ekonomik durgunluk ve kötü gidişat söz konusu olmuştur. Nitekim XVI. yüzyılda Memluk Devleti'nde istikrarsızlık baş göstermiştir. Sultanlar arasındaki taht mücadeleleri ve mali sıkıntılar da bunları bu istikrarsızlığı pekiştiren unsurlardı. Kansu el-Gavrî, bu istikrarsızlığa son vermek amacıyla seleflerinin takip ettiği politiklardan çok daha sert tedbirler uyguladı. Tüm vergileri arttırdığı gibi, bu vergileri on ay evvelinden tahsil etti. Neticede bu para Kansuh el-Gûrî'nin saraydaki memluklarına harcanıp kendi adıyla anılacak mahallede yapılan cami masrafları için harcanırken, diğer taraftan halkın durumu da kötüleşmiştir<sup>272</sup>. Dâhili vaziyetin yanı sıra 1497'de Vasco De Gama'nın Ümit Burnu Yolu'nu keşfetmesi, Memluk harici siyasetinde de tehlike çanlarını çaldı. Bunun nedeni 1500 yılında Portekizlilerin Kalküta'ya girmesiyle Mısır'ın iktisadî durumunun tehlikeye düşmesiydi. Zira bu durum, Yakın Doğu-Avrupa ticaret yolunun Portekizlilerin eline geçtiğinin emaresiydi<sup>273</sup>.

Bu kötü vaziyet bölgenin yeni hâkimi Osmanlı yönetimi tarafından değiştirilmiştir. Öncelikle bölgede bulunan Bedevî ve Türkmen aşiretlerin

<sup>271</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 5.

<sup>272</sup> İbnu İyas, eserinde Kansu el-Gavrî döneminde Memlukların mali müzayakada olduklarına dair bilgiler vermektedir. Bkz. **Bedâyi'i'z-Zuhûr**, C. V. İbnu İyas Kansu el-Gavrî'nin dâhili politikalarını “*Kansu ve umerası (reayaya) zulmedince Allah da onlara (Selim) ibni Osman'ı musallat etti*” şeklinde ve benzeri ifadeler kullanarak eleştirir. Bkz. **Bedâyi'i'z-Zuhûr**, C. V, s. 72-73.

<sup>273</sup> Kazım Yaşar Kopruman, “Memlükler”, **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, (ed.)Kenan Seyithanoğlu, C. VI, Çağ Yay., İstanbul 1992, s. 526.

yağmacılık faaliyetleri kısıtlanıp engellenmiştir. Şüphesiz Osmanlılar bu göçebeleri denetim altına almakta önceki yönetimden daha başarılı olmuştur. Bunun yanı sıra Hac kervanlarının ve Arabistan'ın doğusundan başlayan kara ticaret yollarının da güven altına alınmıştır. Hac güzergâhından Kudüs'e yol bulunmasa da özelliğinden dolayı kimi zaman kimi zaman bu şehir de güzergâha dâhil edilmiştir. Şam'dan kutsal şehirlere gidip gelen Hac kabilelerinin erzak ve emtia ihtiyacı bütün Bilad-ı Şam'a çok mühim bir ekonomik kazanç sağlamıştır<sup>274</sup>.

Bu sayede Bilâd-ı Şam'ın bazı şehirlerinde ticaret çok gelişmişti. Bu ticarete bağlı olarak yiyecek, giyecek, süt ürünleri ve çeşitli mahalli mamuller satılmaktaydı. Bu ticari ağın gerçekleşebilmesi için de hanlar gibi çeşitli barınma ve dinlenme müesseseleri ve satım işlemlerinin sağlıklı yapılabilmesi için de hukuki belgelerin tanzimi kadılık tarafından yürütülmekteydi<sup>275</sup>. Halep, Dımaşk, Kudüs, Kerak, Trablus, Beyrut, Sayda ve Lazkiye gibi Şam şehirlerinin yolu Hac kervanlarının güzergâhında bulunmaktaydı. Osmanlı hâkimiyetinin başlangıcından 1671 yılına dek kimi zaman bu kervana Şam'ın ileri gelen esnafı önderlik etmekteydi<sup>276</sup>. Hac kfilesinin mevcudiyeti ticari faaliyetlerin yoğunlaşmasının en büyük sebeplerinden biriydi. Sultanlar ve tüccarlar bu durumdan en çok kazançlı çıkanlardı. Birinci grup aldıkları vergilerden, ikincisi ise elde ettiği kar dolayısıyla; ancak bu kazançları Memlukların siyasi anlamda zayıflamaları ve bunun paranın değerindeki etkisi nedeniyle zarar görmüştür. Bununla birlikte X./XVI. yüzyılda Bilâd-ı Şam'ın ticari faaliyetlerin yabancı tüccar için bile bir cazibe alanı haline geldiği ve Avrupa ile ticari ilişkilere girildiği zikredilmelidir<sup>277</sup>.

Osmanlılar ile birlikte bölgede daha güvenli bir ortam olduğundan terk edilmiş araziler yeniden insanlarla dolarak ekilip dikilmeye başladı. Belli başlı şehirlerin yerleşim alanlarında büyüme meydana gelmiş ve el-Halil şehrinde kuzeye ve Kudüs üzerinden Nablus'a doğru uzanan sıra dağlarda

<sup>274</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 10.

<sup>275</sup> Nahid Zahid Sadî, **el-Ulemâ fi Bilâdi's-Şâm fi'l-Karni'i-Âşir el-Hicrî: Alâ Dav'i Kitâbu el-Ğazzî el-Kevâkib's-Sâire**, Mektebetu'l-Eşrâf, Beyrut 1974, s. 19.

<sup>276</sup> Mustafa Güler, **Cezzar Ahmed Paşa ve Akka Savunması**, Çamlıca yay., İstanbul 3013, s. 129.

<sup>277</sup> Nahid Zahid Sadî, **el-Ulemâ fi Bilâdi's-Şâm**, s. 20.

nüfus iskânı gerçekleşmiştir<sup>278</sup>. Kanuni Sultan Süleyman döneminde bu durum hemen hemen bu şekilde devam etmiş bu nedenle de XVI. yüzyıl ortasında Kudüs'ün de içinde olduğu Şam Beylerbeyliği Osmanlı idari yapısıyla iyice bütünleşmiştir. Devletin oluşturduğu ekonomik birlik ve güvenliğin Doğu-Batı arasındaki ve Osmanlı coğrafyası sınırlarında ticareti teşvik etmesi bölge şehirlerinin gelişip zenginleşmesini ve iktisadını canlandırmıştır. Bu refahın toplumun çeşitli katmanlarına sirayeti ise imparatorluğun ve vakıf müesseselerinin imar faaliyetleriyle gerçekleşmiştir<sup>279</sup>.

XVI. yüzyıl iktisadının Kudüs'teki bu görünümüne baktığımızda, Osmanlı iktisat politikalarının soyut anlamıyla bir 'kamu menfaati' doğrultusunda gerçekleştiğini ifade etmek mümkün görünse de yeterli bir neden değildir. Zira iktisat politikalarının belirlenmesi ve işleyiş tarzı gerek merkezi ve gerekse mahalli müesseselerin süreç içerisinde kazandıkları somut uygulamalarla da ilgilidir. Müesseseler arasındaki ağ neticesinde oluşan ilişkiler çerçevesinde devlet-toplum etkileşiminin niteliği de ortaya çıkmaktadır. Buna binaen de değişik toplumsal oluşumların Osmanlı devlet politikalarını etkilediği ve iktisadi uygulamaları kendi çıkarları doğrultusunda uygulamaya koymaya çabaladıkları söylenebilir. O halde Osmanlı iktisadi uygulamalarını anlayabilmek için her şeyden evvel devletin işaret edilen toplumlarla kurduğu bu ilişkileri incelemek gerekmektedir<sup>280</sup>.

Nitekim XVI. yüzyılın sonlarına doğru ise değişmeler baş göstermiştir. Zira yüzyılın sonlarına gelindiğinde sorunlar çoğalmıştır. Tıpkı Memluktardaki gibi sorunlar gibi idari yolsuzluklar haricinde merkezin gelir paylaşımı üzerinde sağladığı kontrol de zayıflamıştır. Şam eyaletinden elde edilen gelirlere azalma gerçekleşmiştir. XVII. yüzyılın başlarına geçildiğinde ise güney Şam sancaklarının yönetimi neredeyse merkezle

---

<sup>278</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 10.

<sup>279</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 12.

<sup>280</sup> Şevket Pamuk, **Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi**, s. 86-87.

pamuk ipliğine bağlı gibiydi. Padişah sancaklardaki güçlü beyleri birbirlerine karşı kullanarak otoritesini tesis etmeye çalışmıştır<sup>281</sup>.

XVI. yüzyılın kuş uçuşu görünümünde Osmanlı, Kudüs'ün içinde bulunduğu Şam coğrafyası ve iktisadi panoraması yukarıda ana hatlarıyla resmedilmeye çalışıldı. Ama devlet-toplum arasındaki iktisadi ilişkileri sadece total değerlendirmelerle anlamaya çalışmak bizlere aynı yüzyılda Kudüs'te gündelik yaşamını sürdüren bir Mağribli hakkında en ufak bir ipucu vermez ve onu tarihin tozlu arşivine gömer. Gerek bu Mağriblinin ve gerekse içerisinde bulunduğu, ait olduğu cemaatin mikro ekonomisinin de mercek altına alınması gerekmektedir. Bu yapıldığı zaman bir insanın hayatında iktisadî değişimleri belirleyen ve yukarıda ana hatlarıyla verilmeye çalışılan içtimai ve iktisadi hadiselerin ehemmiyet kazanması mümkün olabilir.

#### 4.2. KUDÜS MAĞRİBÎLERİNİN İKTİSADÎ İLİŞKİLERİ VE FAALİYETLERİ

Meğâribe cemaatine mensup kişilerin Kudüs'te icra ettikleri bazı bazı meslek dalları da bulunmaktaydı. Aşağıda zikredilecek bu meslek dallarından anlaşıldığı kadarıyla cemaat mensupları hemen hemen Kudüs'te her iş sahasında çalışmıştır. Bunlar arasında ilk başta gelenler, Harem-i Şerif'teki su dağıtıcılığı(*sikâye*)<sup>282</sup> ve diğer meşguliyetleri, yün ve yünle ilgili diğer iş kollarıdır. Bu nedenle Meğâribe mahallesinde birçok yün ve keten dükkânları faaliyet göstermiştir. Memluk döneminde bu dükkânların her birinde yün ve keten satılmak veya işlenmek üzere hazır tutulmuştur<sup>283</sup>. Ayrıca dellâllik ve mahallelerinde bulunan değirmenin de avantajını kullanarak ekmek fırıncılığı,<sup>284</sup> demircilik, dokumacılık<sup>285</sup>, berberlik, kuyumculuk, mücevherat ve süs eşyaları satımı, ayakkabı yapımı ve ayakkabı tamirciliği, zeyticilik ve yağcılık, bakkallık, tüccarlık<sup>286</sup>, bakırcılık<sup>287</sup> ve ile de iştiğal etmişlerdir<sup>288</sup>.

<sup>281</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 12.

<sup>282</sup> **TM, KŞS**; 53/ s. 650; **KŞS**; 174/ s. 411.

<sup>283</sup> **TM, KŞS**; 24/ s. 82; **KŞS**; 83/ s. 51; **KŞS**; 46/ s. 3-5.

<sup>284</sup> **TM, KŞS**; 6/ s. 5-6.

<sup>285</sup> **TM, KŞS**; 17/ s. 365.

<sup>286</sup> **TM, KŞS**; 147/ s. 739.

### 3.3.TİCARET VE MAHALLENİN KÜÇÜK ÇARŞISI

Bu meslekler arasından özellikle ticaret tercih edilen meslekler arasında yer almıştır. Tüccar Mağribliler, Kudüs-Bilâdu's-Şâm-Mısır ve diğer beldeler arasında faaliyetlerini yürütmüştür. Memluk dönemini aydınlatan Harem-i Şerif belgeleri uzun zaman alan bu yolcukların Kahire, İskenderiyye, Dımaşk, Haleb, Ba'labek, Tunus ve diğer Mağrib coğrafyasına çokça yapıldığını ortaya koymuştur<sup>289</sup>. İbni Cubeyr'in verdiği bilgiler ışığında bu ticari faaliyetlerin Mağribliler tarafından Memluk öncesi dönemde de yapıldığını tespit etmek mümkündür. Mağribliler yürüttükleri bu ticaretle de epey şöhret bulmuş ve zengin olmuştur. İbni Cubeyr bunlardan iki zengin tüccar hakkında malumat önemlidir. Şöyle ki; Bilâdü's-Şâm'sayılı zenginlerinden olan Nasr b. Kavam ve Ebi'd-Dür adındaki iki Mağribli tüccar; mallarının büyük bir kısmını Mağribli esirleri kurtarmak için harcamıştır<sup>290</sup>. Zikredilen bu ticari hareketlilik Osmanlı döneminde de devam etmiştir<sup>291</sup>. Aynı şekilde bu tür ekili bahçe alım satımları -ki aşağıda buna değinilecektir- bir ayrı kazanç kalemi olarak değerlendirilmekteydi. Mahallede bulunan küçük arazilerden istifade etmeye çalışan cemaat, bu küçük sahalara meyveli ağaç ve zeytin ağaçlı dikmişlerdir. Dikim yapılan araziler arasında vakıf arazileri de bulunmaktaydı<sup>292</sup>.

Sicillerden hareketle Kudüs'teki bu iktisadi hareketlikte Meğârîbe'nin küçük ölçekli bir paya sahip olduğu söylemek mümkündür. Kimisi ineğini (*behîme*) satmak için anlaşmış ama başkasına sattı diye kadıya ineği şer'î olmayan bir yolla sattı diye şikâyet edilmiştir. O da kadı huzurunda ineğin öldüğüne (*heleket*) yemin etmiştir<sup>293</sup>. Bir başka Mağribî, cemaat dışından

<sup>287</sup> **TM, KŞS**; 53/ s. 391, 591.

<sup>288</sup> **Tâifetu'l-Meğârîbe**, s. 162-163.

<sup>289</sup> **Tâifetu'l-Meğârîbe**, s. 163.

<sup>290</sup> İbni Cubeyr, **a.g.e.**, s. 281.

<sup>291</sup> **TM, KŞS**; 181/ s. 80.

<sup>292</sup> **TM, KŞS**; 229/ s. 365; **KŞS**; 218/ s. 283. Ayrıca bkz. **Meğârîbe Sicili**, 1/ s. 1-2; 5/ s. 5; 31/ s. 31-32; 48/ s. 53-54; 53/ s. 58; 56/ s. 59-60; 57/ s. 60-61; 60/ s. 63, 69-70; 73/ s. 74-75; 80/ s. 80-81; 83/ s. 83-84.

<sup>293</sup> **KŞS**; 75, 296/9.

birine yirmi sultanîye meyve bahçesi satışında bulunmuştur. Adında bulunan lakaptan (*el-haccâr/taşçı*) kendisinin bir taş ustası olduğu anlaşılmaktadır<sup>294</sup>.

Cemaat dışından kişilerle ticari faaliyetler sadece sıradan Kudüslüler ile değil askerî sınıfla da gerçekleştirilmiştir. Bunlardan biri hakkında Muhammed b. Badisî el-Mağribî ve kale nâibi Şerefuddin b. Muhammed arasındaki pamuk davası bilgi vermektedir. Muhammed b. Badisî el-Mağribî yüz yirmi sultani borçlanmış ve bunu ödemekte gecikmiştir<sup>295</sup>. Benzer borç talepleri ve davaları cemaat içerisinde de kimi zaman dükkân kirası<sup>296</sup> ve kimi zaman da borç nedeniyle meydana geldiği gözlemlenmektedir<sup>297</sup>.

Borç davaları bizlere cemaatin ne gibi ticari faaliyetler içerisinde olduğuna dair ipuçları verebilir. Bilindiği gibi bir hadisenin sicile kayıt edilebilmesi için çoğunlukla adli bir olaya dönüşüp bu şekilde mahkemeye intikali gerekmektedir. Buna binaen cemaatin adli bir veçhete bürünmeyen kimi pratiklerinin ne gibi eylemler olduğuna dair fikir sahibi olabiliriz. Gerçi çoğu zaman dava şeklinde intikaline rağmen olay sadece bir para alıp verme, veya borç şeklinde tezahür etmiştir. Meselâ, Abdülkafi b. Şakir el-Hatumi ve Hasan b. Ahmed el-Mağribî ve Salih b. Said el-Kürdi arasındaki hadise buna örnek olarak verilebilir. Bu şahıslar Süleyman b. Musa adlı Yahudi'yi dava etmişler. Sebebi belirtilmeyen aralarındaki bir iş dolayısıyla Yahudi'nin yanında para bulunmasıdır. Belirtilmeyen işteki parayı Yahudi'den talep etmişlerdir. Ancak bu işe dair hukuki bir muamele bulunmadığından istediklerini alamamışlardır<sup>298</sup>.

Bazı davalarda sadece bir *borçtan* söz edilmektedir. Örneğin, Muhammed Davud el-Mısırî ve Muhammed Mahmud el-Mağribî arasında bir borç davası gerçekleşmiştir. Şöyle ki, Muhammed Davud el-Mısırî, Muhammed Mahmud el-Mağribî'den dört sultani borcunu talep etmiş ve o da bu borcu onaylayarak vereceğine dair teaahütte bulunmuştur<sup>299</sup>. Muhtemelen

---

<sup>294</sup> KŞS; 72, 386/1.

<sup>295</sup> KŞS; 72, 390/1.

<sup>296</sup> KŞS; 72, 393/7.

<sup>297</sup> KŞS; 72, 388/8.

<sup>298</sup> KŞS 69, 152/1027. 28 Cemadilula 997.

<sup>299</sup> KŞS 69, 162/1068. 26 Cemadilula 997.

bu tür kayıtların sebebi bir önceki davadaki kişilerin durumuna düşmemek içindi. Şer'an ispatlanamayan bir borcun, hukukî olarak da talebi mümkün değildi. Muhammed Davud el-Mısırî, Muhammed Mahmud el-Mağribî arasındaki bu borçlanmanın sadece sıradan bir para borçlanması mı yoksa bir ticari antlaşma neticesinde mi gerçekleştiğini tespit edemiyoruz. Doğrusu mahkeme çalışanlarının da bununla pek ilgilendikleri de söylenemez. Onlar için sadece tarafların istedikleri şekilde borcun kayıt altına alınması önem taşımıştır. Aynı şekilde borçların tahsilinde, bir kısmı veya tamamı ödendiği için gerçekleştirilen kayıt işleminden, borcun gerçekten de sıradan bir para borcu olduğu düşünülmektedir. Ancak bunun yanı sıra zikredilen muamelenin bir başka iktisadi faaliyetin neticesi olduğu da kuşku uyandırmaktadır<sup>300</sup>. Kayıt işlemlerine dair bu kuşku her ne kadar yerinde olsa da bunun sadece bir kuşku olarak kalmasına neden olan kayıtlar da bulunmaktadır. Muhammed İzzeddin el-Mağribî el-Halilî; Muhammed el-İbrahim el-Bakra için gerçekleştirilen kayıt buna örnek teşkil etmektedir. Mağribli'ye üzüm bahçesinin karşılığı olan on beş sultaninin verilmesi hususundaki kayıt<sup>301</sup> ve benzerleri de borçsa borç kaydı ve ticaret ise ticaret kaydı olduğunda ısrarcı görünmektedir.

### *Meğâribe Mahallesi Küçük Çarşısı*

Çarşı, merkezinde bedesten olan ve etrafında çeşitli esnaf gruplarına ait dükkânlar, imalathaneler, han, hamam, imaret, cami ve hastanenin bulunduğu alanın toplu adı olarak tarif edilmektedir<sup>302</sup>. Bu tanımlamanın vurguladığı merkezîliği Kudüs'te de müşahede etmek mümkündür. Çarşılar Harem-i Şerif'in etrafında toplanmıştır. Bâbu'l-Âmûd'dan sur içine şehre girilip harem gitmek isteyen kişinin güzergâhı tamamıyla çarşılardan geçmektedir. Bu güzergâhta bulunan *Sûku'l-Kattânîn*, *Sûku's-Sultân* vb. çarşılar büyük çarşılardır. Şehrin merkezinde bulunan bu çarşıların haricinde

<sup>300</sup> Örnek için bkz. **KŞS** 37, 180/6. Evahiri Cemadissani 966; **KŞS**, 68, 51/7.Evahiri Zilkade 995. **KŞS** 75, 481/3. 7 Safer 1002; **KŞS** 75, 361/2. 15 Receb 1001; **KŞS** 75, 298/1. Gurrei Rebiülevvel 1001.

<sup>301</sup> **KŞS** 37, 26/2. 7 Rebiülevvel 966.

<sup>302</sup> Halil İncelik, "İstanbul'un İncisi: Bedesten", Mustafa Özel (haz.), **İktisat ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 120 (s. 119-136.)



Kudüs'ün çeşitli mahallelerinde faaliyet gösteren küçük çarşılar (*suveyka*) da bulunmaktadır.

Meğârîbe mahallesinde bu küçük çarşılarından biri bulunmaktaydı<sup>303</sup>. Bu küçük çarşıda mahallelinin ihtiyacını karşılayacak emtia satışı yapılmıştır<sup>304</sup>. Mahalledeki bu çarşılar haricinde cemaatten bazı tüccarlar Kudüs'ün muhtelif yerlerindeki küçük çarşuları XIV. yüzyılda satın almıştır. Osmanlı döneminde ise kahve<sup>305</sup> ve kumaş deposu olarak dükkânların satın alındığı vakidir<sup>306</sup>.

Son olarak Kudüs cemaatin iş kalemlerine dair bilgileri şer'îye sicilleri verdiği altı çizilmelidir. Bu malumat ışığında onların kendi ihtiyaçlarını giderecek uğraşlar yanında mahalleleri ve vakıflarıyla ilgili mütenevvi vazifeleri deruhte ettikleri görülmektedir. Bu basit işler yanında önemli vazifeleri de ifa ettikleri unutulmamalıdır. Nitekim Meğârîbe uleması Kudüs'ün ilmî hayatında faal olmuş ve önemli mansıplara getirilmiştir. Bunlar arasında beytü'l-mâl vekâleti, büyük medreselerdeki önemli vazifeler, Kubbetu's-Sahrâ ve Mescidu'l-Aksâ'nın imamet görevleri sayılabilir<sup>307</sup>.

### 3.4.ZANAATLAR VE DİĞER MEŞGULİYETLER

Bu başlık altında Kudüs Meğârîbe cemaati mensuplarının ve dolayısıyla Meğârîbe mahallesi sakinlerinin ne gibi meslek ve ekonomik meşguliyetlere sahip oldukları ele alınacaktır.

#### *Sabunculuk*

Memlük döneminde çok iyi bir ekonomik kazanç sağlayan zeytinyağı ve buna bağlı olarak sabun üretimi Osmanlı'nın Filistin'i ilhakından sonra da devam etmiştir. Kudüs'ün kuzey köylerinde üretilen mamüllerin bir kısmı üretim merkezlerinde tüketilerken, çoğunluğu satılmak ve işletilmek üzere şehir merkezine getirilmiştir. Her ne kadar sabun imalathanelerin resmi sayısını belirten bir belge yoksa da yüzyılın ilk çeyreğinde en az on iki

<sup>303</sup> **KFKSA, KŞS**, 10, 326/2. 12 Şevval 945/3 Mart 1539; **KŞS**, 13, 295/3. 17 Safer 948/12 Haziran 1541.

<sup>304</sup> **TM, KŞS**; 10/ s. 391.

<sup>305</sup> **TM, KŞS**; 82/ s. 277.

<sup>306</sup> **KŞS**, 72, 315/15. 15 Safer 999/13 Aralık 1590.

<sup>307</sup> **Tâifetu'l-Meğârîbe**, s. 161.

sabunhanenein, yüzyılın son elli yılına girildiğinde on beş imal yerinin bulunduğu tespit edilmiştir . Bunların bazıları Yahudi ve Zion mahalleleri örneğinde olduğu gibi şehir merkezindeki mahallelerde bulunmaktaydı <sup>308</sup> . Meğârîbe mahallesinde sabun imalathanesi bulunmasa da sabunculukla iştiğal eden Mağriblilerin varlığı vakidir.

Mesela Hâce Ebu Bekir b. el-Hâc Muhammed ve davalı Muhammed b. Yasin el-Mağribî arasındaki dava bunun iyi bir örneğidir. Davacı 34 sabun rıtılının<sup>309</sup> talebinde bulunmuştur<sup>310</sup> . Burada Meğârîbe cemaatinden birinin Muhammed b. Yasin el-Mağribî'nin sabun aldığı ve bunu parasını ödemediği anlaşılmaktadır. Kudüs'te zeytinliklerin çok olması zeytinyağı ve sabun üretiminin önemli bir gelir kalemi olmasını sağlamıştır. XVI. yüzyıl Kudüs'ünde sabun yapımında büyük bir artış gerçekleşmiştir. Bunun başlıca nedeni bu zaman diliminde zeytin üretiminin iyice artmış olmasındandı. Ticarî değerinin yüksekliğinden dolayı Kudüs'ün askeri sınıfı da bu alana yatırım yapmıştır<sup>311</sup> . Bu yüzyılda Kudüs'te altı adet sabun üretim yeri sabun imalatında bulunmuştur. Bu imalathanelerin hiç biri Meğârîbe mahallesinde değildi. Bununla bitlikte sabun yapımı için sadece imalathaneler yetmemiştir. Sabunun kaynatılması, kurutulması, serilip kurutulması ve depolanması için ayrı ayrı işlemlerden geçirmek gerekmektedir<sup>312</sup> . Sabun yapma işleminin parasını sabun hammaddesinin sahibi ile bu maddenin içinde kaynatıldığı bakır kapların sahipleri arasında yarı yarıya paylaşılmıştır<sup>313</sup> . Bakırcılar bu işlem haricinde sabunların istenilen kalıplarda elde edilmesi için sabun kalıpları imal etmiştir<sup>314</sup> . Kayıttan Muhammed b. Yasin el-Mağribî'nin sabun aldığı söyleyebiliriz. Hammaddeden sabunu üretip ona satan Hâce Ebu Bekir b. el-Hâc Muhammed'tir. Burada Muhammed b. Yasin el-Mağribî'nin sabun üreticiliğinden ziyade ticaretiyle uğraştığını vurgulamak

<sup>308</sup> Amnon Coohen, **Economic Life in Ottoman Jerusalem**, s. 61-63.

<sup>309</sup> Rıtıl bir ağırlık birimidir. Dört yüz seken dirhem tekabül etmektedir ki bu da 1425,6 grama denk düşmektedir.

<sup>310</sup> **KŞS** 37, 478/4. 17 Zilkade 966/21 Ağustos 1559.

<sup>311</sup> **KFKSA**, s. 114.

<sup>312</sup> **KFKSA**, s. 114-115.

<sup>313</sup> **KFKSA**, **KŞS**; 46, 703/40.

<sup>314</sup> **KFKSA**, s. 112.

gerekmektedir. Sabun üretimin ve bu üretim sahasında tüccar ve üretici arasında bir ilişki bulunmaktadır.

XVI. yüzyıl Kudüs'ünde tacirler, sabunculuğun gerektirdiği el emeğine bizzat katkı sağlamamış olsalar da bu emeği veren üreticilerle sıkı ticari ilişkilere girmişlerdir. El emeği haricindeki üretim için gereken mesai ve para desteğini eksik etmemişlerdir. Yani sadece maddi sermaye sağlayıp işin neticesinde kâr bekleyen tüccarlardan sayılmamaları gerekmektedir. Sabun üretiminin içerisindeydiler ve bizzat uğraşmamakla beraber her zaman üretim sürecinin içerisinde yer almışlardır. Muhtemelen Muhammed b. Yasin el-Mağribî de bu sabun tüccarlarından biri olması uzak bir ihtimal değildir. Bu sabun tüccarları her aşamasını takip ettikleri sabun üretimine maddi destek verdikten sonra sabunların yakın ve uzak pazarlarda satılması için ticari ağlarını devreye sokmaktaydılar. Bu nedenlerle Cohen, sabuncuların 'üretici' olarak vasfedilebilirliğine rağmen onları 'tüccar' diye nitelendirmeyi daha uygun bulmuştur<sup>315</sup>.

Sabuncular loncası üyelerinin belgelerde 'tacir' veya 'tüccar' şeklinde ifade edilişi onların bizzat sabuncu değil de üretilen sabunun pazarlanmasıyla ilgilendiklerinin Kudüslüler tarafından bilindiğini göstermektedir. Bu iş adamları hakkında 'yağı kaynatarak sabun imal eden tüccarlar' ifadesi çok nadir geçmektedir ve üretici vasıflarının yanına yine de tacirliği iliştiirmesi bakımından da önemlidir. Kendileri için *es-sâde* ve *hâce* benzeri nitelermelerin kullanımı varlıklı ve önemli tüccar ailelerden olduklarına işaret etmektedir. Kudüs'te XVI. yüzyıldan XVII. yüzyıla dek aynı aile efradının sabuncular loncasında yer aldıklarını tespit etmek mümkündür<sup>316</sup>.

#### *Bakırcılık(Nuhâs)*

Çoğu yerde olduğu gibi Kudüs'te de helvacılar, sabuncular, kahvecilerin üretim yapabilmeleri ve hamamlar için sıcak suyun temini için yüksek sıcaklıklara dayanabilen bakır ve tunçtan yapılan kazan ve kaplar kullanılmıştır. Bu metaller aynı zamanda zaman içerisinde örselenip tamire de

<sup>315</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 160.

<sup>316</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 161.

ihtiyaç duyduğundan, nuhaslar hem kazan ve kap imal, hem de bunları tamirle uğraşmıştır. Bunun yanı sıra bakır ve tunç kapların sağlık açısından belirli periyotlarda kalaylanması ameliyesini bakırcılar ifa etmiştir. Bakır ve kalay kaplı eşyalar sadece ticari amaçlarla değil evlerin gündelik yaşantısında da önemli bir yer işgal etmiştir. Zira evlerde gerek bakır ve gerekse kalayla kaplanmış kap kacak ve süs eşyaları rağbet görmüştür. Tencere, tava, çaydanlık, tas, tabak, cezve vb. gündelik hayatın gerekli ev eşyalarıyla ilgili her türlü üretim ve tamiri bakırcılar yapıyordu<sup>317</sup>.

978/1570 yılında Kudüs'teki nuhasların sayısı dört kişiden ibaretti ve bunlardan biri de Meğaribe cemaatindendi<sup>318</sup>. Önceki yıllarda da cemaatten bakırcılıkla uğraşanlar da bulunmaktaydı. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî en-Nühas, Şeyhu'l-Meğâribe Muhammed Yahya'dan Meğaribe mahallesinde bulunan bir dükkânı kiralamıştır<sup>319</sup>. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî muhtemelen Şeyhu'l-Meğâribe Muhammed Yahya'dan kiraladığı dükkân da bir bakırcı dükkânıdır -belki kendisi de bir bakırcıydı- veya bu maksatla kullanmıştı. Böylece Meğâribe mahallesinde gündelik hayatta ev eşyalarının çoğunun tamirini ve yapımını yine bir Mağribli bakırcılar yapmıştır.

### *Terzi(Hayyât)*

Kudüs terzileri arasında Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi bulunmaktaydı. Diğer meslek grupları gibi loncalarının bir reisi bulunurdu. Terziler elbise diker ve diktikleri bu elbiseleri satarlardı. Elbise dikiminde kullanılan kumaş aynı zamanda bir yatırım aracıydı<sup>320</sup>. Terekelerde kumaş ve elbiselere fiyatlarda bu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Meğâribe cemaatinden bu mesleği yapanlar arasında Ahmed el-Mağribî el-Hayyât yine Mağribli terzi, el-Hâc Receb b. Mansur'dan on beş yeni süleymani altın parasına elbise alır. On sultani değerindeki bu elbiseler Receb'in kızkardeşi Azize'nin ölen

<sup>317</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 110.

<sup>318</sup> **KFKSA, KŞS**; 53; 291/14. 13 Safer 978/1570.

<sup>319</sup> **KŞS** 37, 31/1. 11 Rebiülevvel 966/22 Aralık 1558.

<sup>320</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 135-137.

kocasının muhallelâtından verilmiştir<sup>321</sup>. Aynı Mağribli terzi Abdülkadir b. Acemi ile de yaptığı kumaş alım satımı yapmıştır. Ahmed el-Mağribî el-Hayyât bilfiil terzilik yaptığı gibi kumaş ticaretiyle de uğraşmıştır. Muhtemelen alım ve satımı yaptığı kumaşları ya evindeki özel bir depoda veyahut da bu iş için bir dükkân kiralamıştır. Kendi cemaatinden ve muhtemelen de bir meslektaşı olan Salim el-Mağribî, Bâbu'l-Katânîn'de, bu nedenle, bir dükkân kiralamıştır<sup>322</sup>.

Şehrin konumu itibarıyla kumaş ticaretinin sadece Kudüs ile içerisinde sınırlı kalmamıştır. Şehirdeki kumaş ticaretini şu dava ortaya koymaktadır. Dona binti İbrahim el-Ferenciyye adındaki kadından el-Halil şehrinde Salih'in de aralarında olduğu bir takım kişiler kumaş satın almışlardır. Bu alımı gerçekleştirebilmek için adı geçen kadına rehin bırakmışlardır<sup>323</sup>. el-Halil'de gerçekleşen kumaş alımının Kudüs'teki mahkemede zapt edilmiş olması bu ticari ağı gözler önüne sermiştir. Bir iş kadını olan Dona'dan Halil şehrinde kumaş alınmış ama gerekli meblağ tam olarak ödenememiştir. Bunun üzerine Dona Kudüs'e geliyor ve gerekli noter işlemlerini yapıyor. Bu şekilde parasını alamaması durumunda Kudüs kadısına müracaat etmesi yetecekti; aynı şeyi Halil kadısından istemesi çok daha zordu. Bu zorluğun en büyük engeli hiç şüphesiz iki şehir arasındaki mesafeydi.

Neticede Kudüs'te kumaş'ın hem kendi kullanım değeri ve hem de sermaye değeri olduğunu ve bunun şehirlerarası ticarete de yansıdığını, bu ağ içerisinde Mağribli terzi ve kumaş tacirlerinin de bulunduğu görülmektedir.

#### *Tartıcılık(Keyyâl)*

Bilâdü'ş-Şâm coğrafyasında Memluk döneminde kullanılan ölçü birimleri Osmanlı Kudüs'ünde de kullanılmaya devam edilmiştir. Bunlar dirhem<sup>324</sup>, ukiyye<sup>325</sup>, rıtıl<sup>326</sup>, kantar<sup>327</sup> şeklinde sıralanabilir. Kudüs'e ait özel ölçü birimi de yüz otuz buçuk rıtıla dek düşmektedir<sup>328</sup>.

<sup>321</sup> KŞS, 37, 63/4. 9 Ramazan 966/15 Haziran 1559.

<sup>322</sup> KŞS, 72, 315/15. 15 Safer 999/13 Aralık 1590.

<sup>323</sup> KŞS, 67, 284/1. 12 Şaban 996/ 7 Temmuz 1588.

<sup>324</sup> Dirhem altmış adet arpanın ağırlığına denk kabul edilen ağırlık ölçüsüdür. Bkz. Muhammed Abdurrauf b. Tâcu'l-Meârif b. Ali el-Menâvî(öl.h.1031), **en-Nukûd ve'l-Mekâyîl ve'l-Mevâzîn**, Dâru'r-Reşîd, Irak 1981, s.41.

Kudüs Meğâribe cemaatinin uğraştığı mesleklerinden bir diğeri de bu ölçüler doğrultusunda kendilerine yüklenen tartıcılık (*keyyâl*) idi. Hasan ed-Devik ve Muhammed b. Yasin el-Mağribî şahadetiyle susam fiyatının belirleme işlemi gerçekleştirilmiştir. Bu iki şahıs *muallimîne'l-keyyâlîn* olarak vasfedilmiştir<sup>329</sup>.

Sicillerden anlaşıldığı kadarıyla tartıcılar tahıl öğütücülerinden (*tahhân*) çıkıp ekmekçiler (*habbâz*) loncasına varana kadar yürütülen işlemler, tartıcıların uhdesindeydi. Tahıl ticareti yapabilecek şahıslar sadece tartıcıbaşı (*keyyâlbaşı*), onun iş ortağı ya da onların yetkili kıldığı *allâflar*dır. Bunlar özel depolama alanlarında çalışabilecek ve bu şekilde fiyat denetimi sağlayabilecek kişilerdir. *Habbâz* ve *tahhân* loncalarının işlerine hariçten, yani loncaya üye olmaksızın, dâhil olup kâr elde etmek isteyen lonca dışı kişileri *keyyâlbaşı* engellemektedir. Ölçümcüler, çarşı ve ilişki yerler haricinde depolara mal tedarik etmekle sorumluydu. Zira Kudüs'e yapılacak tahıl satışları ancak bu ölçümler akabinde mümkün olabilmıştır. Ölçülen tahıllar hamallar loncası üyeleri aracılığıyla Kudüs'ün çeşitli yerlerine dağıtılmıştır. *Keyyâlbaşının* ve Kudüs ölçeğinin(*keyl*) sorumlusu olarak lonca reisinin bir diğer vazifesi de bütün lonca üyelerine adil muamelede bulunmak ve ifa etmesi gereken finansal yükümlülükleri eşit şekilde pay etmektir. O, yüksek rütbeli bir vazifeli olduğu gibi resmi ölçeğin gelirini kiralayan bir mültezim ve kendi hizmetinde çalışanlara yapılacak ödemeleri toplama yetkisine sahiptir. Bunun *keyyâlbaşının* ayrıcalıklarını çiğneyip her çeşit tahılı satmaya yeltenebilmiştir. Bu ayrıcalık kanûn-ı kadim üzere sadece *keyyâlbaşının* yapabileceği bir uygulamaydı. *Keyyalbaşı* kendine ait bu hakkın çiğnendiği durumlarda kadı'ya başvurabilmekteydi. Bunun yanı sıra kadı'ya karşı olan sorumluluklarından biri diğeri de ithalatçılardan büyük bir

<sup>325</sup> Ukiyye on iki dirheme denk kabul edilen ağırlık ölçüsüdür. Bkz. Muhammed Abdurrauf b. Tâcu'l-Meârif b. Ali el-Menâvî(öl.h.1031), **a.g.e.**, s. 41.

<sup>326</sup> Rıtlı yüz kırk dirheme denk kabul edilen ağırlık ölçüsüdür. Bu da on iki ukiyye'ye denk gelmektedir. Bkz. Muhammed Abdurrauf b. Tâcu'l-Meârif b. Ali el-Menâvî(öl.h.1031), **a.g.e.**, s. 41.

<sup>327</sup> Kantar yüz rıtıla denk kabul edilen ağırlık ölçüsüdür. Bkz. **KFKSA.**, s. 150.

<sup>328</sup> **KFKSA.**, s. 150.

<sup>329</sup> **KŞS** 37, 120/7. 22 Cemadilula 966/2 Mart 1559.

ölçekle satın alınan malın müşterilere daha küçük ölçeklerle satılması gibi çifte standartları önlemektir<sup>330</sup>.

Keyyalbaşının bu kısa tanıtımı akabinde *muallimîne'l-keyyâlîn* olarak tanıtılan ve Muhammed b. asin el-Mağribî ve Hasan ed-Devik'in kaydında susamın neden yer aldığı hakkında bir fikir vermiş oldu. Keyyalbaşı, ekmek Kudüs'teki ekmek üretim safhalarındaki vazifelerinin yanı sıra şehre gelen arpa, buğday ve susamın ölçülmesi onun şehir sakinlerine ve vakıf yetkililerine karşı yerine getirmesi gereken bir sorumluluktur. Susamın XVI. Kudüs'ünde önemi buğday ve arpa kadar önemli olduğunu söylemek mümkündür. Hem Kudüs halkının besin zincirinde önemli bir yer tutuyor ve hem de aydınlatmada kullanılan yağların hammaddesini oluşturuyordu. Keyyalbaşı ve çalışanları tarafından Kudüs'e getirilen susam ölçüldükten sonra, işleneceği ve yağının çıkarılacağı atölyelere nakledilirdi<sup>331</sup>. Muhammed b. asin el-Mağribî lonca *muallimi* olması hasebiyle Kudüs'e getirilen susamların ölçülme işlemini yerine getirmiştir.

#### *Sakalar (Su Taşıyıcıları)*

Sakaların da diğer meslek grupları gibi kendilerine ait bir loncası bulunmaktaydı. Her hengi bir beceriye ihtiyaç duymadığından olsa gerek, üyeleri diğer loncalara nazaran daha fazlaydı. Lonca mensupları Kudüs'teki herkese kesintisiz su temin etmekle yükümlüydü. Belki de sayıca çok olmalarının nedeni herkeşe ulaşma zorunluluğundan kaynaklanmıştır. Lonca 'başta gelen kişi' anlamına gelen *mukaddem* tarafından idare edilmiştir. Şehir sakinlerine her gün su ulaştırma mükellefiyeti gündeğumundan evvel başlar ve günbatımına kadar sürerdi. Loncanın bu faaliyeti Kudüs'ün kamusal kurumlara yönelik değildi. Yani bu hizmetten sadece şehir sakinleri istifade eder; hamam ve kahvehane gibi kamusal yerlere su verilmezdi. XVII. yüzyılın hemen başında (1601) bu kısıtlamanın haklı bir gerekçesi olduğu görünmektedir. Zira yaklaşık elli yıl önce, yani XVI. yüzyılın ortalarında,

<sup>330</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 31-34.

<sup>331</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 35-36.

Kudüs'ün kamusal yerlere su dağıtım şebekesi faaliyete sokulmuştu. Bu sistemin işler halde kullanılması beklenmiş ve haksız bir su talebinin ortaya çıkması engellenmeye çalışılmıştır<sup>332</sup>.

Meğâribe mahallesinin su ihtiyacı da hiç şüphesiz şehrin geri kalan kısmı gibi bu şekilde temin edilmiştir. Mansur b. Muhammed en-Nablusî ve Muhammed b. Ahmed el-Mağribî arasında geçen bir borç taleb davası Meğâribe cemaatinin su teminine dair parasal ilişkilere ışık tutmaktadır<sup>333</sup>. Saka Mansur b. Muhammed en-Nablusî'nin kendisi ve Muhammed b. Ahmed el-Mağribî'ye borçlanmıştır. Muhtemelen borçlanma nedeni Muhammed b. Ahmed el-Mağribî'nin kendi evine su satın alması nedeninden kaynaklanmış olmalıdır; ama kayıta buna dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Örneğimiz mahalleliye yapılan su dağıtım işleminin şehrin genelindeki uygulamayla örtüştüğünü destekler mahiyetteyse de belirli sakaların belirli yerlere su dağıtmakla yükümlü olduğu da Kudüs'te yaygın bir uygulama idi. Köklerinin önceki dönemlere dayandığını söyleyebileceğimiz sonraki yıllardaki bir uygulama (1719) bu özel uygulamayı ortaya koymaktadır. Bu yıl içerisinde özel olarak bir saka, günlük olarak Tapınak Dağı kaynaklarından Meğâribe camiine su taşımış ve karşılığında günlük ücretini de almıştır.

### 3.5. MAĞRİBE TEKELİNDE BİR MESLEK: POSTACILIK (SÂİLİK)

İslam tarihinde istihbarat ve posta teşkilatının düzenlenmesinin nüveleri Hz. Peygamberin zamanında atılmaya başlanmıştır. Sonrasında Hz. Ömer'in döneminde (634-644) *berîd* veya *neccâbe* adıyla hizmet etmiştir. Bu dönemde postanın güzergahındaki kumandan ve valilere gönderilen emirlerle yol güvenliğinin sağlanması istenmiştir. Posta görevini yürüten ulaklara hazineden maaş tahsis edilmiş ve benzer uygulamalar Emevî ve Abbasî

<sup>332</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 57-58.

<sup>333</sup> **KŞS** 66, 184/7. 10 Cemadilula 994/29 Nisan 1596.



dönemlerinde de devam etmiştir. Teşkilat Selahaddin-i Eyyûbî tarafından daha geliştirilmiş ve Memluklar zamanda daha da güçlendirilmiştir. Şüphesiz Eyyûbiler ve Mamlukların berîd teşkilatına verdikleri önem Haçlılar ile içerisinde buldukları savaş durumunun büyük etkisi olmuştur<sup>334</sup>. Posta teşkilatı kurulmadan evvel mektupları yolcular ve ‘sâîler(yayan olarak giden haberciler)’ aracılığıyla devlete ait evraklar ise ulaklar aracılığıyla iletilmekteydi<sup>335</sup>.

Osmanlı devleti *berîd* olarak tanımlanan teşkilatı kendi zamanındaki şartların gerektirdiği koşullara uyarlayarak sürdürmüştür. Bunun yanında Roma, Moğol İlhanlılar ve Safevîler’deki değişik uygulamalardan istifade edilmiştir<sup>336</sup>.

Osmanlı devletinde haberleşme kurumu iki evrede incelenebilir. Daha çok devlete ait haberleşmenin icra dildiği 1840’a kadar devam eden ilk dönem ve posta nezaretin kurulmasıyla başlayan ikinci dönem. Birinci dönemde iş gören ulaklar özel eğitin almış kişiler arasından seçilmiş ve devlete ait belgeleri istenen yerlere ulaştırmıştır. Zira devletin hâkim olduğu coğrafya büyüdükçe muhabere hizmetine de daha çok ihtiyaç duyulmuştur<sup>337</sup>. Kanuni dönemine kadar yani menzilhanelerin kuruluşuna dek ulak hükmü şeklinde ve beratalar vasıtasıyla haberleşme gerçekleştirilmiştir. Ardından haberleşme sadrazam Lütfi Paşa’nın<sup>338</sup> tesis ettiği menzilhaneler aracılığıyla üzerinden gerçekleştirilmiştir<sup>339</sup>.

---

<sup>334</sup> İbrahim Harekat, “Berîd”, **DİA**, V, s. 498-501.

<sup>335</sup> Faris Çerçi, “Haberleşme Hizmetleri ve Osmanlı Devletinde Ulak Organizasyonu: Gelibolu Mustafa Âlî’nin Bu Konudaki Görüşleri”, *Atatürk Ün.*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 20, Erzurum 2003, s. 204.

<sup>336</sup> İzzet Sak-Cemal Çetin, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devletinde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi** Sayı: 16 Güz 2004, s. 183.

<sup>337</sup> Faris Çerçi, “Haberleşme Hizmetleri ve Osmanlı Devletinde Ulak Organizasyonu: Gelibolu Mustafa Âlî’nin Bu Konudaki Görüşleri”, *Atatürk Ün.*, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 20, Erzurum 2003, s. 205-208.

<sup>338</sup> 3 Temmuz 1539 - Nisan 1541 arasında sadrazamlık yapmıştır.

<sup>339</sup> İzzet Sak-Cemal Çetin, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devletinde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği”, s. 183. Menzilhane sistemi için bkz. Ali Açık, “Osmanlı Ulak-Menzilhane Sistemi Çerçevesinde Tokat Menzilhane (1690-1840)”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. XIX, S. 2, Aralık 2014, s.1-33.

Kudüs'te ise içeriden dışarıya haberleşmeyi Meğâribe cemaati icra etmiştir. Kudüs Mağriblileri devlet atlarıyla merkezi yönetime hizmet etmişlerdir. Diğer meslek grupları gibi sâî loncasının da bir şeyhi bulunmaktaydı. 963/1555 yılında sâîlerin başında bulunan kişi el-Hâc Selame b. Nuveysir el-Mağribî idi<sup>340</sup>.

Aşağıda vereceğimiz ilk iki belge üzerinden Mağriblilerin uhdesinde bulunan mesleğin ne şekilde işlediğini anlamada bizlere yardımcı olacaktır.

Mevlânâ el-Kâdı Mahmud el-Hanefî -fazileti artsın- huzurunda Mevlânâ Şemseddin Muhammed b. Mevlânâ el-Kadı Şihabuddin Ahmed el-Mühendis, el-Hâc Muhammed b. Musa ed-Debdubî el-Mağribî es-Sâî ile söz kesti (mukât'a). Buna göre sâînin kendisi Kudüs şehrinde Nablus'a, sonra Dımaşk-ı Şam'a, sonra Hama'ya, sonra Mahruse-yi Haleb'e, sonra Kostantiyyetü'l-Muazzama'ya başlangıç tarihi 28 ramazan olmak üzere en fazla 33 günde gidilmesi üzere; (meseleye) müteallik hususları babasına ulaştıracağına; görevi ciddiyet ve gayretle yerine getireceğine; buna karşılık 5 sultanisi sâî tarafından teslim alınarak 15 sultani altına ve kalanının dönüşten sonra verileceğine; Mevlânâ Kâdı Şihabuddin'i Şam veya Haleb'te bulursa aynı ücreti ondan da alacağına şer'î bir kabul ile anlaşmış sözleşmeler<sup>341</sup>.

Burada sâînin aldığı görev devlet tarafından kendine verilmiş bir vazife değildir. Şemseddin Muhammed adlı şahıs babasına bir haber ulaştırmak istemiştir. Babası ise belgede zikredilmeyen nedenlerden dolayı İstanbul'a doğru yola çıkmıştır. Çalışmamız açısından istifade edebileceğimiz önemli bilgilerden biri Kudüs-İstanbul güzergâhının izlenebilmesidir. Bu yol Kudüs şehrinde Nablus'a, sonra Dımaşk-ı Şam'a, sonra Hama'ya, sonra Haleb'e ve oradan da İstanbul'a doğru devam etmiştir. Tabii Halep'ten sonrası belgede yer almamıştır. Bu güzergâhın kat edilme süresi otuz üç gün olarak tespit edilmiştir. Bazı durumlarda sâîlerin bu müddeti uzatabildiklerini -aşağıda zikredilecek- konuya ilişkin ikinci belgeden hareketle tahmin

<sup>340</sup> KFKSA, s. 126.

<sup>341</sup> KŞS, 37, 444/3. 22 Şevval 966/28 Temmuz 1559.

edebiliriz. Bu tahmini destekleyecek bir husus ise bizzat gidiş konusunda anlaşmanın yapılmış olması ve dönüş hakkında herhangi bir sınırlamanın konulmamış olmasıdır. Sâî el-Hâc Muhammed b. Musa ed-Debdubî el-Mağribî yerine getireceği bu hizmet mukabilinde on beş altın alacaktır. Miktarın yüksek olması mesafenin uzunluğu ve bunun yanı sıra anılmayan diğer yol masraflarının ücrete dâhil edilmesinden olsa gerektir.

Tüm bunlar bir yana Şemseddin Muhammed babasına neden ve nasıl bir haber ulaştırmak istemiştir? Mağribli sâîyi ta İstanbul'a kadar göndermesinin nedeni ne idi? Bu sorulara sonraki sahifelerde kaydedilen bir dava açıklık getirmektedir:

Mahruse-yi Kuds-i Şerif mahkemesinde Mevlana Kudvetü'l-İslâm Abdurrahman Efendi kendi üzerine şahitlikte bulunarak dedi ki: Kuds-i Şerif'teki Cevheriyye medresesinde tasavvuf vazifesine amcaoğlu Kadı Şemseddin Muhammed b. merhum Mevalânâ Kadî Saduddin Muhammed b. el-Mühendis rahimehullah aleyhima yerine Mevlânâ Şeyh Şihabuddin Ahmed b. Mevalânâ el-kadı Ebu'l-Fazl el-Mühendis -Allah onu izzetlendirsın ve ona rahmet etsin- kararlaştırılmıştı. Vefatı ve vazifenin boş kalması nedeniyle el-Hâc huzurunda mütevellî mübaşeretinde olanları teslim aldı ve ona hayatı boyunca vâkıfın şartlarına uyulması kaydıyla mütevellî tasarrufatı için izin verildi<sup>342</sup>.

Görüldüğü üzere Şemseddin Muhammed Cevheriyye medresesinde tasavvuf vazifesine atanmıştır. Bu kişi, yukarıda tercümesi verilen kayıta Mağribli saîleri babasını bulmak için tutan aynı kişidir. Bunu baba adından anlamaktayız. Buradan hareketle Şemseddin Muhammed'in babasını aratma nedenini tahmin edebiliriz. Şemseddin Muhammed'in ailesi anlaşıldığı kadarıyla ilmiye sınıfına mensuptur. Zira hem kendi hem de babası kadılık vazifesini yerine getirmiştir. Bunun yanında Cevheriyye medresesinde zikredilen görev için atama işlemini koordine eden kişi de Şemseddin Muhammed'in amcaoğludur ve aynı zamanda kadıdır. Şemseddin

---

<sup>342</sup> KŞS 37, 451/6. Ğaye-i Şevval 966/ Ağustos 1559.

Muhammed'in babasının isminde bulunan *el-mühendis* tanımlaması Kudüs'te kadılık yanında hangi işlevi yerine getirdiğini göstermektedir. Bu aile aynı ilmiye sınıfına mensup olduğu gibi mutasavvıf bir ailedir. Zira medresede zikredilen görevin tasavvuf ile ilişkisi özellikle belirtilmiştir.

Şemseddin Muhammed'in babasını aratma sebebine dönecek olursak; babasının bu vazifeye atanmış olması muhtemel görünmektedir. Babası Kadî Saduddin Muhammed bu vazifeye ilgili bir mevzu için mi İstanbul'a gitmiştir. Bunun hakkında tahmin yürütmek zor. Ancak Şemseddin Muhammed'in sâîler aracılığıyla yoldaki güzergâhların birinde ölüm haberini aldığını söyleyebiliriz. İstanbul'a kadar gidemediğini de birinci ve ikinci belge tarihleri arasındaki zaman diliminin az oluşundan çıkarmak mümkündür. Sâînin belgelenmemiş haberiyle babasının vefatından haberdar olunuyor. Bunun üzerine aile, oğlu Şemseddin Muhammed'i vazifeye getirmiştir ancak o da vefat etmiştir.

Görüldüğü gibi Mağribli sâîler sadece Merkezi yönetim ve yerel yönetim arasındaki ağda değil, aynı zamanda insanlar arasında da belli başlı bazı ihtiyaçlardan doğan haber ağının kurulmasını sağlamışlardır. Ancak yerine getirdikleri en mühim görev hiç şüphesiz İstanbul Kudüs muhaberatını sağlamak olmuştur. Lakin sağlanan muhaberatın sadece yönetsel kaygılardan oluştuğunu düşünmemek gerekmektedir. Aşağıda verilen kayıt buna ışık tutmaktadır:

Mevlana Mahmud Efendi -fazileti artsın- Kuds-i Şerîf Şeyhu't-Tüccârı el-Hâc Cemaleddin b. el-merhum Şeyh Sadeddin b. Rebi, Mağribî ve sâ'î olan el-Hâc Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî ve es-Seyyid Ahmed b. Mansur ile Mansur'un Bâb-ı âlî'ye ve ikisinin Serdâr'a gitmesi hususunda sözleştiler. Arzın gerçekleştirilmesi için 52 müşereffi sultani takdir edildi. İki sâî 10'ar sultaniyi aldı. Kalan 32 sultaniyi döndüklerinde alacaklarına, Bâb(-ı âlî)'ye gidişi süresinin 30 gün olacağına her biri akitte bulundu<sup>343</sup>.

<sup>343</sup> KŞS 66, 187/4. 9 Cemadilula 996/13 Nisan 1558.

1558 yılında el-Hâc Cemaleddin, Kudüs tüccarlarının önderliğini yürütmüştür. Bu da bakkal ve çarşı loncasından, manavlardan (huderî), baharatçılardan (attâr), sabun tüccarlarından vb. diğer Kudüs ticaret erbabının diğer loncaların sorumluluğunu yürüttüğü anlaşılmaktadır. Sâilerda dair belgeler sadece bir iş akdi olarak düzenlemiş olduğundan, hangi gaye ile gönderildiklerini öğrenememekteyiz. Hatırlanacak olursak Şemseddin Muhammed ve babasını ile ilgili kayıtların ilkinde, görev alan sâînin, Şemseddin Muhammed'in babasına gerekli hususlarda bilgi verileceği ifade edilmiş ama bunların ne olduğu hususunda sessiz kalınmıştı. Aynı şekilde şeyhu't-tüccârın da sâileri hangi sebebe binaen İstanbul'a gönderdiği hakkında her hangi bir fikir elde edememekteyiz. Muhtemelen kâdî da ve maiyetindekilerde bilmemekteydi. Çünkü haber gönderen ve haberi iletenden oluşan iki taraf arasında kâdîyı ilgilendiren sadece sâînin ne kadar ücret alacağı, kaç günde gidip geleceği vb. akdi oluşturacak esaslardı. Akitle birlikte iletilecek konu hakkında iki taraf arasında bir mahremiyet olduğu ve bunu bilmenin kâdî için hukuki bir zorunluluk olmadığını söyleyebiliriz.

Muhaberat Kudüs ve Şam arasında da gerçekleşmiştir. Kudüs'ün Şam eyaletine bağlı olması hasebiyle bazı meselelerin halli için merkez eyaletten halledilmesi gerekmiştir. Aşağıdaki belge Şam'dan yapılan bir tevcihi ve bunun kaydedilmesi hususunda yazılmıştır.

Bu hüccetin yazılma sebebi oldur ki; Mutahhar ve nurlu Kudsi şerîf mahkeme-i şer'iyesine -Allah onu nurlandırın, koruyup izzetini arttırsın- Umdetu'l-kudati'l-islâm huzuruna el-Hâc Ahmed b. Abdülmünim el-Mağribî es-Sâî elinde Şam defterdarı Umdetu'l-erbâb ve'l-ikbâl sahibu'l-izzî ve'l-iclâl Osman Efendi'den iki şerefli tezkereyle hazır oldu. Bunlardan ikincinin mazmunu Mevlana şeyh Muhammed'e Kumame (Kilisesi) zevâidinden Muharremu'l-harâm evailinde günlük beş kıt'a taveh etti. Her ikisinin de korunmuş sicile kaydedilmesini talep etti. Mevlana Muhammed iki tezkereyi de okuduktan sonra korunmuş sicile kaydedilmeleri ve onlarla amel edilmesini ve Şeyh Abdülkadir ve Şeyh Muhammed'ten

her ikisine yukarıda zikredilen ik tezkere gereğince ulufelerinin verilmesini buyurdu.

Şudu'l-hâl: Kadı İbrahim; Kadı Ebulhüda; Şerif Musa<sup>344</sup>.

Sâîler Şam'a sadece yönetsel mesajları iletmek amacıyla gitmemiştir<sup>345</sup>. el-Hâc Salim b. Mübarek el-Mağribî es-Sâî, Şamlı olan Kasım b. Ali ile aralarındaki iş tamamlanmış olacak ki Mağribli sâîye yapılan ödeme kayda geçirilmiştir<sup>346</sup>. Bu ödemelerin yanı sıra gündelik hayatlarını daha da rahatlaştırmak için sâîler başka vazifelerde de bulunmuştur. Bunlardan biri Muhammed b. Hasan es-Sâî'dir. Bu şahıs Abdülaziz b. Salih b. Yunus'tan boşalan vazifeye atanmıştır. Haseki Sultan Hürrem'in Kudüs'te yaptırmış olduğu bu imarete kap dağıtma (*münâvetü 'l-ke'sât*) vazifesi kendisine tevcih edilmiştir. Burada dikkat çekici husus Muhammed b. Hasan'ın -diğer belgelerin- Mağribli olduğu vurgusunun bulunmayışıdır. Mağribli-sâî arasındaki meslek etnisite ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Muhammed b. Hasan'ın asıl mesleğinde tutunamadığı ve ek gelire ihtiyaç duyduğunu varsayabiliriz. Belki de kendilerine ait bu vazifeyi yapmış olduğundan kâdıya şikâyet edilmiş bile olabilir. Benzer loncalarda sık rastlanana bir husus olmuştur. Varsayımımızı destekleyen asıl şey ise sâîlik vazifesinin tarihsel olarak Meğâribe cemaatine ait olduğunu gösteren verilerin bulunmasıdır.<sup>347</sup>

Bu veriler uygulamaya ait ipuçları taşımaktadır.

- I) Kudüs'te tellalbaşılık ve ulakbaşılık vazifeleri tek bir loncaya ait olmuştur. Bu uygulama her ne kadar Osmanlı dönemi içerisinde bu şekilde

<sup>344</sup> KŞS, 67, 80/2.

<sup>345</sup> Aynı tespiti İstanbul için de yapmak mümkündür. Mesela Ahmed b. Abdülaziz el-Mağribî es-Sâî ve Receb b. Muhammed'e ilişkin dava kaydı bu konuda bizleri aydınlatmaktadır. Nedeni belirtilmeyen bir gerekçeyle Receb Ahmed'i İstanbul'a göndermiştir. Daha sonra Ahmed'e yapması gereken ödemede sorunlar çıkınca Ahmed, Receb'i dava etmiştir. Kayıtta önemli olan Ahmed'in İstanbul'a yöetsel bir kimlikle gönderilmemiş olmasıdır. Bkz. KŞS, 72, 65/4. 2 Cemâdiyessani 998/2 Ekim 1590.

<sup>346</sup> KŞS, 75, 404/1. 23 Ramazan 1001/23 Haziran 1593.

<sup>347</sup> Bu hususa değinen kaydın tercümesi için ekbkz., -1.

gerçekleşmişse de bunun bir Memluk ve hatta Eyyubî bakiyesi bir uygulama olduğu söylenebilir<sup>348</sup>.

- II) Sâilik ve ulaklığın Mağriblilerin uhdesinde oluşunu daha evvel ifade etmiştik. Belgeden yapacağımız ikinci çıkarımımız bu durumun Meğâribe vakfıyla ilgisi olduğudur. Konunun vakıfla ilişkisinin tespiti her iki lonca faaliyetlerinin neden Meğâribe cemaatinin uhdesinde olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Gerçi sâilik ve ulaklık görevlerinin vakfa ne zaman ve ne şekilde bağlandığı konusu aydınlığa kavuşturamadığımız önemli bir husustur. Ancak Melik Efdal'in vakfiyesinde bu mevzuda herhangi bir şeyin belirtilmediğini net olarak söyleyebiliriz. Buradan hareketle her iki loncaların Meğâribe vakfına bağlanmasının Melik Efdal'in tesis ettiği vakıftan sonra gerçekleştiği netlik kazanmaktadır<sup>349</sup>.
- III) Önemli bir diğer husus sâilerin şeyhinin Meğâribe şeyhiyle aynı kişi olmasıdır. Her ne kadar kayıtlarda tellallık ve sâilik beraber anılmış olsa da Meğâribe şeyhinin uhdesinde sâilik şeyhliğinin bulunduğu müşahede edilmektedir. Tüm bu vazifeler vakıfla bağlantılı olduğundan cemaatten başka birinin bu görevleri yüklenmesi mümkün değildi. Bunu yapılamayacağı da açık bir dille kaydedilmiştir<sup>350</sup>.
- IV) Sâi şeyhliğinin gerçekleşmesi için Meâribe kamusalığının da onayı gerekmektedir<sup>351</sup>.

<sup>348</sup> Belgenin şu kısmı bu çıkarımlara neden olmuştur: “Lonca reisliği boşaldığında atama Belgenin Muhtevasından Bâb-ı Âlî'nin ihsanıyla sözü geçen Muhammed'den boşalan Kuds-i Şerîfteki tellalbaşlık ve ulakbaşlığın Seyyid Abdüsselam'a verildiği ve kendisinin de yukarıda sözü edilen Berât-ı Şerîf gereğince tellallara ve ulaklara hizmet sunduğu anlaşılmıştır”

<sup>349</sup> Belgenin şu kısmı bu çıkarımlara neden olmuştur: “Seyyid Abdüsselam ibraz ettiği 1138 Şevval/Haziran 1726 ayı sonları tarihli emr-i şerîfin içeriğinde Kuds-i Şerîfteki tellallar ve ulaklar loncası şeyhliklerinin Mağribliler vakfına bağlı Mağribli ulaklar ve tellallar şeyhliğine bağlandığı anlaşılmaktadır... Ayrıca (kâdı), ulaklar ve tellallar şeyhliği hizmetinin hiçbir yabancıya verilmediğini, bunun daima Mağribli seyyidlerin vakfına ilhak edilmiş olduğunu, bu görevi Mağribli seyyidlerin yürüttüğünü bildirerek...”

<sup>350</sup> Ek-1'de verilen bu kaydın şu kısmı bu çıkarımlara neden olmuştur: “Yüce emrimiz (Kudüs'e) ulaştığında Mağribliler ve ulaklar şeyhliği konusunda Seyyid Abdüsselam'a karşı çıkan engellenecektir. Kimse bu iki görevden dolayı adı geçen (Seyyid Abdüsselam'a) muhalefet edemez ve herkes eldeki bu kutsal belgeye itimad edip uymalıdır.”

<sup>351</sup> Belgenin şu kısmı bu çıkarımlara neden olmuştur: “Meğâbüyük âlimlerin ve şeyhlerin hâşiyeleri de bulunan hüccet-i şer'iyi ibraz etti. Belgede özetle, Kuds-i Şerîfte yaşayan Mağriblilerin çoğunluğunun beraberce şer'î mahkeme meclisi huzuruna çağırarak... Yine onların huzurunda bir grup güvenilir kimse mümin kimseler huzura çıktı. Efendimiz şer'î hâkime adı geçen Seyyid Abdüsselam'ın iki şeyhliği yürütme hizmetine muktedit olduğunu, bu görevde herhangi bir kusurunun bulunmadığını, eskiden beri geleneksel olarak iki şeyhliğin Kuds-i Şerîf'teki Mağribli seyyidler vakfına ilhak edilmiş olduğunu ve bu görevlerin onlara verilmesinin gelenek haline geldiğini,

Neticede Şeyhu'l-Meğâribe ferman gereğince Dellâîn ve Sâîler loncalarının şeyhliğini de yürüttüğü söylenebilir.

### 3.6. GÜNDELİK İKTİSATTA VAKIFLAR: HAMAMCILAR KUR'ÂN OKUYUCULARI VE DİĞER GÖREVLİLER

Meğâribe cemaati sadece Kudüs'te değil, Remle ve Gazze örneklerinde olduğu gibi Filistin'in diğer şehirlerinde de birçok vakıf tesis etmiştir. Hiç şüphesiz bu vakıfların onların gündelik hayatlarını düzenlemelerinde önemli bir amildir. Nitekim Kudüs'teki varlıklarının dahi Melik Efdal vakfiyesiyle tanzim edilmiş oluşu, zaviyelerinin vakıfla kendilerine tahsis edilişi, ilmî müesseselerin de aynı yolla kuruluşu Meğaribe cemaatinin gündelik hayatın her sahasında vakıflarla ayakta durduğunu doğrulamaktadır.

Gündelik hayat pratiklerinin önemli bir kısmı iktisadi hayatta kendini göstermektedir. Meğaribe cemaatinin vakıflarla bu içli dışlı münasebeti, onların gündelik hayatlarının bu alanında da vakıfların ne derece etkin olduğu hususunda üzerinde durulması gerektiğini düşündürmektedir. Vakıflar ilmî-içtimaî diğer sahalarda olduğu gibi bu alanda da kendilerine kolaylık sağlamıştır. Bu kolaylıklar arasında şunları saymak mümkündür:

1. Kira yardımı<sup>352</sup>
2. Kudüs'e yeni gelenler başta olmak üzere ekmek ve sadaka yardımı<sup>353</sup>
3. Cemaatin kendine ait menkul ve gayrimenkul vakıflardan, gerek ev alımında ve gerekse borçlanmada kolaylıkla istifade edilebilmesi<sup>354</sup>

Vakıf yoluyla gerçekleşen bu yardım ve avantajların yanı sıra Meğaribe cemaatinin sadece bu şekilde hayatlarını sürdürdüklerini

---

yabancılardan her hangi birinin buna karışamayacağını ve Seyyid Abdüsselam'ın bu görevin ehli olduğunu söylediler.” Bu konuya Meğâribe şeyhini anlatacağımız başlıkta daha fazla değineceğimizden burada izah etmedik.

<sup>352</sup> **TM: KŞŞ**, 229/s. 365; **KŞŞ, KŞŞ**, 237/s. 260; **KŞŞ**, 281/s. 39; **KŞŞ**, 207/s. 84. Ayrıca Bkz. **Meğâribe Sicili**: 1/ s. 1-2; 3/s. 3-4; 11/ s. 10-11; 14/ s. 13-14; 26/ s. 24-26; 27/ s. 26-27; 33/ s. 33-34; 49/s. 54-56; 96/ s. 95-96.

<sup>353</sup> **TM: KŞŞ**, 229/ s. 365; **KŞŞ**, 487/ s. 185; **KŞŞ**, 218/ s. 39; **KŞŞ**, 218/ s. 487; **KŞŞ**, 318/ s. 22. Ayrıca Bkz. **Meğâribe Sicili**: 1/ s. 1-2; 9/ s. 8-9; 10/ s. 9; 12/ s. 11-12; 14/ s. 13-14; 23/ s. 22; 27/ s. 26-27; 28/ s. 26-27; 28/ s. 28-29; 31/ s. 31-32; 50/ s. 56; 65/ s. 66; 66/ s. 67.

<sup>354</sup> **TM: KŞŞ**, 300/ s. 17. Ayrıca Bkz. **Meğâribe Sicili**: 15/ s. 14-15; 17/ s. 16.17; 22/ s. 20-21; 38/ s. 42-43.



düşünmemek gerekmektedir. Zira her ne kadar vakıfsal kolaylıklar iktisadi hayatlarını kolaylaştırmışsa yukarıda görüldüğü üzere çeşitli loncalarda bazı meslekleri icra etmeye çalıştılar. Bundan dolayı Kudüs'teki mevcut iktisadi hayata ayak uydurmaya çalışmış ve bu yönde ne yapmaları gerekmişse yerine getirip koşullara adapte olmaya gayret sarf etmişlerdir. Nitekim onların Kudüs loncalarının muhtelif kollarında bulunmaları da bunu göstermektedir<sup>355</sup>.

Aşağıda vakıf müessesinin hamam, surre ve benzer vakıflar üzerinden Kudüs Meğâribe cemaatinin gündelik iktisadında ne şekilde yer edindiği irdelenmeye çalışılacaktır. Cemaat fertlerinin kendi bireysel vakıfları başka bir bölümde inceleneceğinden bu başlığın kapsamı dışında tutulmuştur.

#### *Hamamcılık*

Kuds-i Şerif'in en büyük vakıflarından biri hiç şüphesiz Mescid-i Aksa ve Sahratullah vakıflardır. Bu vakfa ait çeşitli kuruluşları ve vazifelerinde istihdam edilecek insan gücüne ihtiyaç duyulmuştur. Bunun yanı sıra vakfa gelir sağlayan çeşitli işletmelerin gelirlerin devamı için kiraya verilmiştir. Meğâribe cemaatinden kişilerin bu vakıfta çeşitli şekillerde çeşitli vazifeler deruhte edebekbunu kazanmışlardır. Bunlardan biri; Mescidi Aksa vakfı Nazırı Şeyh Abdülkadir tarafından Zeyneddin el- Mağribî ve beraberindeki Selahuddin b. el-Ceer ve Muhammed b. el-Hatve adındaki iki kişiye günlük otuz bir kuruş olmak üzere üç aylığına Aksa vakfına bağlı Şifa hamamını kiralanması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu meblağın aralarında eşit olarak ödeneceği de kararlaştırılmıştır<sup>356</sup>. Hamamların sosyal kurumlar olduğunu hatırlayacak olursak, vakıf ile olan ilişkisini daha iyi anlaşılabilir. İnsanlar burada temizlenme gibi aslî ihtiyaçlarını gideriyorlardı ki bu, *su vakıfları* adı altında bir gâye çerçevesinde hizmet edecek vakıfların teşkilini bile sağlamıştır<sup>357</sup>.

<sup>355</sup> **Tâifetu'l-Meğâribe**, s. 159.

<sup>356</sup> **KŞS** 67, 279/3. 7 Şaban 996/2 Temmuz 1588.

<sup>357</sup> Bahaeddin Yediöldüz, "Vakıf", **İA**, XIII, 1997, İstanbul, s. 171; Semavi Eyice "Hamam", içinden "Tarih ve Mimari", **DİA**, XV, 1997, İstanbul, s. 414.

Bir hamamın camekân bölümü olmadan inşâ edileceğini düşünmemiz mümkün olmadığından haklı olarak Şifa hamamında da diğer adıyla soyunmalık denen bu kısmın varlığı farz edilebilir. Geniş bir bölüm olarak yapılan camekân, içerisinde gelenlerin dillenebileceği sedirleri ihtiva ederdi. Camekâna yerleştirilen kandil veya filgözü diye adlandırılan camlar, güneş ışığı sayesinde doğal bir aydınlanma sağlanmış olunurdu. Akabinde soğukluk da denilen ılıklik bölümü ve ondan sonra da sıcaklık bölümüne geçilir, yıkanma işlemi burada gerçekleştirilirdi. Bu bölümde kişinin tek başına yıkanabileceği halvethâne diye tabir olunan odacıklar olurdu. Yıkanmanın ardından göbek taşının üzerinde uzanılırdı. Eyice, bunları izah ederek Osmanlı hamam tipolojisinde esas unsûrun camekân yerine sıcaklık bölümünün olduğunu, bunların mimarisinde başlıca altı değişik uygulamanın mevcûdiyetini kaydeder<sup>358</sup>.

XVI. yüzyıl Kudüs'ünde dokuz adet hamam bulunmaktaydı. Bunlar; **i)** Babu'l-Hitta mahallesindeki, Hamamu'l-Esbat(Hamamu Seyyide Meryem), **ii)** Hıristiyan mahallesindeki Hammâmu'l-Batrik, **iii)** Haseki Hürrem Sultan'ın yaptırdığı Babu'l-Ğevanime yolunda bulunan ve Hammâu'l-Haseki Sultan diye anılan hamam, **iv)** Hz. Davud'ın türbesi yakınındaki Hammâu'd-Davud, **vi)** Derecu'l-Ayn mevkiinde bulunması nedeniyle Hammâu'd-Derecu'l-Ayn diye isimlendirilen hamam, **vii)** Bâbu'l-Âmud yakınındaki Hammâu's-Sa'dî, **viii)** Basir mahallesinde bulunan Hammâu'l-Alâuddin Basir, **ix)** ve Zeyneddin el- Mağribî'ye kiraya verilmiş olan Şifa hamamı<sup>359</sup>.

Kudüs'te Dercü'l-Ayn olarak bilinen yerde bulunan Şifa hamamını Emir Tengiz tarafından 730/1329 yılında vakıf olarak yaptırılmıştır. Gelirinin yarısını medrese ve ribata, diğer yarısını da Harem-i Şerif vakfına tahsis etmiştir. Burada yıkanıldığında hastalıklara derman bulunulduğuna dair bir inanç söz konusu olduğundan 'Şifa hamamı' diye adlandırılmıştır<sup>360</sup>. Şifa

<sup>358</sup> Semavi Eyice, a.g.m, s. 416-420. A Tipi: Sıcaklığı dört eyvanlı ve köşelerde halvet hücreleri olan tipi; B Tipi: Sıcaklığı yıldızvâri tip; C Tipi: Kare bir sıcaklık etrafında sıralanan halvet hücreli tip; D Tipi: sıcaklığı çok kubbeli tip; E Tipi: Sıcaklığı kubbeli dikdörtgen şeklinde olan çifte halvetli tip; F Tipi: Sıcaklık ve halvetin eş odalar halinde olduğu tip.

<sup>359</sup> **KFKSA.**, s. 457-462.

<sup>360</sup> **KFKSA.**, s. 460. Burada Kudüs hamamları hakkında verilen bilgilere göre Derecu'l-Ayn mevkiinde iki hamam bulunmaktaydı. Bunlar Hammâu'd-Derecu'l-Ayn ve Hammâmu'ş-Şifâ'dır.

hamamının otuz üç yılı evvel yani 963/1555 yılına ait geliri dört bin akçeye bulmuştur<sup>361</sup>. On sekiz yıl öncesi gibi daha yakın bir dönemde ise (972/1570) hamamın günlük varidatı 3-6 akçe arasında değişmiştir<sup>362</sup>.

Şifa hamamını Mescid-i Aksa nâzırından kiralayan Zeyneddin el-Mağribî'nin lonca kaidelerince işinde mahir olduğunu ve kendisinin bir hamam ustası(*muallim*) olduğunu anlamak mümkündür. Muhtemelen kendisine yardım eden yamakları da bulunmaktaydı. Kudüs hamamcılar loncasında üyelerin birer kefileri bulunmaktaydı. Bunun nedeni kadı tarafından mahkemeye çağrıldığında kefil olunan kişinin mahkemede hazır bulunmasını sağlamaktı. Belki de Mağribli hamam ustasının, Selahaddin ve Muhammed adlı iki ortağıyla bu şekilde bir kefalet ilişkisi de bulunuyordu. Bunun yanında loncanın sadece hamamcılar değil berberleri de kapsadığı düşünüldüğünde bu üç şahsın en az birinin berber olabileceği de düşünülebilir. Nitekim XVII. yüzyılda loncaya dair kayıtlarda 'hamamcılar ve berberler loncası' tanımlaması yer almıştır. Aynı zamanda Şifa hamamına dair zikredilen kayıta, kiracıların hiç biri için ne hamam ve ne de berber olduğuna dair bir ibare kullanılmamıştır. Bunun tespiti sadece bu kayıt için değil sicillerdeki diğer kayıtlar içinde geçerlidir. İki meslek grubu arasında hangilerinin hamamı ve hangilerinin berber olduklarını tespit etmek mümkün değilse de iki meslek arasında bir geçişlilik olduğunun belirtileri bulunmaktadır. Berber ve hamamcı sıfatları aynı kişi için farklı kayıtlarda kullanılabilir. Daha muğlak bir durum kadın çalışanlar hakkındadır. Hamama gelen kadın müşterilere hizmet edecek kadın çalışanların olması tahmin edilebiliyorsa bile konuyla ilgili çalışmalar bu konuda incelenen kaynakların sessiz kaldığını ifade etmiştir. XVIII. yüzyıla gelindiğinde bir başka Mağribli lonca mensubunun 1752 yılına ait tereke kaydından anlaşıldığı kadarıyla meslek sahiplerinin iyi bir maişete sahip olduğu

---

Oysa Cohen XVII. yüzyılda Kudüs'ünde dört büyük hamam bulunduğunu ve bunların farklı mahallelerde yer aldığını belirtmektedir. Zikrettiği bu dört hamam arasında *Hamâmu'l-Ayn* ve *Hammâmu's-Şifâ* bulunmaktadır. Eğer buradaki Ayn hamamından kastı Hammâu'd-Derecü'l-Ayn ise iki eserin verdiği malumat arasında bir tutarsızlık söz konusudur. Bkz. Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 59.

<sup>361</sup> TTD, 516, s.18.

<sup>362</sup> KFKSA., KŞS, 45, 352/2. 23 Muharrem 972/1564; KFKSA., KŞS, 54,32/2. 1 Ramazan 1570.

söylenbilir. Bıraktığı miras bir hayvan sürüsü, Meğâribe mahallesinde bir eve ve 638 kuruş değerindeki birçok eşyadan müteşekkildi<sup>363</sup>.

### *Surre Vakıfları ve Kur'an Okuyucular*

Mekke, Medine ve Kudüs İslam medeniyetinin mukaddes üç önemli şehri olması; Mekke'de Ka'be'nin, Medine'de Hz. Peygamberin ve Kudüs'te de Mescid-i Aksa'nın bulunması nedenleriyle Müslümanların her dönem ziyaret ettikleri şehirler olmuşlardır. Gerek bu mukaddes mekânları ziyaret edenlerin ve gerekse buralarda yaşanan bir kısım insanın bazı gereksinimlerini karşılamak gayesiyle bölgeye hâkim İslam devletleri her üç şehre vakıf idaresi aracılığıyla yardımda bulunmuştur. Osmanlı devleti yapılan bu yardımların her sene düzenli bir şekilde yerine getirmiştir. Uygulamanın herhangi bir aksamaya uğramaması için kime ne kadar ödeneceği önceden kararlaştırılmıştır. Yapılan her ödeme surre defterleri denilen defterlere zapt edilmiştir<sup>364</sup>.

İlk olarak Haremeyn halkına surre gönderen Abbâsîlerin üçüncü halifesi el-Mehdî (158-168/775-785)'dir. Sonrasında Abbâsî halifelerinden el-Muktedir (295-320/908-932), her yıl hacılara surre gönderilmesini bir gelenek hâlinde başlatmıştır. Fâtımîler, Eyyûbîler ve Memlûkler devrinde aynı uygulama devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nde ilk defa Surre gönderen hükümdârın Çelebî Mehmed (1413- 421) olduğu şeklinde bir algı bulunmakla birlikte, kendinde evvel babası Yıldırım Bâyezîd (1389-1402)'in de 791/1389 yılında Mekke ve Medîne halkı için 80 bin altın gönderdiği ortaya konulmuştur<sup>365</sup>. Yavuz Sultan Selim (1512-1520)'in 1517'de Mısır'ı alıp topraklarına ilhakından sonra Haremeyn'in idaresi de Osmanlı'ya intikal etmiş ve surre gönderilmeye devam edilmiştir<sup>366</sup>. Bundan böyle Osmanlı

<sup>363</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar**, s. 59-64.

<sup>364</sup> Mustafa Güler, "Defâtîru's-Surre: Masdarun Hâmmun li't-Tarîhi'l-İctimâi li'l-Muduni'l-Mukaddeseti'l-Mevcûde fi Tarîki'l-Hacci ve'l-Hicâz fi Ahdi'l-Usmanî ", **es-Sekâfetu ve Dirâsâtu's-Şarki'l-Evsat: A'mâlu'l-Mu'temeru'l-Arabî et-Turkî el-Evvel li'l-Ulûmi'l-İctimâiyye**, I, Ankara, yayın yılı yok, s. 525. (s. 525-)

<sup>365</sup> Muat Akgündüz, "Surre-i Hümâyûn Geleneği ve İslâm Toplumunu Kaynaştırmadaki Rolü", **D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XXII, İzmir 2005, s. 108. (s.107-114)

<sup>366</sup> Mustafa Güler, **Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları**, Çamlıca yay., İstanbul 2011, s. 199.

yönetimi altında olan Haremeyn'in ve Kudüs şehirlerindeki fakirlere dağıtılması için deniz yoluyla bile Surre o yollanmıştır<sup>367</sup>. Osmanlı sultanları bu şekilde *Hâdimü'l-Haremeyni's-Serîfeyn*/Haremeyn'in Hizmetçileri unvanını almıştır.

Surrenin iki farklı gelir kalemi bulunmaktaydı. Bunların birincisi önceden yapılan çalışmalar neticesinde surre alacak kişilere dönemin sultanı tarafından gönderilen hediyelerdi. Bunları şehir halkı, muhtaç ve fakirler, mukaddes mekânlarda Kur'ân okuyan kişilere verilmiştir. İkinci kalem ise vakıf tahsisatından müteşekkildi. Bunlar da vakfın şartlarına münasip bir şekilde toplanıp gönderilmiştir<sup>368</sup>.

Çalışmamız döneminde tutulan Kudüs Surre vakıflarından Mağriblilerin istifade ettikleri anlaşılmaktadır. Mesela öğle vaktinde Kubbetu's-Sahra'da İbrahim Paşa ruhu için cüz okuyan on kişi arasında Şeyh Abdülhamid b. Mağribî dört kuruş almıştır. Aynı belgede Hanım Hatun ruhuna Osmaniye medresesinde yirmi kişinin Kur'ân cüzü okuduğunu ve her birinin 3 akçe aldığı kaydedilmiştir. Bunlardan biri de Şeyh Zekeriya el-Mağribîdir<sup>369</sup>. Yine Osmaniye medresesinde Merhum Mahmud Çelebi Derviş ruhuna cüz okuyan ve karşılığında on kuruş alan on kişiden biri Şeyh Abdülhamid Mağribî'dir<sup>370</sup>. Veziriazam Sinan paşanın ruhuna cüz okuyacak otuz kişiden biri de Şeyh Keremüddin Mağribî'dir ve bu vazife mukabilinde yedi buçuk kuruş almıştır<sup>371</sup>. Surrenden istifade için her zaman bir vazife yerine getirmek gerekmemiştir. Mısırdan Kudüs'e Hızır adlı görevli eşliğinde gönderilen Surre kaydına göre Şeyh İbrahin b. Mağribî *sadakât-ı hassadan* on kuruş almış ve anlaşıldığına göre bunun karşılığında herhangi bir vazifeyi de yerine getirmemiştir<sup>372</sup>.

<sup>367</sup> Münir Atalar, "Haremeyn'e Deniz Yoluyla Surre Gönderilmesi", *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı:?, 1992, s. 121-127.

<sup>368</sup> Mustafa Güler, *Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları*, s. 200.

<sup>369</sup> *KŞS* 71, 179/2. 6 Muharrem 998/15 Kasım 1589. 3 akçe almıştır.

<sup>370</sup> *KŞS* 71, 182/1. 6 Muharrem 998/15 Kasım 1589.

<sup>371</sup> *KŞS* 71, 182/3. 6 Muharrem 998/15 Kasım 1589.

<sup>372</sup> *KŞS* 71, 180/1. 6 Muharrem 998/15 Kasım 1589.

Mağriblilerin Kudüs'e gönderilen sureden aldıkları yardım ve vazife örneklerini çoğaltmak mümkündür<sup>373</sup>. Surrenden hisse alma nasıl gerçekleşmekteydi? Bunun belirli bir prosedürü bulunmakta mıydı? Meğâribe cemaatinden bir kimsenin sureden pay almasının belirli şartları var mıydı; varsa bunlar nelerdi? Sicillerin bu konuda verdiği malumat bizlere tahminde bulunma imkânı sağlamaktadır. Aşağıda vereceğimiz belgenin bu anlamdaki önemi işleyişin nasıl gerçekleştiğini tasvir eder mahiyettedir.

Akdâ kudâti'l-müslimîn evlâ vulati'l-muvahhidîn ma'denu'l-fazli ve'l-yakîn vârisi'l-ulûmi'l-enbiyâi ve'l-mürselîn hucetullâhi ale'l-halki ecmaîn el-muhtassu bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-mubîn Kuds-i Şerîf kâdısı zîde fezâiluhû tevkî'-i refî'-i humâyûnum vâsıl olıcak ma'lûm ola ki dârende-i kaine(?) fermân-ı humâyûn Şeyh Burhanuddin ibn Ahmed ve Şeyh Muhammed Ebussuud südde-i saâdetime gelüp Kuds-i Şerîf mücâvirlerinden olup her sene on beş sikke altun surreye mutasarrıf olan Muhammed b.Hakim el-Kudsî fevt olup surresi mahlûldür deyu kendülere virilmek bâbında inâyet ricâ etmegin buyurdum ki mezbûr fevt olup surresi mahlûl ise mezbûrlara tevcîh idüp tasarruf ideler şöyle bilesiz âlemt-i şerîfe i'timâd kılasız tahrîren fî-evâili şehri Receb 998/Mayıs başları 1590 (tescil 21 Muharrem 999/19 Kasım 1590).

Anlaşıldığı kadarıyla surrenden istifade etmek için, diğer vazifelerde olduğu gibi, muhakkak merkezden bir izin alınıp ve atamaya dair 'olur' alınması gerekmektedir. Bu safha kimi zaman kadı tarafından merkeze gönderilen bir tavsiye yazısı ile gerçekleşebildiği gibi, kimi zaman da yukarıdaki örnekte olduğu gibi bizzat görevi talep eden şahıs(lar) tarafından bir girişim neticesinde de başlatılabilmekteydi. Şeyh Burhanuddin ibn Ahmed ve Şeyh Muhammed Ebussuud adlı bu şahıslar merkez ve taşra arasındaki yazışmaların uzun sürmesi nedeniyle bir an evvel sureden istifade etme gayesiyle İstanbul'a gitmişlerdi. Zira sicillerden tespit edebildiğim kadarıyla İstanbul'dan Kudüs'e gönderilen ferman ve diğer atama yazıları ortalama altı ay içerisinde ulaşmıştır. Nitekim belgenin gönderiliş ve tescil tarihi de bu

<sup>373</sup> Bkz. KŞS 71, 92/1. 8 Safer 999/ 6 Aralık 1590; KŞS 71, 92/2. 8 Safer 999/ 6 Aralık 1590;

süreyi teyit etmektedir<sup>374</sup>. Surreden alınacak *ihsân* için ya kişiye surre defterinde yeni bir kayıt açılır veyahut da kişi *mahlûl* yere kaydedilirdi. Bu kayıt bir kişi için olabileceği gibi birden fazla için de için de yapılabilmiştir. Mağriblilerin surre alabilmesi oluşması gereken şartlar Şeyh Burhanuddin ibn Ahmed ve Şeyh Muhammed Ebussuud ve diğer Kudüslülerden farklı olmamıştır. Surre alan Mağriblilerden kimisi Mevlana Şeyh İbrahim el-Mağribî gibi Mısırdan gelen mevâcib-i hâssadan istifade ederken<sup>375</sup>, kimi de Şeyh Abdulhamid el-Mağribî gibi Kur'ân okumak vb. vazifeler almaktaydı. Şeyh Abdulhamid el-Mağribî Meryem suresi okumuşken<sup>376</sup>, Osmanlı(Osmaniye) medresesinde eczahanlarından Şeyh Zekeriyya el-Mağribî ise Hanım Hatun için Osmanlı medresesinde cüz okumuştur<sup>377</sup>. Yine Osmanlı medresesinde Şeyh Abdülhamid el-Mağribî (muhtemelen Meryem suresini okuyan aynı kişi) de Mahmud Çelebi'ye cüz okuyanlar arasında zikredilmiştir<sup>378</sup>.

Gerek 998/1589 ve gerek 999/1590 yıllarına ait verdiğimiz surre kayıtlarında dikkat çeken husus, alınan surrelerde genellikle aynı Mağribli kişi isimlerin, farklı farklı vazifelerde yer almış olmasıdır. Buradan hareketle aynı kişinin farklı vazifelerine binaen birden çok surre ihsanı alabildiğini farz edebiliriz. Alınan meblağların günlük olduğunu düşündüğümüzde Şeyh Abdülhamid el-Mağribî'nin 999/1590 senesinde aylık yaklaşık üç yüz kuruş bir geliri olduğunu söylemek gerekmektedir.

#### *Diğer Vakıflar ve Ücretleri*

Mağriblilerin maddi anlamda istifade ettikleri başka vakıflar da olmuştur. Bunlardan biri Kudüs'ün en önemli vakıflarından biri olan Harem-i Şerif vakfıdır. Haremde müezzinlik yapan Hasan el-Mağribî buranın vakıf gelirlerinden on Şam altını almıştır<sup>379</sup>. Bazı durumlarda cemaatten kimi şahısların başka vakıflarda görevli olmuştur. Burada kastedilen görev Kur'ân

<sup>374</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla merkezden gönderilen belgeler için altı ay gibi ortalama süre bir geçerlidir.

<sup>375</sup> KŞS 71, 92/1. 8 Safer 999/6 Aralık 1590. 10 kuruş almıştır.

<sup>376</sup> KŞS 71, 92/2. 8 Safer 999/6 Aralık 1590. 4 kuruş almıştır.

<sup>377</sup> KŞS 71, 92/2. 8 Safer 999/6 Aralık 1590. 3 kuruş almıştır.

<sup>378</sup> KŞS 71, 92/2. 8 Safer 999/6 Aralık 1590. 5 kuruş almıştır.

<sup>379</sup> KŞS, 71 261/1. 8 Şaban 1001/10 Mayıs 1593.

okuma, müezzinlik yapma vb. bir görev değil idareciliktir. Şemuel peygamber vakfı mütevellisi Şeyh Muhammed el-Caunî ve Şeyh Musa el-Mağribî, kadı huzurunda Ebu Nasr el-muhzırın vakfın arazisine ekilip biçilmiş ekini ölçüp taksim etmesi hususunda izin istemişlerdir<sup>380</sup>. Buna bir diğer örnek Şeyh Ebu'l-Hüda el-Mağribî'dir. Bu şahıs adından önce gelen lakaplardan anlaşıldığı kadarıyla alim biriydi; Zemeniyye medresesinde de mütevellî idi. Şeyh Ebu'l-Hüda el-Mağribî. Medresenin nezaret görevi için sadaka-yı sultanîden günlük iki Osmanî almıştır<sup>381</sup>.

---

<sup>380</sup> KŞS, 72, 158/10. 22 Zilhicce 998/22 Ekim 1590.

<sup>381</sup> KŞS, 75, 280/3. 19 Şaban 1001/21 Mayıs 1593.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MEĞÂRİBE MAHALLESİNİN YÖNETİMİ ve CEMAATİNİN İÇTİMAİ YAPISI

#### 1. OSMANLIDA MAHALLE İKTİDARININ PAYLAŞIMI: ŞEYHU'L-MEĞÂRİBE ve MAHALLENİN YÖNETİMİ

Selçuklu dönemi mahalle yapılanmasında halkın temsilcisi olarak *iğdiş* denilen kişiler bulunmaktaydı. Osmanlı zamanında ise bu müessesenin yerini *mahalle kethüdasının* aldığı görülmektedir. Her ne kadar bazı kayıtlardan Tanzimat dönemine değin mahalle kethüdalığının varlığı tespit edilebilmekteyse de bu uygulamanın Anadolu'nun genelinde yaygınlık kazanmadığı da bir gerçektir. Kimi zaman mahalle kethüdası yerine mahalle ihtiyarı ifadesine de rastlanmaktaysa da Osmanı döneminde onun yerine geçen mahalle imamı olmuştur. Merkezi yönetime karşı mahalleliyi temsil etmesi dolayısıyla olsa gerek XVI. yüzyılın ikinci yarsından XIX. yüzyılın başlarına dek geçen zaman diliminde mahallelilerin mahalle imamıyla beraber birlikte bir hareket etme refleksinin bulunduğu müşahede edilmektedir. Bu birliktelik mahalleyi alakadar hususların değerlendirilip uygulanmasında etkili olmuştur. Burada şuna da işaret edilmesi gereken hususlardan bir diğeri, kimi zaman mahalle namına ileri gelenlerden birkaç kişinin de birlikte hareket ettikleri de bilinmektedir<sup>382</sup>.

Kudüs sancağında mahalle bazında yerel yönetiminden sorumlu kişiler Şeyhu'l-Hâre (شيخ الحارة/mahalle şeyhi) olarak adlandırılmıştır. Şeyhu'z-Zukâk (شيخ الزقاق) ise sadece büyük bir sokaktan değil de nispeten daha büyük mahallelerde her bir sokaktan sorumlu olandır. Muhtemelen bu

---

<sup>382</sup> Musa Çadırcı, **Tanzimat Sürecinde Türkiye: Anadolu Kentleri** s. 47-48. Devamında imam hakkında bilgi verilmiştir.

vazifeyi mahallelerin ortak caddelerinde ve şehrin diğer kamusal yollarında da yürütmekteydiler<sup>383</sup>.

Tecrübe ve yerel şöhretlerine binaen Kudüs'teki her mahallede kanaat önderi olarak belirlenmiş bir(iler)i bulunurdu. Bu konuda, Kudüs-i Şerif mahallelerinin şeyhlerinin adlarının yer aldığı kayıt bulunması<sup>384</sup> bu şahısların mahallelilerin kanaat önderliğini temsil ettiklerini düşündürmektedir. Ancak bu temsilin ilk olarak ne zaman gerçekleştiğini tespit etmek zordur. Ancak Memluk döneminde de var olduğuna dair ipuçları bizi, kurumun bu dönemde car olduğunu düşünmeye sevketmektedir. Zira bu dönemde Şeyhu'l-Meğâribe olarak görev yapanlar arasında Halife Mesud el-Mağribî'yi görmekteyiz. Mesud (ö. 833/1429) hakkında *ed-Dev'u'l-Lâmi'* yazarı biyografik bilgiler vermektedir. Tam adı Halife b. Mesud b. Musa el-Câbirî el-Mâlikî olan bu zat Kudüs'te yerleşmiş ve buradaki Mağriblilerin meşihat görevini deruhte etmiştir<sup>385</sup>. Ona, yorumları hakkında yaptığı yanlışlıklar hakkında eleştiriler getirilmiş olmalı ki “yanlışlar insanı salahtan çıkarmaz” cevabını vermişti. Halife Mesud el-Mağribî Kudüs'te vefat edip Marmela kabristanına defnedildikten sonra v oğluzifesini Muhammed el-Mâlikî devam ettirdi<sup>386</sup>. Acaba oğlu Şeyhu'l-Meğâribe vazifesini de yerine getirdi mi; yoksa sadece tasavvufî öğretilerinin bir davetçisi olmaya mı devam etti? Bunu bilemeyiz. Memluk dönemindeki bu örneğe rağmen uygulamanın köklerinin çok daha eskilerde olması kuvvetle muhtemeldir.

Meğâribe için bu uygulama iki şekilde işlemekteydi; Kudüs'ün diğer mahallelerinde olduğu bir şeyhi bulunmaktaydı. Bununla birlikte Meğâribeyi Kudüs'teki diğer İslamî yapılanmalardan ayıran husus, onların kapalı bir cemaatsel yapıya sahip olmalarıydı. Buna binaen Kudüs'teki Şeyhu'l-

<sup>383</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 43-52.

<sup>384</sup> Örnek bir kayıt için 936/ yılına ait ama resmi Kudüs kataloglarında bulunmayan bir sicil kaydı dikkat çekicidir. Burada Kudüs'ün bazı mahallelerine yapılan mahalle şeyhlerinin isimleri zikredilmiştir. Sicil-b, s. 205.

<sup>385</sup> Kendisine karşı insanların büyük bir alakası bulunmaktaydı. Faziletli ve ilim sahibi biriydi. Anlaşılan İbni Arabî'nin görüşlerine karşı ilgiliydi ve bu öğretinin yorumuyla ilgilenmekteydi. Bununla birlikte *ed-Dev'u'l-Lâmi'* te onun, İbni Arabî'nin kelamını hatalı bir şekilde tevil ettiği vurgulanmıştır.

<sup>386</sup> Muhammed Ömer Hamade, **A'lâmu Filistîn: Mine'l-Kerni'l-Evvel Hattâ el-Hâmis Aşer Hicrî Mine'l-Kerni's-Sâbi' Hattâ el-Işrîn Mîlâdî**, III, Dâru'l-Kuteybe, Tarihsiz.

Yahud'un sahip olduğu cemaat şeyhi vazifesine benzer bir vazifeyle bütünleşen bir mahalle şeyhliğinden söz etmek daha doğru bir tespit olacaktır. Şeyhu'l-Yehud, Yahudi cemaatinin başında bulunuyordu. Yerine getirmesi gereken esas görevi Osmanlı görevlileri ve vergi veren Yahudiler arasında aracılık etmekte. Riyasetindeki cemaatin yükümlülüğünde bulunan vergilerin taksimatını yapardı. Yahudi cemaatinden ödemeyecek durumda olanlara kefil olur ve ödemenin gerçekleşmemesi durumunda da meblağı kendi cebinden öderdi<sup>387</sup>. Yahudi şeyhinin bu vaziefyi sadece Yahudi cemaati için gerçekleştirdiği gibi, şeyhu'l-Meğâribe de sadece Meğâribe mahallesi için bu vaziefyi yerine getirmiştir. Deruhteti ettiği bu vaziefyi -diğer mahalle şeyhleri gibi- sadece mahalleli için yapmamış, cemaatinin Meğâribe'na dair etnik bir bir aidiyet durumu da smz konusu olmuştur.

Cemaatsel yapılanmalara dâhil olmuş bireylerin ortak sorunlarını ve güvenliklerini sağlamak için, Osmanlı erkiyle bağlarını kurarak refahlarını ilgilendiren meselelerde, belirli bireyleri bu ortak sorunlarla ilgilenmeleri için görevlendirmek Osmanlının pragmatik yönetim mantalitesine uygun görünmektedir. Günümüzün “kamu çalışanı” olarak adlandırabileceğimiz bu şahısların “kamusal” yetkileri cemaatin ortak faydasını, çıkarını gözetmekteydi. Mevkileri dolayısıyla sahip oldukları bu yetkin kaynağı kendilerinin cemaat tarafından seçilmişlikleri ve bu seçilmişliği Osmanlı merkezinin onamasından kaynaklanmaktaydı<sup>388</sup>.

## 1.1. MANSUR B. ABDURRAHMAN EL-MAĞRİBÎ: YEREL YÖNETİME GİDEN YOL

Şeyhu'l-Meğâribenin cemaatin ve dolayısıyla mahalle şeyhliğine giden süreçte cemaat içerisinde nasıl bir etkinliğe sahip olduğunun tespit edilmesi durumunda, mahalle/cemaat yöneticilerinin ne gibi vasıfları taşıdığı anlaşılabilir. Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî profili cemaat önderliği için

<sup>387</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 44.

<sup>388</sup> Raymond Gêsus, **a.g.e.**, s. 55-56.

cemaatin desteğinin sağlanmasının ne gibi şartlara bağlı olduğunu, en azından bu şartların bazılarını sunabilir.

Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî birçok davada vekil olarak karşımıza çıkmıştır. Burada bu vekalet sistemine özet olarak değinmek yerinde olacaktır. Şer'îye sicillerinde, alışveriş muamelelerine ilişkin belgelerde, söz konusu ilgili kişilerin hangi vasıfla o muamelede buldukları da belirtilmiştir. Buna göre alışveriş yapan kişinin bizzat kendisi muameleyi gerçekleştirmiştir (*asâleten*); kendisi değil de onun adına başka birisi gerçekleştirdiği de söz konusu olmuştur(vekâleten); yetim/kimsesiz kalan küçük çocuklar adına muamele (vesâyeten)yapılmış olması da mümkündür. Vekâlet yoluyla yapılan alışverişlerde vekillik yapacak kişinin vekil olduğuna dair başka kişilerin şahitlik yapmaları gerekmektedir<sup>389</sup>.

Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî'nin vekâletinin onaylanması için böyle bir işlemin yapıldığına rastlanılmamıştır. Bunun muhtemel nedeni bunun yapılmasına gerek bırakmayacak yazılı bir vekâlet işleminin yapılmış olmasıdır. Bu kanaati güçlendiren bir kayıta Mesud b. İsa el-Mağribî, Mansur b. Abdurrahan el-Mağribî'yi kendine vekil tayin etmiştir<sup>390</sup>. Bu vekâlet belirtilmeyen sebeplerden dolayı iptal edilmiştir<sup>391</sup>. Vekâletin sınırları ve neleri kapsadığı belgelerde belirtilmemişse de her türlü ticari muameleyi kapsadığı diğer kayıtlarla mukayese edildiğinde anlaşılmaktadır. Bura önemli görünen husus, vekâlet için neden kişisel şahadete gidilmemiş olmasıdır?

Bizce, bunun en önemli nedeni Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî'nin kişisel durumudur. Kendisiyle ilgili vekâleten bulunduğu kayıtlara bakıldığında Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî'nin vekilliği kişisel bir mesleğe dönüştürdüğü kuvvetle muhtemel görünmektedir. Bu mesleği sürekli icra etmesi nedeniyle de sürekli bir kişisel şahadet kaydının yapılması yerine, kayıttan evvel vekâlet belgesini ibraz etmesi yetmiş olmalıdır. Her ne kadar davalarda böyle bir belgenin ibraz edildiğine dair bir

<sup>389</sup> Ramazan Günay, “Şer'îye Sicillerinde Mülk Alışverişleri: Kullanılan Usul ve Dil”, **SDÜ fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Aralık 2012, s. 18-19.

<sup>390</sup> **KŞS** 69, 14/103. Hitâmu Zilhicce 996/Kasım 1588.

<sup>391</sup> **KŞS** 69, 14/105. Hitâmu Zilhicce 996/Kasım 1588.

ibare yer almamışsa da davanın vekâleten ifa edileceğinin belirtilmesi bu hususu destekler mahiyettedir.

Bu tür davaların birinde Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî, Ebu'n-Nasr es-Sükkerî'ye vekâletle Muhammed b. Tacuddin et-Temimî ile davalık olmuştur. Muhammed b. Tacuddin et-Temimî, Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî'nin müvekkilini dava etmiştir. Davacının iddiası, müvekkilin haksız bir şekilde zeytinyağını alıp parasını ödemediğidir. Meblağın ödendiği ifade edilse de bu durum ispatlayamaz<sup>392</sup>.

Bir davaya göre İbrahim b. Eyyub en-Nablusî'nin kızının kocası olan Seyyid Ahmed b. el-Hac Ahmed b. el-Hac Abdullah el-Mağribî'nin yanında bulunan ve muhtemelen ticari işleminden kalma parayı, es-Seyid Ahmed b. Mansur el-Mağribî kayınbabaya ulaştırmakla vekâleten görevlendirilmiştir<sup>393</sup>.

Başka bir davada Muhammed b. Muhyiddin ez-Zeyairi Mevlana Şeyh Ali b. Kadı Salt'a önceden borcu olduğunu ikrar etmiş ve buna Şeyh Mansur el-Mağribî de şahadet etmiştir<sup>394</sup>. Yine Şeyh Yahya b. Kadı es-Salt adına Şeyh Mansur el-Mağribî, Muharrem b. el-Hac Ahmed es-Sükkerî'yi dükkân kirası olan 7 sultaniyi vermediği gerekçesiyle dava etmiştir. Muharrem bu konuda ilzam edilmiştir<sup>395</sup>. Şeyh Mansur el-Mağribî'nin şikâyeti üzere ilzam edilen bir diğer kişi de Salih b. Seade'dir. Bu şahıs, rub' kırat üzüm bahçesini, senelik elli para Mısriyye ve sabun taşıma parası borçlu olmasına rağmen ödeme yapmamıştır. Bu davada da Mansur el-Mağribî yine Şeyh Yahya b. Kadı es-Salt adına vekâleten davada bulunmuş ve onun hakkını aramıştır<sup>396</sup>. Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî'nin vekil olarak görev aldığı diğer bir davada Şeyhu'l-İslam Yahya b. Kadı es-Salt'a bir sabun alacağı için vekâlet etmiş görünmektedir<sup>397</sup>.

<sup>392</sup> KŞS 72, 137/6. 12 Şaban 998.

<sup>393</sup> KŞS 72, 345/3. 28 Rebiülevvel 999.

<sup>394</sup> KŞS 72, 321/2. 7 Şaban 999/31 Mayıs 1591.

<sup>395</sup> KŞS 72, 327/5. 7 Şaban 999/2 Haziran Şaban 1591.

<sup>396</sup> KŞS 72, 339/3. 9 Rebiülevvel 999/5 Ocak 1591.

<sup>397</sup> KŞS 75, 501/10. 7 Rebiülevvel 1002/3 Ocak 1591. Şeyhu'l-İslam Yahya b. Kadı es-Salt kimdir? 1007/1598 yılında içerisinde yaklaşık 150 kaynağın bulunduğu bir kütüphane vakfeden Kudüs ulemasından biridir. Kurduğu bu çocuklarına, onlardan sonra Şafîî mezhebine tabi öğrencilere tahsis etmiştir. Bkz. **KFKSA**, s. 369.

Mansur el-Mağribî'nin son davalarda *eş-Şeyh* veya *el-Hâc* unvanıyla anılmaya başlanmasını bir yana bırakacak olursak, bu davalarda Kadı Salt adına onun ticari muamelelerini yürüttüğünü anlamak zor değildir. Bu işlerden ne gibi bir maddi kazancının olduğunu tespit edemiyoruz. Bunların yanı sıra ileride belki de Şeyhu'l-Meğâribe gibi bir vazifeye adaylık gibi bir niyeti bulunmaktaydı. Böyle bir görev için de hiç şüphesiz bu tür hukuki süreçlerin anladığını, hesap kitap işlemlerini de becerebildiğini ona referans olacak kadı'nın ikna olması gerekmektedir. Bu ikna olma sürecindeki yol hiç şüphesiz öncesinde mahkeme heyeti tarafından tanınmaya muhtaç idi. Her ne kadar kadıların müddet-i örfiye denilen iki yılı doldurduktan sonra başka bir kazaya tayin edildikleri doğrusu da bu Mansur el-Mağribî'nin bu bağlamdaki çalışmalarını etkileyecek değildi. Zira, kadı merkezi yönetim tarafından değiştirilecek olsa dahi, mahkemenin yerel kişilerden oluşan ekibi onu yeni kadıya tanıtabilecekti. Bundan da önemlisi Mansur el-Mağribî'nin kendi cemaati içerisinde hesap işlerinden anlıyor şeklinde tanınması da onun kadı'nın gözeteceği Meğâribe cemaatinin kamusal desteğini edinmesi sağlayacaktı.

Bu yorumlar çerçevesinde Meğâribe cemaatinden birinin bizlere sunduğu ticari kimliğin sadece parasal ilişkilerle sınırlı kalmayacağını söylemek mümkündür. Her ne kadar gündelik hayatın maişet derdi olmaksızın sürdürülemeyeceği söylenecek olursa da, Mansur el-Mağribî örneğinde görüldüğü gibi iktisadi ilişkilerin sadece bu veçheleriyle okunmaması gerektiğinin altını çizmek gerekmektedir. Bunun en bariz delillerinden biri olarak kendisine sonraki davalara şeyh şeklinde yapılan taltifte okunabilir.

## 1.2. ŞEYHİN ATANMA SÜRECİ VE VAZİFELERİ

Meğâribe cemaatini (ve de cemaat bireylerini) ortak sorunlarının yüklendiği düzlem oluştuğunda “ortak mesele” addedilen mevzuların sınırları değişebilir. Bu sınırların ilk etapta akla getirdiği “ortak meseleler” sadece Meğâribe vakfının, camii ve zaviyesinin vb. ortak faydayı ilgilendiren konularını kapsamaları gerektiği düşünülebilir. Ancak sicillerden anlaşıldığı

kadarıyla cemaat tarafından aday gösterilenlerin güvenilirliği, yeterliği ve ahlakî durumunun da bu sınırlamaların değişebildiğini düşündürmektedir. Zira bu vazifeye gelip Şeyhu'l-Meğâribe olacak kişinin askeri veya polis gücü yoktu. Bu nedenle aday kişinin etkin bir biçimde sözünü geçirebileceği otoriteye sahip olup olmadığını bu tür vasıfları gözeterek hesaplamak gerekmektedir. Anlaşılan Şeyhu'l-Meğâribe vazifesi, adaylarının ne gibi vasıflara sahip oldukları “dışsal meseleler” yanında “içsel” bir ortak mesele haline gelmekteydi. Ayrıca cemaat içersinde bu vazifeyi ifa edecek yeterli sayıda uygun adayın bulunması “ortak mesele”nin“ortak fayda”ya dönüşebilmesi için önemliydi<sup>398</sup>.

Bu ortak faydanın sağlanması Kudüs'te her mahallenin bir şeyhinin bulunmasını zorunlu kılmıştır. Ancak kamusal menfaatlerin şeyhsiz sürdürülebilirliğinin mümkün olabileceği varsayımında, ne gibi uygulamaların gerçekleştiğini tespit etmek de gerekmektedir. Herhangi bir nedenden ötürü bir mahallenin şeyhsiz kalması durumunda bu kamusal bir sorun olarak telakki edilmiş ve mahkemeye mi intikal etmiştir? Şeref mahallesine dair kayıt bizleri bu konuda bilgilendirmektedir<sup>399</sup>.

Kayıttan, subaşının mahallenin şeyhsiz oluşundan rahatsız olduğu ve bunu ortadan kaldırmak istediği anlaşılmaktadır. İleride değinileceği gibi örfi vergileri toplamak gibi bazı vazifelerini yerine getirebilmek için mahalle şeylerinin yardımını sağlamayı istemiş olmalıydı. Ancak mahalle yirmi yıldır kamusal ortak faydayı sağlayabildiğinden şeyhsiz bir idare ile yönetsel ve kamusal ilişkileri sağlıklı kurabildiğinden kadı mahallede kamusal huzursuzluğa sebep olan subaşını yaptığı işten ötürü uyarmış ve onu buna devam etmekten men etmiştir. Söz konusu edilen şeyhsiz bir mahalle yönetiminin Meğâribe mahallesi için söz konusu olabilmesi ne kadar mümkündür?

Meğâribe mahallesinin tüzel kişiliği düşünüldüğünde bunun pek de mümkün olmadığını ileri sürmek mümkün görünmektedir. Zira bu tüzel kişilik belli başlı kurumları içeren bir vakıf sistemine bağlı işlemekteydi.

<sup>398</sup> Raymond Gesus, **a.g.e.**, s. 63.

<sup>399</sup> **KŞS**, 67;2, s. 248. : 14 Receb 996/9 Haziran 1588. Bkz. Kaydın terümesi için bkz., Ek-2.

Vakfın işlerliğinin devam edebilmesi için sürekli bir denetim altında bulunması gerekmektedir. Bunu mahalle ahalisin her bir ferdi yerine Meğâribe şeyhi olarak atanan kişi yerine getirmekteydi. Bu nedenle olsa gerek ki Osmanlı yönetimindeki Kudüs'te mahallenin şaysız kalması halinde hemen bir atama gerçekleştirilmiştir<sup>400</sup>. Meğaribe şeyhinin her hangi bir nedene binaen vazifeden feragat ettiğinde mahalleden bir başka uygun kişi şeyh olarak atanmıştır. Bu feragat kendi isteğiyle gerçekleşebileceği gibi<sup>401</sup> bir fermanla yeni birinin atanması şeklinde de olabilmiştir<sup>402</sup>.

Yeni şeyh İstanbul'dan gelen berat ile vazifesine atanırdı. Gönderilen beratta şeyhlik vazifesine atanan kişinin bizzat padişah tarafından atandığı ifade edilmiştir. Zikredilen isim İstanbul'a kadı tarafından verilmiştir. Peki, kadı efendi bu ismi İstanbul'a bildirirken neleri göz önünde bulundurmuştur? Kanaatimizce yeni şeyhin atanabilmesi için kâdının merkeze gönderdiği isim mahalle ahalisi tarafından kabul edilen biridir. Bunun pragmatik gerekçeleri bulunmaktaydı. Öncelikle şeyhin vazifesi sağlıklı bir şekilde yerine getirmesi temsil ettiği insanların onu -şekilsel de olsa- onaylamasına gereksinim duymaktaydı. Sicillerde mahallenin tümünün isimlerini zikretmekten ziyade birkaç isim zikredilerek bu durum belirtilmiştir. Mahalle adına şeyhi onayan bu şahıslar mahallenin önde gelen kişilerinden olduğu gibi, Meğâribe kamusalığının çeşitli veçhelerini temsil edenler de oluşabilmekteydi. Kimi zaman bunlar arasında Meğâribe zaviyesinde yaşayan mahalle fukarası da bu temsiliyeti yerine getirmiştir. Atama işlemini onayan Mağribliler arasında Nakîbu'l-Fukarâ Muhammed b. Ahmed'in bulunuşu bu bağlamda değerlendirilebilir. Uygulamanın mahalle desteğini aldığı merkeze kadı tarafından iletilmekteydi. Bu istek, şeyhin atanması için gereken mahalle kamusalığının sağlandığı anlamını taşımıştır. Bundan sonraki süreç gelecek berat akabinde yeni şeyhin görevine başlaması olmuştur<sup>403</sup>.

Şeyhu'l-Meğâribe'nin atanması için, cemaatten gelen talepler doğrultusunda İstanbul'dan gelen fermanların onanma sürecine bizlere

---

<sup>400</sup> KŞS, 68; 200/2.

<sup>401</sup> KŞS, 66; 116/3. 5 Safer 994/26 Ocak 1586.

<sup>402</sup> KŞS, 72; 200/2.

<sup>403</sup> KŞS, 68; 162/3. 16 Cemâdilula 996/13 Nisan 1588.



anıştırdığı; Meğâribe cemaatinin Kudüs içerisinde kamusal bir var oluşa sahip olduğudur. Şeyhu'l-Meğâribe, cemaati padişaha karşı temsil etmenin yanında padişahın otoritesini de cemaat içerisinde somut bir biçimde temsil etmekteydi. Habermas'ın ifadesiyle:

Bu temsili kamu kendini toplumsal bir alan, bir kamu alanı olarak ortaya koymaz; daha çok, deyim yerindeyse, bir statü belirtisidir. Hangi derecede olursa olsun toprak beyinin statüsü kendi başına “kamusal” ve “özel” ölçütleri karşısında tarafsızdır; ancak sahibi, bu statüsünü kamusal olarak sunar: kendisini hep “daha yüksek” bir erkin cisimleşmesi olarak gösterir, sergiler<sup>404</sup>.

Tabii şeyhu'l-Mağriblilerin topraktan gelen bir statüsü bulunmamaktaydı. Kudüs'te toprağa dayalı bir aristokrasi yerine kan ve cübbe aristokrasisi bulunmaktaydı ve meşru statü de buna bağlı idi. Habermas'ın ifadesinde kamusal ve özel ayırımının şeyhu'l-meğâribe'nin kamusal görev sınırlaması için önemli bir tespit olduğu kanaatindeyiz. Gerçekten de Şeyhu'l-Meğâribe, cemaatin/mahallelinin özel diye nitelendirebileceğimiz meselelerine karışmadığını sicillerden müşahade ediyoruz. Evlenme, boşanma, mülk alım satımlarında ve borçlanma benzeri davalarda şeyhu'l-Mağriblilerin bulunmayışı cemaatin/mahallenin gündelik hayatında neyin kamusal ve neyin özele ait olabileceği hakkında bizlere fikir veriyor. Biz bu eylemleri “özel alan”a dair değerlendirmeler içerisinde mütalaa etmeyi ve buna binaen Şeyhu'l-Meğâribe'nin bu süreçler içerisinde yer al(a)madığını, savunuyoruz.

Bunların haricinde kalan ve yukarıda bir kısmına değinilen geri kalan görevler ise mahalle ve cemaati birebir ilgilendiren meselelerdi ve bu hususlarda şeyhu'l-meğâribe'nin müdahil olmaması söz konusu olamazdı. Bu şekilde cemaat içerisinde seçilmişliği ve padişahıtan aldığı otoriteyle kendisi de bir otoriteye dönüşen Şeyh; sahip olduğu bu otoriteyi sergileyerek, onu kendi yetkin kişiliğinde somutlaştırmaktaydı; ve bu şekilde de *kamusal bir*

---

<sup>404</sup> Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İletişim Yay., İstanbul 2002, s. 65.

*şahısa* dönüşmekteydi. Yani şeyhu'l-meğâribe, evinde oturarak Meğâribe cemaatinin kamusalılığına katkıda bulanamazdı<sup>405</sup>.

Davaların kimisinden anlaşıldığı kadarıyla Şeyhu'l-Meğâribe, davalı konumdaki bazı Mağribililere yardımda bulunmaktaydı<sup>406</sup>. Dava vekilliğini bir yana bırakacak olursak benzeri davalarda şeyhu'l-Mağriblilerin sadece Mağriblileri ilgilendiren konularda vekâlet ettiği dikkat çekicidir. Cemaat haricinde vuku bulan benzeri davalarda dava vekilliğine rastlanmamış olması, kamusal temsiliyetinin ne derece bariz olduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir.

Cemaat mensuplarının bu işleri yanı sıra şeyhin asli biri de hiç şüphe yok ki mahalleyi korumaktı. O bu korumayı yukarıda değindiğimiz gibi kolluk kuvvetleriyle gerçekleştiriyordu ama bu kuvvetleri harekete geçiren mekanizmayla sürekli bir temas içerisindeydi. Mahalle sınırları içerisinde herhangi bir sınır ihlali baş gösterdiğinde -bir ev dükkân vb. mülk veya arazi ihlalleri- meseleyi hemen kadıyaintikal ettirirdi. Mahalleye, dolayısıyla da mahalle vakfına ait herhangi bir ev böyle bir süreçte zarar gördüyse, bu zararın telafisi için kadıya durumu hukuki çerçevede izah ederdi. Söz konusu durumda haklılığı anlaşıldığında ev mahalle vakfına iade edilirdi. Eğer bu mülk zarar görmüşse yapımı ve onarımı için kadıdan gerekli izinleri alırdı. Kadı'nın izni olmaksızın vakıf mülkünde herhangi bir işlemi kendi başına gerçekleştiremezdi<sup>407</sup>. Bu tür yetkilerin sınırlarını kadı çizirdi ve yapması gerekenleri kendisine hatırlatırdı. Kadıya her yıl diğer vakıfların yaptığı gibi yıllık muhasebe sunardı. Bu muhasebe raporunun içerisinde kiralık

---

<sup>405</sup> Jürgen Habermas, **Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü**, s. 72-73.

<sup>406</sup> 4 Ramazan 966/10 Haziran 1559 tarihli bir davada Fatma bnt. Muhammed el-Mağribiye ve vekili Muhammed ed-Dide el-Mağrib davalı; Harun en-Nuhâs ve vekili Muhammed b. Yahya Şeyhu'l-Meğâribe davalı konumundadır. Fatma ve Harun arasında esbab sorun olmuştur. Fatma Harun'da bulunan esbabını istemiş ancak Harun, yanında olmadığını beyan etmiştir. Dava da bu beyanı kaydetmiştir. Bkz. **KŞS**, 37: 357/2.

<sup>407</sup> 5 Şevval 966/11 Temmuz 1559 tarihli davada, Yahudi Mahallesinde bulunan ve Meğaribe vakfına ait ev yıkılmıştır. Şeyhu'l-Meğâribe Muhammed tarafından evin yeniden yapımı, iç ve dış terrmimi ve tekhili için kadıdan izin istenir ve alınır. Bkz. **KŞS**, 37, s. 412, hn:6.

dükânlara ait bedelleri<sup>408</sup>, mahallenin değirmeninden elde edilen kira ve tamir masrafları yer alırdı<sup>409</sup>.

Şeyhin bir diğer görevi cemaat vakfına ait arazinin korunmasıydı. Bu arazilere herhangi bir tecavüz vuku bulduğunda veya anlaşma hilafı bir durumla karşılaşıldığında gerekli önlemleri alması beklenirdi; Bunun için karşı tarafı dava etmekten kaçınmaz, arazilere ekilen her şeyin hesabını tutar ve vakfın haklarını talep ederdi<sup>410</sup>.

### *Önemli Bir Vazife: Tereke Taksimi*

Şeyhin görevleri arasında en dikkat çekici olan müteveffa Mağriblilerin terekesini düzenleme ve taksim işlemleriyle ilgilenmesidir.

Osmanlıda tereke taksimatını çoğunlukla varisler kendi aralarında anlaşarak veya bilirkisi nezaretinde çözmüş, miras intikalleri de kadıya bildirilmiştir. Varislerin anlaşamaması durumunda ise kadıya başvurulmuştur. Bu durumda, kadı ya kendisi tekeyi paylaşmış veyahut da kassam adındaki mahkeme görvlilerini vazifelendirmiştir. Sicillere yansıdığı kadarıyla Meğâribe terekelerinin şeyhin gözetiminde taksim edildiği anlaşılmaktadır. Bu da şeyhin daha çok bilirkışı vazifesiyle bunu yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Taksimattan memnun olmayanların kadıya başvurmaları nedeniyle de şeyh, kendini yeni bir dava ile kadı'nın karşısında bulabilmekteydi. Aşağıdaki satırlar tereke taksimatında şeyhin karşılaştığı sorunlara örnek teşkil etmesi babından kayda değer görüldü:

Ahmed b. Mansur el-Mağribi, Şeyhu'l-Meğâribe Ali'nin tereke varislerinin payından kendi zimmetine geçirdiğini ve fakirlere

<sup>408</sup> 9 Şevval 966/15 Temmuz 1559 tarihinde Şeyhu'l-Meğâribe Yahya, Meğâribe mahallesinde bulunan bir dükkanı 1 sikke 13 para karşılığında kiraya vermiştir.

<sup>409</sup> 26 Safer 994/16 Şubat 1586 tarihinde Şeyhu'l-Meğâribe Yahya b. Abdullah, Meğâribe mahallesi vakıflarına ait değirmeni 35sikkeye Mansur b. Ali es-Sa'bi'ye kiralar. Her gün beş kıta da değirmenin tahta tamirine harcanacaktır. Bkz. **KŞS** 66, 128/7.

<sup>410</sup> 5 Ramazan 994/20 Ağustos 1586 tarihli bir dava buna iyi bir örnektir. Şeyhu'l-Meğâribe Yahya b. Abdullah, Hasan b. Hattab'ı vakıflarına ait arazide 25 mud şair ektiği için dava etti. Bkz. **KŞS** 66: 250/3.

vermediğini, şu an yanında 3 sikke olduğunu iddia etti. Şeyh de kendisinden sorulması üzerine kanunî resim (şer'en) bu parayı aldığını ve tereke varislerinin payından bir şey almadığını söyledi. Kadı ikisine yemin verdirdi ve olay tarihiyle kaydedildi<sup>411</sup>.

Görüldüğü gibi şeyh, terekeden zimmete para aktarma gibi yüz kızartıcı bir itham ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak ilginç olan gerek davacı Ahmed'in ve gerekse Şeyh Ali'nin yemin verdirilmek suretiyle davayı kapatmış olmalarıdır. Zira davacı iddiasını ispat için varislerin tanıklığına başvurabilme imkânını kullanmamıştır. Aynı imkândan şeyhin de istifade etmemiş olması gerçekten de altı çizilmesi gereken bir husustur. Eğer zimmete para aktarma varsa vereseler neden sessiz kaldı? Bu soruya çeşitli cevaplar verilebilir. Ancak cemaat ilişkileri kapsamında alamayacağımız yanıtlar temelsiz kalacaktır. O halde Şeyh Ali gerçekten de zimmetine para aktarmış olmalıydı. Cemaatin önderi olması hasebiyle herhangi bir meselede veresenin ona işleri düşebilirdi. Buna binaen de üç sikkelik bir dava için şeyhi karşılarına almak istemediler. Şey de onların bu yaklaşımını bildiğinden onları zimmetine para geçirmedigine dair şahit göstermedi. Üstelik tereke taksimatı yeni gerçekleşmişti. Ahmed'in *şu an yanında 3 sikke olduğu* iddiası bunu yansıtıyor.

Şeyh Ali yanında üç sikke bulunduğunu kabul etmekle birlikte bunu kanunî resim olarak aldığını ifade etmiştir. Bu bizlere ilk kertede Meğâribe şeyhlerinin tereke taksimatında tıpkı kadılar gibi belli bir oranı hukukî olarak zimmetlerine geçirebileceklerini anırtmakta. Belki de Ahmed'in ifadesinde yer bulunduğu gibi, Meğâribe şeyhleri bu hukukî hakkı kendilerine değil de Meğâribe fakirlerine vermekle mükellefti; ve Şeyh Ali bunu yerine getirmemişti. Benzer bir davada şeyhin terekeden kendi hakkını aldığını iddia eden Şeyh Ahmed b. Muhammed ed-Derâsî, şeyhu'l-meğâribe Şeyh Ahmed b. İbrahim'i benzer bir şekilde itham etti. Bu iddia karşısında şeyh, sadece

---

<sup>411</sup> KŞŞ 66:113/2. Gurreyi Safer 994/ Ocak 1586.

terekeyi tespit ettiğini söylemesine rağmen davacı buna inanmadı ve delil istedi. Bunun üzerine şeyh, iki şahit gösterdi ve böylece dava kapandı<sup>412</sup>.

Tabii her dava ilk davada olduğu gibi müphem veya yukarıda zikredildiği gibi şeyhin lehine sonuçlanmamaktaydı. Şeyhu'l-meğâribe Ahmed b. Mansur el-Mağribî ve Habibe bnt. Abdurrahman el-Mısırî arasında geçen bir başka dava bizlere şeyhin her zaman istediği sonucu alamadığı ispatlıyor.

Kuds-i şerîf meclis-i şerîf-i mutahhrasında-ecellallâh-Kudvetu'l-Kudat ve zübdetü'l-ulemâi'l-elbâb hâkim-i şer'î el-Hanefî yukarıya hattını yazan Mevlana Kadı İbrahim -izzeti devamlı olsun- Kudüs'te Şeyhu'l-Meğâribe Seyyid Ahmed b. Mansur, Habibe kadın bnt. Abdurrahman el-Mısriyye'den davacı oldu ve dedi ki;(Habibe'nin) sabık Şeyhu'l-Meğâribe Muhammed b. Yahya adındaki oğlu Allahın rahmetine kavuşup öldü. Onun terekesi babası ve kız kardeşi yoluyla bana ulaşmaktadır, vakıf ciheti yoluyla bunu istemekteyim. Bayandan konu hakkında sorulduğunda, kocası ve kızının bazı esbabı tereke (olarak bıraktığı), ikisinin tekfin ve teçhizi için (bunları) sattığı cevabı alındı. Mevlana hâkim-i muşarun ileyh (davacıya) babasından kalanın farz gereği kadına ait olduğunu bildirdi ve bu konuda ona muarız olmasını men etti<sup>413</sup>.

Anlaşıldığı kadarıyla Şeyhu'l-meğâribe Seyyid Ahmed b. Mansur kendi hakkını savunmak adına annesi Habibe kadına dava açmıştır. Bu davanın önemi şeyhin kamusal görevi haricinde açtığı bu davayı kaybetmesi değil kaybetmemek için serdettiği argümanlardır. Şeyh Seyyid Ahmed yürüttüğü vazifenin kimliğini bir Kudüslü Mağrib ferdi olmanın önüne geçirmektedir. Meğaribe şeyhliğini önceleme, tamamıyla davayı kazanmak amacıyla geliştirilmiş bir stratejiydi.

<sup>412</sup> Evailu Cemasiyessani 966/12 Mart 1559 tarihli bu belgede dikkat çekici husus şeyhin getirdiği şahitlerin İstanbullu olmasıdır. Mağribli olmadıkları anlaşılan bu iki İstanbullunun terekenin taksimatına şahitlik etmiş olmaları akla yatkın gelmektedir. Aksi takdirde dava ile ilgisi olmayacak bu şahitlerin tanıklığına davacının itiraz etmesi gerekirdi. Bkz. KŞS 67: 193/3.

<sup>413</sup> KŞS 67: 354/1. 10 Şevval 996/16 Temmuz 1559.

Tüm görevleri yerine getirmeye çalışan şeyhin görev süresi belirlenmemiştir. Cemaatten herhangi bir hoşnutsuzluğu kadıya ve merkeze yansımamışsa şeyhin görevini sürdürebilirdi. Ama Kudüs Mağriblilerinin şeyhi, istediği zaman kendi isteğiyle de vazifesinden ayrılacağını bildirebiliyordu. Onun ayrılmasından hemen sonrasında yeni şeyh göreve atanıyordu<sup>414</sup>.

### *Şeyhin Diğer Vazifeleri*

Şeyhu'l-Meğâribe önceki bölümlerde açıklanmaya çalışıldığı üzere *dellâlîn* ve *sâîler* loncalarının şeyhliğini, Aynu Kârim köyü vakfının nezaretini de yürütmüştür. Aslında bu vazifeler mahalle şeyhliğine bağlı değildi. Tüm bu görev kalemlerinin onun uhdesinde bulunmasının tek nedeni mahalle kurumsallığının vakıf sistemiyle yürüyor olmasından kaynaklanmıştır. Mahalle Osmanlı hâkimiyetine dek geçen süre zarfında cemaatin iş kalemlerine dair bilgileri Harem-i Şerif vesikaları vermektedir. Bu malumat ışığında onların kendi ihtiyaçlarının giderecek uğraşlar yanında mahalleleri ve vakıflarıyla ilgili mütenevvi vazifeleri deruhte ettikleri görülmektedir. Bu basit işler yanında önemli vazifeleri de ifa ettikleri unutulmamalıdır. Nitekim Meğâribe ulemasının Kudüs'ün ilmî hayatında faal olmuş ve önemli mansıplara getirilmiştir. Bunlar arasında beytü'l-mâl vekâleti, büyük medreselerdeki önemli vazifeler, Kubbetu's-Sahrâ ve Mescidu'l-Aksâ'nın imamet görevleri sayılabilir<sup>415</sup>. Şeyhu'l-Meğâribe yaptığı, yerine getirdiği vazifeler karşılığında kendine bir ücret tahsis edilmiştir<sup>416</sup>.

Şeyhu'l-Meğâribe ile ilgili vazifeler yukarıda izah edilmeye çalışıldı. Mahallede ne gibi vazifeleri yerine getirdiği, mahalle vakfını nasıl idare ettiği vb. uhdesinde bulunan görevler açıklanmak istendi. Ancak mahalle de bulunan bazı kurumların onunla ilgisine değinilmedi. Mesela Efdaliye medresesinde neden Şeyhu'l-Meğâribeyi görememekteyiz? Fahriye medresesi ve hangâhının nezareti de onun uhdesinde miydi?

<sup>414</sup> 5 Safer 994/26 Ocak 1586 tarihli belgeye göre şeyhu'l-meğâribe vazifesini yerine getirmekte olan Ali b. Ahmed, kendi isteğiyle vazifesinden ayrılır, yerine günde iki Osmaniye Yahya b. Abdullah el-Mağribî atanır. B0 kz. KŞŞ 66: 116/3.

<sup>415</sup> *Tâifetu'l-Meğâribe*, s. 161.

<sup>416</sup> KŞŞ, 68; 162/3. 16 Cemâdilula 996/13 Nisan 1588.

Bu gibi soruların cevabı Şeyhu'l-Mağriblilerin ne gibi vazifeleri yerine getirdiği sorusundan ziyade; Şeyhu'l-Mağriblilerin mahallede yerine getirmedeği, getirmekle de mükellef olmadığı vazifeler nelerdi, sorusunun cevabı verilerek elde edilebilir. Bu cevaba ilişkin bazı ipuçlarını Efdaliyye medresesine dair bir kayıta rastlamaktayız. Kayıt medreseye nâzır atanmasına dairdir. Ali b. Ahmed el-Akkî kendi isteğiyle Efdaliyye medresesi vakfi nazırlığından ayrılmıştır. Bunun üzerine Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî yevmî iki Osmanî karşılığında nazırlığa atanmıştır<sup>417</sup>. Akka şehrinden olması Ali b. Ahmed'in Efdaliyye medresinde nazırlık yapmasına engel teşkil etmemesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Meğâribe cemaatinden olmayan bu şahsın ayrılma sebebi yansıtılmamış olsa da yeni nâzırın cemaatten oluşu mahallenin dokusuna uyum sağlamak için böyle bir görev değişiminin yapılmış olabileceğini çağrıştırmaktadır. Ancak burada üzerinden durmak istenilen mevzu bu değildir. Burada fark edilmesi gereken medrese nazırlığının şeyhu'l-Meğâribe ile bir bağının bulunmamasıdır. Nitekim Efdaliyye medresesini anlatan başlıkta da değinilen medresenin idari işleri nazırlığının şeyhu'l-Meğâribe tarafından değil, bir başka nazır tarafından yerine getirilmiştir.

### 1.2.1. GÜNDELİK HAYATIN YÖNETİCİLER VE İKTİDARIN PAYLAŞIMI

Osmanlı erki, yönetimi altındaki farklı tabakaların kanunlara uyması ve eksiksiz tatbiki için yörecilik ve bölgeciliği savunmaktaydı. Nitekim sonraları değişecek olan bu zihniyet XVI. yüzyılın kanunnamelerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Bu kanunların kusursuz tatbiki için Osmanlı-İslam yargı dizgesinin başat aktörü kadı, yöre halkından kişileri arkasına alması gerekmektedir. Osmanlı rejimini Kudüs'ün gündelik yönetiminde temsil edenlerin birçoğu Şeyhu'l-Meğâribe gibi yöreden kimselerdi; Kudüs'ün ilhakından sonra Osmanlı egemen erkinin reayası ile ilişkileri tanzim edecek birilerine ihtiyaç vardı. Bu nedenle Osmanlı, Pierce'ın ifadesiyle, “uzlaşımında yaşamsal önem taşıyan karşılıklılık koşulunun kolayca gerçekleştirilmesine

---

<sup>417</sup> KŞS,66;25/2. 4 Safer 994.

olanak verdi<sup>418</sup>. Bu şekilde egemen gücün haklarına mukabil yöre halkının hakları konusundaki görüş alış verişinin ekserisi Kudüslüler ve Mağribliler gibi daha alt tabakalara geçti.

Pierce'nin XVI. yüzyıl Ayntab'ı için dile getirdiği hususlar Kudüs için de geçerlidir. Buna göre sicillere yansıyan mahkemelerin yoğunluğu yasal ilişkileri kâğıda dökmenin önemini ortaya koymaktadır. Bu durum, XVI. yüzyıl zihniyetinin kavranması açısından ipuçları vermektedir. Buna göre zamanın okuryazar oranının düşük olmasının hiçbir tesiri olmadığı görünüyor. Kudüs Mağriblileri mahkemede sözlü tanıklığın önemin kavramışlardı; bunun yanında belgelerin sonradan vuku bulabilecek davalar için tanıklığının da sözlü tanıklıktan daha iyi bir savunma yolu olduğu ortaya çıkmıştı. Birçoğu okuryazar olmayan ve sözel kültürün gündelik hayata sindiği böylesi yapılanmalarda okuryazarlar haricinde, okuryazar olmayanların da yazılı belgeleri gündelik hayat içerisinde kullanılabilmekteydi. Bu da bu kitlenin yargı süreciyle ilişkiye girmesi anlamına gelmekteydi. Meğaribe şeyhinin seçilmesi sürecinde şüphesiz mahkemede önem ve etkinlik kazanmak isteyen Meğaribe cemaatinin mahallenin ve cemaatin işlerini yürüten şeyh için okuryazarlığın bir gereklilik olduğunu bilmekteydiler. Binaenaleyh Meğaribe şeyhinin okuryazar olmama ihtimali oldukça düşüktür<sup>419</sup>. Yukarıda Memluk dönemi Şeyhu'l-Meğâribelerinden Mesud el-Mağribî'yi hatırlayalım. Kendisi sufi bir şeyh idi ve İbni Arabî ekolünün Kudüs'teki bir mümessiliydi. Bu donanımların hatırı sayılır bir öğrenimi gereksindirdi kuşkusuzdur.

Şeyhu'l-Meğâribenin atanma süreci, vazifeleri vb. taşıdığı hususiyetler üzerinde durulmaya çalıştık. Buradan hareket Osmanlı Kudüs'ünde mahallenin nasıl bir idari yapı hüveyetine büründüğünü anlamak mümkün görünüyor. Dolayısıyla mahalle şeyhinin ve mahallenin idari fonksiyonu üzerinde durmak gerekmektedir.

---

<sup>418</sup> Leicle Pirce, **a.g.e.**, s. 377.

<sup>419</sup> Leicle Pirce, **a.g.e.**, s. 373.



### 1.3. ŞEYHU'L-MEĖĀRİBE VE BİR OSMANLI İDARİ BİRİMİ OLARAK MEĖĀRİBE MAHALLESİ

Osmanlının hâkim olduğu Arap kentlerinde özerklik ve bu özerkliği oluşturacak müesseseler var olmamıştır. Bununla birlikte şehirlerdeki gruplaşmalar (tevâif), şehri hayatında bariz bir rol oynamıştır. Bu tevâiften sayılabilecek meslek loncaları, etnik ve dini cemaatler Osmanlı döneminde çeşitlilik olarak artmış, merkezi yönetimin bu bölgelerdeki yönetimlerinin araçları arasında yer almıştır. Bu bağlamda mahalle yapılanmasına bakıldığında bu şehir birimlerin ilk hedeflerinin sakinlerini denetlemek olduğu söylenebilir. Bunun yanında önemli bir diğer işlevleri merkezle şehir nüfusu arasındaki bağlantıyı kurmak ve iktidarın özel bir idari kuruma gereksinim duymadan denetimini sürdürmesini sağlamak olmuştur. Raymond'un loncalar üzerinden yaptığı çıkarımı mahalleler için de ifade etmek mümkün görünmektedir. Şehrin birer cüz'ü sayılan bu idari birimler kriz anında görüşlerine başvuru mahalle şeyhleri aracılığıyla, yetkili makamların cemaatleri denetim altına almasını sağlayan bir 'yarı resmi yönetim' hücresiydi. Aynı şekilde çok çeşitli oldukları görülen tüm etnik ve dini topluluklar yarı idari birimler gibi örgütlenmiş olup, şeyhlerin yönetimi altındaydı<sup>420</sup>.

Şer'îye sicillerine yansıdığı kadarıyla Eyyübî ve ondan sonra da bir Memluk bakiyesi olan Kudüs Meğârîbe mahallesi, Ortaylının mahalle imamı için tespitlerine uymamaktadır. Zira bu vazifeleri Şeyhu'l-meğârîbe yürütmekteydi. Şeyh, hem mahalleden ve hem de cemaatten sorumluydu. Bu uygulama Kudüs'ün diğer mahalleleri için de geçerli olmuş, mahalleleri imamlar yönetmemişlerdir. O halde 'Hıristiyan ve Yahudi mahallelerini kim yönetmekteydi?' sorusuna da buna benzer bir cevap bulunabilmesi gerekmektedir. Aynı mevzu köy yöneticileri için de genişletilebilir<sup>421</sup>. Binaen aleyh Kudüs'te Müslüman olmayan mahalle sakini bir cemaatin benzeri sürecine muhtasar da olsa değinmek icap etmektedir.

<sup>420</sup> Namık Sinan Turan, a.g.m., s. 178.

<sup>421</sup> Kudüs'te köy reisliği (*Şeyhu'l-Fellâhîn*) için bkz. Singer, **Kadılar Kullar**, s. 42-58.

Kudüs Musevi cemaatinin önderi Şeyhu'l-Yahûd, vergi mükellefi bir topluluğun başında bulunuyordu. Kentte yaşayan Musevi cemaatinin önde gelen bu şahsı çeşitli ticari alanlarda da etkindi. Belki de seçilirken bu ticari becerisi göz önünde tutulmaktaydı. Zira esas olarak başında bulunduğu cemaat ve Osmanlı görevlileri arasında mali konularda aracılık yapmaktaydı. Musevi cemaatinin toplu olarak ödemesi gereken vergiyi bölüştürmenin yanı sıra, cemaatten vergi veremeyecek kişinin yerine ödemeyi yapar veya payına düşen miktarı tamamlayamayan olursa, bu açığı kapatırdı. Anlaşılacağı gibi, cemaatin üzerine düşen verginin tam olarak toplanması uhdesinde bulunan Şeyhu'l-Yahûd, cemaaten başkalarına da kefil olmaktaydı<sup>422</sup>.

Musevi cemaatinden seçilen Şeyhu'l-Yahûd, Osmanlı görevlilerince de onanmaktaydı. Ancak bu onanma sıradan bir Musevi'yi kapsamazdı. Cohen'in ifadesiyle, "Şeyhu'l-Yahûdu cemaati içinde ve yöneticiler gözünde yetkili kılan zenginliğinin yanısıra büyük ve çok nüfuzlu bir aileden gelmesiydi<sup>423</sup>." Tabii bu seçimin zengin ve itibarlı bir Musevi aileden yapılıyor olması önemlidir. Bu önem, kendi cemaatlerinden birinin Kudüslü Yahudileri tanıması hasebiyle vergilerini daha rahat toplanmasında aranmalıdır. Zira cemaatten toplu alınan bu vergileri Şeyhu'l-Yahûd, muhtemelen eşit şekilde değil de, her ailenin/kişinin kazancına göre yapmaktaydı. Bunu da ancak cemaatin içinden biri gerçekleştirebilirdi; kendi içlerinden, cemaatin zenginini fakirinden ayırmsayabilecek birine. Bu, cemaat içerisinde de gayrimemnun mülahazaların oluşmasını da engellemektedir. Zira herkese gücü nispetinde bir vergiyi Osmanlının yerel bürokrasinin de onayını almış, desteğini görmüş birinin pay etmesi bu denli mülahazaların önüne geçmekteydi.

Şeyhu'l-Meğâribe'nin de Mağriblilerin zengin veya cübbe aristokrasisine mensup muteber bir aileden olması, onun görevini yerine getirirken iki konuda elini güçlendirmektedir. Bunların ilki, cemaat içerisinde sözünün geçmesidir; bu cemaat ile ilişkilerine yön vermesine yaramaktaydı. Bir diğeri, itimat edilen birinin bir hükümde bulunmasına pek ses çıkaran olmazdı. Şüphesiz ailevi itibara bir de zenginliğin gücü ve cemaat içerisindeki

---

<sup>422</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 44.

<sup>423</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 45.

kuralsız hiyerarşideki itibar ve gücü eklenince, Şeyhu'l-Meğâribe'nin işi daha da kolaylaşmaktaydı.

Burada altı çizilmesi gereken, Osmanlının bu süreçte, cemaatin kendi dinamiklerinden istifade etmesi ve toplumu sağlıklı bir şekilde yönetme kaygısıyla, bu dinamikleri kendi lehine araçsallaştırmasıdır. “Neden Meğâribe cemaati içerisinde zengin ve itibarlı birini seçiyor?” sorularını burada açmak gerekmektedir. Aslında Şeyhu'l-Meğâribe'nin işini kolaylaştıran bu özellikler, Osmanlı merkezi yönetimi tarafından cemaatin temsilcisi olarak seçilecek kişinin taşınması gereken, yazılı olmayan kanun hükmündedir. Meğâribe cemaatinin önderi olarak ekonomik ve toplumsal mevkiyle lider olan bu insanın, maaşı ve harcamalarını cemaatinin karşılmasına Osmanlı bürokrasinin izin vermiş olması müzakere edilmiş ve paylaşılmış faydacılığa işaret etmektedir<sup>424</sup>. Osmanlı yalnız esnek olduğu için değil daha çok, bu tür uygulamalarla, kurumlar ve ilişkilerin kurulma tarzı müzakere ve uyarlanma sürecinde bıraktığı için imparatorluk olabilmıştır<sup>425</sup>.

Bu argümanları destekleyen diğer bir öge, Şeyhu'l-Meğâribe'nin'un muayyen bir süre için tayin edilmemiş olmasıdır<sup>426</sup>. Bu durum, müzakere sürecinde yöneten aygıtın, yönetme sürecinde oluşturduğu araçsal durumu tam anlamıyla hissettirmesine zemin oluşturmuştur. Bu zeminin küçük bir karo taşına yerleştirilen Şeyhu'l-Meğâribe'nin bu karedeki geçerliliği de cemaatin diğer fertlerinin rızasına bağlanmıştı. Cemaatin ondan şikâyetçi olması, baskısı ve tepkisi halinde süreç merkez tarafından değerlendiriliyor ve şatları haiz yeni bir şeyh işbaşına getiriliyordu; aynı şekilde bir önceki gibi muayyen olmayan bir süre zarfında bu görevi icra ediyordu. Bununla birlikte Şeyhu'l-Meğâribe de başarılı olması halinde görevde kalabilmiş veya sıkıntılar baş gösterince vazifesinden ayırılabilmiştir<sup>427</sup>.

Singer, Şeyhu'l-Yahûd makamının Osmanlılarla mı başladığı, yoksa onların Kudüs'teki hâkimiyetinden önce de bu makamın bulunduğu sorununu

---

<sup>424</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 45. Singer burada Şeyhu'l-Yahûd üzerine bazı mülâhazalar dile getirmiştir. Benzer işler yapmaları hasebiyle Meğâribe şeyhinin de aynı bağlamda değerlendirmeye çalıştık.

<sup>425</sup> Karen Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, s. 29.

<sup>426</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 45.

<sup>427</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 45.

dile getirir. Meseleyi Köy reisleri bağlamında değerlendirir ve XIV. yüzyıl ulemasından İbni Teymiye ve Nuveyri'ye ye dayanarak reîsu'l-kura(رئيس القرى) ve reîsu'l-bilâd(رئيس البلاد) kavramlarının mülk sahipleri veya vergi miktarını belirlemek için ekili toprakları çevrelemekten ve bazı aşamalarında hasadı denetlemekten sorumlu kişiler olarak zikredildiklerini kaydeder. Bunlar Osmanlı hâkimiyetinde reisu'l-fellâhîn(رئيس الفلاحين), şeyhu'l-Yahûd v.b. yapılanmalar, sicillerde “kadim örf” şeklinde zikredilen önceki uygulamalarla işaret edilen belki de Memluk döneminin bu ve benzeri rutin uygulamalarıydı<sup>428</sup>. Zira Kudüs, her cemaat içinde, bu cemaat içerisinde seçilmiş ve onlar adına yönetime sorumlu biri veya birileri tarafından idare edilmeye çok müsaitti. Bu durum Osmanlıların yabancı olduğu bir uygulama olmadığı gibi, Memluklar'a da yabancı değildi. Zira durumun gündelik hayatın içerisindeki pragmatik görünümü, bu halin zaten klasik İslam metinlerinde yer etmesine neden olmuştu ki bu duruma Meğârîbe şeyhinin vazifelerini açıklamaya çalıştığımız başlık altında değinmeye çalıştık ve şunu ifade ettik: uygulamaya Osmanlı döneminde öncesine ait bir yapılanmadır.

Kudüs'ün Müslüman mahallelerinin yöneticilerinde ve hatta köy yöneticileri arasında bile imamın yönetsel bir vazifesine dair malumat bulunmamaktadır. Bunun ötesinde yönetim içerisinde yer alan mahalleli/köylü görev tanımlaması gayet net bir şekilde yapılmıştır. O halde Ortaylı'nın çizmiş olduğu çerçeveyi Kudüs (ve belki de benzeri Memluk bakiyesi) ile örtüşme olmadığı görülmektedir.

Osmanlı merkez iktidarının Meğârîbe cemaatiyle kurduğu yönetsel bağların Kudüs'ün Yahudi ve Hıristiyan tebaa ile arasında geliştirdiği bağlarla fark etmediği söylenebilir. Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinin uyması gereken sultanî ve şer'î hukuklara Meğârîbe cemaati de uymak zorundaydı. Her üç cematte de birer şeyh/reis tarafından kamusal bir temsiliyete sahip olmuş ve bu kişiler de kadıya karşı sorumlu tutulmuştur<sup>429</sup>.

<sup>428</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 47.

<sup>429</sup> Oded Peri, **Christianity Under Islam in Jerusalem: The Question of The Holy Sites in Early Ottoman Times**, Boston 2001, s. 50-56. Peri, Kudüs Hıristiyan cemaatinin Osmanlı idaresi altındaki hukuki statüsünü tartışmaktadır. Peri'nin ortaya koyduğu bu hukuki statünün kaynağı olarak verdiği sultanî ve şer'î hukuk, Osmanlı'nın tüm tebaası ile kurduğu bir iktidar ilişkisidir. Kurulan bu ilişkinin kendinde bir farklılık bulunmamakta, sadece yönetilen cemaatin kendini tanımlama şekline göre

## 2. MAHALLEDE EVLİLİK: KADINLAR VE ERKEKLER

Şimdiye dek anlatılanlarda Kudüs sosyal hayatının mikro anlamda bir örneğini teşkil eden Meğâribe mahallesinin şehirdeki yapısı ve fonksiyonları ortaya konulmaya çalışıldı. Bu başlık altında da Meğâribe cemaatinin çekirdeğini teşkil eden ve toplumun en önemli dinamiklerinden olan ailenin özellikleri, vasi ve nafaka tayinleri, talâk gibi çeşitli davaların uygulanışı irdelenmeye çalışılacaktır.

### 2.1. EVLİLİK VE AİLENİN TEŞEKKÜLÜ

İnsanlık tarihinin sosyal ve kültürel her tabakasında mevcut bir kurum olan aile, kadın ve erkek arasındaki ilişkileri yanı sıra neslin devamını düzenleyen müessesedir. Bu müessese toplumda oluşmuş maddi ve manevi değerleri kuşaktan kuşağa aktarmaktadır. Birçok işleve sahip olması nedeniyle çok yönlü bir kurum olan aile, toplumun birçok özelliğini kendinde barındırmaktadır; ekonomik, dini, eğitimsel, siyasal ve boş zamansal işlevleri bulunmaktadır<sup>430</sup>.

Yapısal-işlevselci görüşe göre aile kurumu, toplumsal düzenin temel güvencesi ve toplumsal dengenin temel unsurudur. Bu yaklaşımda düzenin sürekliliğinde cinsiyet rolü farklılaşmasının gerekli olduğu ileri sürülmektedir. Bunun sağlanmasının ön koşulu, ailede eşlerin birbirini tamamlayan ve uzmanlaşmış rollerine değinerek doğrudan, erkeğin araçsal rolü, kadının da dışavurumsal rolü üstlenmesi gerektiği üzerinde durmuş ve cinsiyet hiyerarşisinin varlığını savunmuştur. İçinde bulunduğu toplumsal alan ve alınan eğitimin etkisiyle, kız ve erkek çocuklar cinsiyetlerine uygun roller kazanmaktadır. Kazanılan bu rollere toplumsal cinsiyet kimliği denilmektedir. Böylece kadınlar için ev ile ilgili işleri yürütme ve çocuk

---

uygulamada değişiklik göstermektedir.

<sup>430</sup> Mustafa Aydın, **Kurumlar Sosyolojisi**, Vadi yay., Ankara 1997, s. 35-38.

bakımı gibi işler öne çıkmakta, erkekler için iş rolleri aile rollerinden daha önemli hale gelmektedir<sup>431</sup>.

Tüm toplumlarda biyolojik farklılıklar kültürel olarak yorumlanır. Bu şekilde kadınlar ve erkeklerin hangi davranış kalıplarını uygulayabileceklerine, hangi haklara kimin ne derece sahip olduğuna ve ne kadar güce sahip olması gerektiğine ilişkin toplumsal beklentiler teşkil eder. Bu teşekküller, toplumdan topluma farklılık arz edebileceği gibi aynı toplum içinde bir toplumsal kesimden diğerine de kısmen değişebilir; ama özünde ortak noktalar bulunur. Bu öz, toplumsal cinsiyet temelli asimetrinin yani farklılıklar ve eşitsizliklerin mevcudiyetidir. Meğâribe cemaati mensuplarının geleneksel bir aile yapısına sahip oldukları göz önüne alındığında, sorumlulukların ailede cinsiyet gözetilerek paylaşıldığı gözlenmektedir. Bu aile içerisinde erkekler tamir, bahçe bakımı gibi hane dışındaki işleri yerine getirirken, kadınlar ise daha çok hane içerisinde yapılabilen yemek pişirme, bulaşık yıkama ve ev temizliği gibi işleri yapmaktadır<sup>432</sup>.

Haliyle bir Mağribli ailenin oluşabilmesi için evlilik şarttı. İslam hukukuna göre evliliğin ilk aşaması olarak nişan (nâmzed etme), Osmanlı aile hukukunda tarafların evlenmek için anlaşmaya vardıklarını göstermektedir<sup>433</sup>. Konya gibi şehirlerde XVIII. yüzyılın sonlarında bu uygulama az da olsa sicillere yansımıştır<sup>434</sup>. Bunun yanı sıra XVII. Bursa'sı için bunun zıddı bir durum söz konusudur<sup>435</sup>. Bunun nedeni yüzyıllar arasındaki farklı uygulamalar olmasa gerektir. Yaptığımız araştırmamız neticesinde Kudüs sicillerinden görebildiğimiz kadarıyla gerek Meğâribe cemaati olsun, şehrin diğer sakinleri olsun herhangi bir nişan uygulanmasına rastlanmamıştır. Kaya'nın Bursa örneğinde yaptığı tahmin bizce de isabetli olabilir. Buna

---

<sup>431</sup> Gülay Günay-Özgün Bener, "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rollerini Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılama Biçimleri", *TSA / Yıl: 15, S: 3, Aralık 2011*, s. 158.

<sup>432</sup> Gülay Günay-Özgün Bener, a.g.m., s.158-159.

<sup>433</sup> Hayri Erten, **Konya Şer'iye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. yy. İlk Yarısı)**, Kültür Bakanlığı yay., 2011, s. 32.

<sup>434</sup> Mehmet Parman-Mehmet İpçioğlu, '1792-95 Yılları Arasında Osmanlı Konya'sında Sosyal Yaşamdan Kesitler', **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 22 / 2009, s. 239-253. Makalede verilen bilgi sadece bir deftere göredir. Dolayısıyla bunu tüm yüzyıla teşmil etmek doğru olmaz. Bu bilgiyi örnek teşkil etmesi ve bizlere mukayese imkânı vermesi açısından sunmaktayız.

<sup>435</sup> Ali Kaya, "17. Yüzyıl Bursa Şer'iyeh Sicillerinin İslam Aile Hukuku Açısından Tahlili", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, s. 83.

göre; ‘Osmanlı hukukuna kaynaklık eden İslâm hukukunda nişanlanmanın hukukî bir işlem olarak kabul edilmemesinin bir sonucu olarak mahkeme kayıtlarına çok az sayıda geçmiş ve hatta araştırmamıza konu olan defterlerde olduğu gibi kayıtlara hiç yansımadağı da olmuştur’<sup>436</sup>.

Evlilik, kadın ve erkeğin cinsel ihtiyaçlarını giderip çocuk sahibi olup onları yetiştirmek için karşılıklı rızaya dayalı yapılan ve toplum tarafından da onanan hukuki anlaşmadır. Bu anlaşma sürecinin oluşumu ve devam edişi toplum içerisinde yerleşmiş sosyal normlara davranış kalıplarına ve gelenek-göreneklere bağlı olarak oluşmaktadır. Osmanlı toplumunda evlilik, İslamiyet ve kültürel değerler çerçevesinde teşekkül etmiştir<sup>437</sup>.

#### *Nikâh Akdi ve Evlilikler*

Toplumun mensuplarına yüklediği bir takım mesuliyetler bulunmaktadır. Bunların başında karı-koca vazifeleri, annelik-babalık rolleri gelmektedir. Zira bu vazifeler toplumun sağlıklı bir biçimde kendini yeniden üretebilmesi için elzemdir. Bu hususlar da ancak erkek ve kadının birlikte aynı çatı altında yaşamalarıyla mümkündür. İslam hukukuna göre bu birlikte yaşamın meşruluğu ise ancak evlilik yoluyla oluşan aile müessesisiyle mümkündür<sup>438</sup>. Osmanlı devletinde aile hukukunda şer’î kurallar uygulandığından İslam aile hukuku, esasları ayrıntılı bir şekilde tespit edilmiş ve asırlarca süregelen teamülleri önemli değişiklikler ve değişimlere uğramamış kaidelere göre uygulanmıştır<sup>439</sup>.

Bir bütün oluşturacak biçimde birbirine bağlı öğelerin bütünü olan aile müessesesinin oluşumu için belirli hukuki şartları yerine getirmek gerekmiştir. Bunların ilki hiç şüphesiz nikâh akdidir. Bu akdin dini olmasının yanı sıra sosyal boyutu da bulunmaktadır. Bu akdin İslam hukukuna göre geçerli sayılması için resmi bir memurun ve din adamının huzurunda yapılması şart değildir. Bununla birlikte İslam hukukunun ilk uygulandığı dönemlerden

<sup>436</sup> Ali Kaya, a.g.m., s. 83.

<sup>437</sup> Hayri Erten, a.g.e., s. 45.

<sup>438</sup> Hayri Erten, a.g.e., s. 48.

<sup>439</sup> M. Akif Aydın, “Osmanlı Aile Hukukunun Tarihî Tekâmülü”, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, C. II, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 434.

itibaren bu akdin toplumsal hayattaki önemi gereğince hukuki yetkinliğe sahip kişilerin gözetimi altında yapılmasına özen gösterilmiştir<sup>440</sup>.

Bu uygulamaların yanı sıra aile ve evlilikte önemli bir ölçüde gelenek de izlenmiştir. Kadı, ısrarla kanunun tatbikini zorlamamıştır. Eğer gelenek ve şeriat arasında çok büyük bir ayrışma söz konusu olmamışsa iki kanunu uzlaştırmayı tercih etmiştir. Bu tür durumlarda kadı tercih ettiği uzlaşmayı sağlayabilmek adına ortaya bir çeşit içtimai ictihad koymuştur. Bu da geleneğin şeriat yanında takip edildiği anlamına gelmektedir. Nitekim Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerinde aileye dair uygulanmış hükümlere göz atıldığında bu durum tespit edilebilmektedir. Mesela Ankara, Kayseri, Konya ve Çankırı şer'îye sicillerinde bulunan aileye müteallik hükümleri dört sünnî mezheple mukayese edildiğinde bunların her zaman şer'î nikâh ahkâmıyla bağdaşmadığı ortaya çıkmaktadır<sup>441</sup>.

Aile oluşumunun ilk resmi aşaması olan nikâh akdinin yapılışı sicillere yansımıştır. Bu örneklerden yola çıkarak bazı akitlerin kadı tarafından kaydedildiği anlaşılmaktadır. Meğâribe cemaatine dair sicillerdeki veriler, müessesenin oluşumu hakkında ki ana hatları sunmaktadır. Bu hususta birçok nikâh akdinin sicillerde yer almasına rağmen yapılan tüm nikâh akitlerinin sicillerde bulunduğu söylenemez. Zira yine kadı izniyle, evlilikler mahalledeki din adamları tarafından gerçekleştirilebilmiştir. Bu şekilde gerçekleşen evliliklerde teorik olarak mahallenin ileri gelenlerinden tarafların evlenmesine her hangi bir mani bulunmadığına dair alınan belge kadı'ya başvurulmuştur. Kadı tarafından da bu durum onanarak mahalle imamına nikâhı kıyması için izin verilmiştir<sup>442</sup>. Bu durumun Meğâribe mahallesinde teorik olarak bu şekilde olduğunun ifade edilmesinin nedeni, sicillerden buna dair herhangi bir işaret bulunamamış olmasındadır. Gerek Meğâribe camii imamının ve mahallede bulunan medreselerin müderrislerinin bu şekilde onayladığı bir nikâh akdine rastlanılmamıştır. Osmanlı Arap eyaletlerinde kadı tarafından sicile işlenmeyen evlilikler bir sorun meydana

<sup>440</sup> Hayri Erten, **a.g.e.**, s. 48.

<sup>441</sup> İlber Ortaylı, "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, C. II, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s.457.

<sup>442</sup> Nurcan Abacı, **a.g.e.**, s. 142-143.



geldiği takdirde, herhangi bir güçlük çıkarılmadan kolaylıkla mahkemeye intikal edebilmiştir. Kudüs sicilleri de bu bağlamda benzerlik arz etmektedir<sup>443</sup>.

Abacı, XVII. yüzyıl Bursa’ında Osmanlı hukukuna dair çalışmasında evliliklerin meydana gelişinden ötürü alınan resm-i arûs ve kadı’nın yaptığı işlem dolayısıyla aldığı resm-i nikâhı merkezin evlilik müessesesini kontrol etme isteğinin bir dışavurumu olarak yorumlamıştır<sup>444</sup>. Bu vergilerin Kudüs’te de alındığına dair malumat bulunmaktadır<sup>445</sup>. O halde Kudüs’teki evliliklerin de merkez tarafından kontrol altına alınmak istediği söylenebilir mi? Evliliği merkezin neden denetlemek istediği sorusunun cevabını Abacı’nın açmadığını söylemek gerekmektedir. Yukarıda evliliklerin kadı dışında kişilerce de oluşturulabildiğine dair verilen bilgiler bu yoruma ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini çağrıştırmaktadır. Zira evlilik, merkez tarafından kontrol altına tutulmak istenseydi, alınan vergilerden sağlanan kaynaktan ötürü başkalarına bu görevi yerine getirebilme salahiyeti verilmezdi diye düşünülebilir. Oysa burada sadece kadı’nın resm-i nikâhı almadığı bunun yanı sıra resm-i arûsun alındığı da öngörülebilir. Yani, kadı’nın nikâh kıymaması resm-i arûsun alınmasına engel teşkil etmemekteydi. Bunlara binaen evlilik müessesesini merkezin kontrol etme isteğinin bulunduğu dair daha güçlü argümanların ortaya konulması gerektiğini düşünmekteyiz.

#### *Nikâh Akitlerinde Kadınların Öne Sürdüğü Şartlar*

Meğâribe cemaatinden yapılan evliliklerin sicillere birçok defa kaydedilmiş olması cemaatin akit işlemini daha kadı’ya yaptırdığı hususunda ipucu veriyor olabilir. Bu akitlere bakıldığında kadınların evlilik sürecinin bu

<sup>443</sup> Judith E. Tucker, “Muftis and Matrimony: Islamic Law and Gender in Ottoman Syria and Palestine”, *Islamic Law and Society*, Vol: 1, No: 3, 1994, s. 296-297.

<sup>444</sup> Bkz. Nurcan Abacı, **a.g.e.**, s. 144. Nikâh vergisinin miktarı evlenecek kadının Müslüman, Hıristiyan, bekar ve hâta da dul olmasına göre değişmiştir. Genellikle bekar Müslüman kızdan altmış akçe, dul Müslüman kadından otuz akçe, bekar zimmî kızdan otuz akçe ve dul zimmî kadından ise on beş akçe şeklinde alınmıştır. Saim Savaş, “Fetva ve Şer’iye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve DAğılması”, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, C. II, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 522.

<sup>445</sup> Bkz. Dror Ze’evi, “Women in 17th Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspectives”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol:27, No: 2(May. 1995), s. 263.

ilk adımında bazı şartlar öne sürdüğü dikkat çekmektedir. Bunların en bilineni mehirdir. Elbette mehir şer'î bir uygulama olduğundan zorunluydu; dolayısıyla şart olarak öne sürülen mehrin kendisi değil, miktarı olmuştur. Tespit edebildiğimiz nikâh akitlerinde en küçük meblağ üç sultani<sup>446</sup> iken, en büyük meblağ otuz beş sultanidir<sup>447</sup>. On sekiz sultani gibi orta ölçekli mehirlere de rastlanılmıştır<sup>448</sup>. Orta ölçeği Mağribli bir koca cemaati dışından bir kadına ödemişken, küçük meblağ ve büyük meblağlar Mağribli bir kadınlar tarafından cemaatleri dışından bir erkeklerden talep edilmiştir.

Nikâh akdi yapılırken mehir haricinde kadın tarafının karşı tarafa şart koyduğu bazı hususlara değinmek gerekmektedir. Söz konusu şartlar arasında kadının üzerine yeni bir eş alınmaması, yaşadıkları beldeden ayrılmasının belirli bir süreye bağlanması vb. hususlar bulunabilmektedir. Aslında şart edilen bu hususların İslam hukukuna göre yapılmasında erkek tarafı için herhangi bir beis bulunmamasına rağmen, ileride değinilecek bazı kaygılara binaen, kadın tarafı bunları akit esnasında veya sonrasında şart koşabilmiştir<sup>449</sup>.

Teorik olarak bu husus gerek Mağriblilerin tabi olduğu Maliki mezhebi ve gerekse diğer amelî mezheplerde genel geçer bir mevzudur. Burada tartışma konusu olan hususlardan biri kocanın, kadın tarafından kendine şart koşulan hususları çiğnemesi durumunda ne olacağıdır. Bu konu Maliki mezhebini konu alan fikhî kaynaklarda da tartışılmış ve çeşitli cevaplar verilmiştir. Bizler bu çalışmamızda fikhî bir metodolojiye tabi olmadığımızdan bu hususlara girmeyeceğiz. Ancak teorik olan ile gündelik hayat pratikleri arasında bir takip edilebilirliğin olup olmadığını da merak etmemek elde değildir. Bu bağlamda Meğâribe kadınlarının da İslam aile hukukunun kendilerine tanıdığı *şart koşma* hakkında sıklıkla yararlandıkları müşahede edilmektedir. Bunun yanı sıra belirlenen şartların erkek tarafından çiğnenmesi durumunda Meğâribe kadınlarının mahkemeye

<sup>446</sup> KSS, 68; 92/3. 13 Muharrem 996/14 Aralık 1587.

<sup>447</sup> KSS, 67; 46/2. 17 Zilhicce 995/18 Kasım 1587.

<sup>448</sup> KSS, 72; 12/4. 4 Rebiüssani 998/10 Şubat 1590.

<sup>449</sup> Ebi'l-Hasan Ali b. Said er-Recraci, **Menâhicu't-Tahsil ve Netâicu Letâifu't-Tr-e'vîl fi Şerhi'l-Mudevveneti ve Halli Müşkilâtihâ**, C. III, Merkezu't-Tarâsi es-Sekâfi el-Mağribî, Dâru İbni Hazm, Kastalan 1428/2007, s. 433.

gidip kadı'dan ne gibi taleplerde bulduklarını da siciller sayesinde öğrenebilmekteyiz. Aşağıda fikhî bir uygulama olan nikâhın teorik bir konusunun Meğâribe cemaatinin gündelik hayat pratiklerinde ne şekilde uygulandığı örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Sicillerden takip edilebildiği kadarıyla nikâh akitlerinin kiminde hiçbir şart koşulmamıştır. Ancak birçok akitte şartların bulunması da Meğâribe cemaati kadınlarının bu hukuki haklarından haberdar olduklarını ve bunu kullanma eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan biri kadınların bir talakı kendilerinde saklı tutmuş olmalarıdır<sup>450</sup>. Şartlardan bir diğeri ise kadından izin alınmaksızın üzerine eş getirilmemesidir<sup>451</sup>. Bunun haricinde kocanın eşini altı ay veya bir yıl süreyle şehir dışında kalmama şartına rastlamaktayız. Bu şartın belirtildiği durumlarda günlük nafakayı bırakması halinde kocanın şehir dışına çıkması kabullenilmiştir. Dolayısıyla kadınların, kocalarının şehir dışına çıkmasını ekonomik kaygılardan dolayı istemediklerini farz edebiliriz.

Örneğin mahkemeye yansıyan bir dava bizlere önemli bir ip ucu sunmaktadır. Buna göre Mağribli Hacı Salim el-Mağribî'nin eşi Kerime es-Saykalî, Hacı Salim'in uzun bir süredir şehir dışında kalmasından mağdur olmuştur. Hatta kadıya müracaatında kızının nafakasını bir karşılayamadığını vurgulamıştır<sup>452</sup>.

Bu durum Osmanlı coğrafyasının genelinde karşılaşılan bir durum olmuştur. Konuyla ilgili şeyhulislam efendiden aşağıdakine benzer sorulara mukabil fetvalar alınmıştır:

Hind'in zevci âher diyâre gitdikden sonra Amr gelüp Zeyd fevt oldu deyu Hind'e ihbâr eylse Amr âdil olup Hind inanacak ba'de inkitâ'i'l-idde nefsinin başkasına tezvîce kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur<sup>453</sup>.

<sup>450</sup> **KŞS**, 66; 130/3. 27 Safer 994/17 Şubat 1586; **KŞS**, 66; 247/2. 5 Ramazan 994/20 Ağustos 1586; **KŞS**, 67; 110/2. 3 Rebiüssani 996/2 Mart 1588. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

<sup>451</sup> **KŞS**, 66; 247/2. 5 Ramazan 994/20 Ağustos 1586; **KŞS**, 66; 230/3. 2 Şaban 994/19 Temmuz 1586; **KŞS**, 67; 110/2. 3 Rebiüssani 996/2 Mart 1588; **KŞS**, 72; 166/2. 4 Zilhicce 998/4 Ekim 1590.

<sup>452</sup> **KŞS**, 66; 152/2. 29 Rebiülevvel 994/20 Mart 1586. Bkz. Ek-3.

<sup>453</sup> Hasan Yüksel-Saim Savaş, "Osmanlı Aile Hayatına İlişkin Fetvalar", **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, C. III, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 886.

Zeyd âher diyara gitmek üzere iken zevcesi Hind Zeyd'e beni tatlık eyle dedikde Zeyd bir sene tamamına dek gelmezsem irâdetin elinde olsun deyüp gittikde bir seneye dek Zeyd gelmese Hind bir sene tamâm olduğu meclisde nefsinin tatlık idecek Hind mübâine olur mu? el-Cevâb: Olur<sup>454</sup>.

Zeyd âher diyâra gider oldukda zevcesi Hind'e kırk güne dek gelmezsem irâdetin elinde olsun deyüp gittikten sonra kırk gün mürûr idüp Zeyd gelmeyüp lâkin Hind kırk tamâm olduğu meclisde nesne söylemese Zeyd mücerred böyle demekle Hind boş olur mu? el-Cevâb: olmaz<sup>455</sup>.

Kerime ve diğer Mağribi kadınların kocalarının şehir dışına çıkmasına ve uzun bir müddet kalmasına gündelik hayatlarını rahat bir şekilde sürdürebilecekleri nafakalarının bırakılması şartıyla itirazları olmamıştır. Dolayısıyla bir kocanın altı ay şehir dışına çıkıyor olması eşine günlük iki akçe üzerinden hesaplandığında 360 akçe bırakması gerektiğini göstermektedir. Bu da 45 altına tekabül etmektedir. Bu müddet bir yıla çıktığında verilmesi gereken meblağ 90 altını bulmaktadır. Bu miktar zaman bir defada ödenemeyecek kadar yüksekti. Kerime'nin de başına gelenler bu yüksek meblağın kendine bırakılmamış olmasındandı. Veya *senelerce* ifadesinden bırakılmış olmasına rağmen nakit paranın tükendiği farz edilebilir. Tüm bunlar bir yana Kerime'nin bir başka amacı da olmuş olabilir mi? Kocasını döndüğünde sırf onda bulunan parasal hakkını alabilmek gayesiyle mi bu işlemi zapt ettirdi?

Bu sorulara net bir cevap vermek zor; ama alternatif bir yanıt üretmek de mümkün görünmektedir. 996 hicrî tarihinde Kocasını Şelha b. Abdurrahman el-Mağribî'den dört yıldan beri haber alamayan Berine bnt. Abdullah el-Mağribiyye kisve, nafaka ve firaştan mahrum olduğunu şikâyet ederek kocasının talakını istemiştir. Buna Şeyh Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî ve el-Hac Meymun b. Abdullah tanıklık etmiş ve kadını da Berine yemin verdikten sonra onun kocasından boş olduğu hükmünü vermiştir<sup>456</sup>. Berine,

<sup>454</sup> Hasan Yüksel-Saim Savaş, ag.m., s. 889.

<sup>455</sup> Hasan Yüksel-Saim Savaş, ag.m., s. 889-890.

<sup>456</sup> KŞS,67;221/1. 17 Cemadissani 996/14 Mayıs 1588.

yemek ve giyinme ihtiyaçlarını kocasının dört yıldan beri yanında olmamasından dolayı karşılayamadığını ifade etmiştir. Kadı'nın kendini boşaması için daha haklı bir gerekçe de ileri sürmüştür; firaş hakkı. Bundan kasıt insanın tabii bir ihtiyacı olan cinselliktir. Bir kadının uzun müddet kocasıyla birlikte olamamasının psikolojik etkilerinden ziyade, belgede sosyal bir sorun olarak ele alındığı söylenebilir. Zira kocası yanına olmayan bir kadın her an bir namus davasına neden olabilirdi. Meğâribe cemaatinin çoğalması mensuplarının meşru cinsel davranışlarına bağlıydı. Bu nedenle de ferdin cinselliği bir nevi cemaati de dolaylı da olsa ilgilendirmekteydi. Dolayısıyla Berine'nin namusu sadece kendi namusu değil, aynı zamanda cemaatinde namusu olmaktaydı. Her iki kayıta da ikişer erkeğin durum tespiti yapması ve vakiya şahitlik etmeleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Kayıtların satır aralarında okunabilecek olan, yansıyan Kerime ve Berine'nin içselleştirdikleri toplumsal konumlanmalarıdır. Bu konumlanmaya göre bir kadının kocasız yaşaması doğru değildi. Belki de Kerime de Berine gibi kocasını boşamak istemiştir. Bunun için ilk etapta kocasının uzun zamandır yanında olmadığını iki erkek şahitliğinde kaydettirmeyi seçmiştir.

Öne sürülen bir diğer şart da dul kadınların çocuklarını yanlarına almak istemesidir. Bu bağlamda anneler, ilk evliliklerden mütevellid çocukları yanlarına almak hususunu yeni eşlerine şart koşabilmiştir. Fatma ve Muhammed arasındaki dava da buna örnektir. Yeni eşine Muhammed ve Salih adındaki erkek çocuklarına almak istediğini; talakını da k kiske, nafaka vermeksizin altı ay kaybolmasına bağladı ve bunları şart koştu. Yeni eş, Fatma tarafından öne sürülen tüm şartları kabul etti<sup>457</sup>.

Burada dul kalmış bir kadının yeniden evlendiğinde kiske, nafaka, kocanın belirli bir müddet dâhilinde şehir dışında kalması şartlarını öne sürebildiği görülmektedir. Bunlara ilave olarak iki oğlunu da yanına almaya yeni kocasını razı edebilmiştir. Burada diğer akitlerden ayrı düşünülebilecek olan kadının kendi üzerine eş getirilmesi hususunda herhangi bir şart ileri sürmemiş olmasıdır. Belki de Fatma'nın evlenmekten asıl gayesi çocukları ve kendi için sıcak bir yuvada yaşamaktı.

---

<sup>457</sup> KŞS,69;175/4. 26 Zilhicce 996/16 Kasım.

Nikâh akitleri hukuki bir anlaşma hüviyetinde olduğundan tarafların birbirlerine şart koşması evliliğin devamındaki süreç için gayet önemli bir husustu. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus şartların tamamen kadınlar tarafından ortaya konulmuş olmasıdır. Erkek tarafından benzer şekilde şartların konulmaması nasıl yorumlanmalıdır? Bize göre mahkeme kayıtlarında yer alan nikâh akitlerinde kadınların daha çok ses çıkarmış olması bir korunma içgüdüsünden kaynaklanmıştır. İslam dininin kendilerine vermiş olduğu bu haklardan sonuna kadar yararlanmak istemelerinin nedeni, daha sonra karşılaşılabilecekleri durumda toplum içerisinde mağdur duruma düşmemektir. Kocalarının ikinci eş almasına İslamiyet engel değildi; bunun yanı sıra kadına akit esnasında kocaya istediği makul şartı koşma hakkı da tanıdığıdır. O da bu hakkını kullanarak kendi huzurunun kaçmaması için ikinci bir eş istemekteydi.

Mesele başka bir açıdan irdelendiğinde yasal bir gerekçesi olmadığı takdirde kocanın ikinci bir eşle evlenmek istemesi hanımının rızasını almasının yanı sıra, mevcut hanım(lar)ının ve çocuklarının iyi bir şekilde ihtiyaçlarını karşılayacağına dair hukukî mercii ikna etmesi ve bunu kanıtlaması gerekmiştir. İslamî bir ruhsatın verilmesine rağmen kocaların eşler arasında adaleti tam olarak sağlayamayacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla, bir erkeğin aynı anda birden çok kadınla evli olması (polijini veya poligami) teorik düzeyde mevcut ise de Meğaribe cemaati için bunun pek de pratiğe dökülmediği söylenebilir. Nitekim Osmanlı aile yapısına dair genel görüşe göre poligaminin az olduğu ve bunun oranının Osmanlı klasik döneminde %5-12 oranında olduğu dile getirilmiştir<sup>458</sup>. XVI. yüzyılda Meğaribe cemaatinin de klasik dönemin bu genel görünümüne uyduğunu söylemek mümkündür. Bu tahminimizi de az sayıda da olsa terekeler, yukarıda zikredilen kayıtlar ve benzerleri desteklemektedir. Ayrıca Osmanlı toplumundaki genel uygulamayı göstermesi bakımından XVII. yüzyıl Bursa'sı üzerine yapılan bir incelemede, iki binden fazla terekeden elde

---

<sup>458</sup> Hayri Erten, **a.g.e.**, s. 57.

edilen verilere de dayanarak, iki veya daha çok eşe sahip olan erkeklerin sayısının yirmiye geçmediği tespit edilmiştir<sup>459</sup>.

Mağribli kadınları haklarını eşlerinin şehir dışında uzun bir müddet kalmasını engellemek için de kullanabildiğine yukarıda değinilmeye çalışıldı. Bundan muratları sosyal konumlarının zedelenmesini engellemektir. Kocasını yanında olmayan bir kadına toplum içerisinde ne şekilde bakıldığı kayıtlarda iffet için yapılan şahadetler iyi göstergelerdir. Bunların tümü göz önünde bulundurulduğunda Mağribli kadınların da evlilik akdi esnasında bu tür şartları öne sürmelerinde haklılık payı olduğu düşünülebilir.

## 2.2. BOŞANMA VE ERKEĞİN ÖLÜMÜ SONRASINDAKİ SORUNLARLA KADINLARIN BAŞA ÇIKMA YÖNTEMLERİ

Eşlerden her ikisi veya birisi evliliğin sürdürülemeyeceği kanaatine vardığında tarafların birbirinden ayrılması gündeme gelmiştir. Eşlerin anlaşamamaları durumunda birlikteliklerinin sona ermesi tehlikesi ile karşı karşıya geldiklerinde öncelikli olarak akrabaların veya sosyal çevrenin sorunu çözmesi için çalışmış sorun çözülemez ise eşlerin ayrılığı gerçekleşmiştir.

İslâm hukukuna göre boşanma üç şekilde mümkündür: 1) kocanın herhangi bir sebep göstermeden ve karısının rızasını almadan evliliğe tek son vermesi ıı) kadının eşiyle anlaşarak bazı haklarından feragat etmek suretiyle ayrılması ııı) belli sebeplerle evliliğin kadının kararıyla sona erdirilmesi. İslam hukukunda birincisine *talak*, ikincisine *hul'* ve üçüncüsüne de *tefrük* denilmektedir<sup>460</sup>.

Osmanlı aile hukukunun temelini oluşturan İslâm hukukunda boşama hakkı, şartları ifa etmesi kaydıyla, erkeğin uhdesindedir. Boşanmanın mahkemeye kaydettirmesi hukuken şart değildir. Bunun yanı sıra sicillerde mevcut çok sayıda boşanma belgesi, boşanmaların büyük çoğunluğunun kayda geçirildiğini göstermektedir. Evliliği sona erdirme kararını alan kadın olursa onun için de İslâm hukukuna göre bazı imkânlar bulunmuştur. Eğer

<sup>459</sup> Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in the an Ottoman City: Bursa 1600-1700", *IJMES*, Cilt:12, s. 232.

<sup>460</sup> İsmail Kıvrım, "17. yüzyılda Osmanlı Toplumunda Boşanma Hadiseleri (Ayıntâb Örneği; Talâk, Muhâla'a ve Tefrük)", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011 10(1), s. 375.

isterse nikâh akdi esnasında boşanma hakkını şart koşabilmiştir. Bazı durumlarda da bizzat mahkemeye başvurarak evliliğe son verebilmiştir. Fakat mahkemenin hangi durumlarda ayrılık kararı vereceğine dair mezhepler arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunduğundan, bazen aynı konuda aynı toplumda yaşayan insanlar arasında farklı hükümler verilebiliyordu. Bu haküm önceliğine rağmen, Osmanlı toplumunda, boşanma davaları tetkik edildiğinde durumun gündelik hayata aynı şekilde yansımadağı görülmektedir. Kadınlar da sahip oldukları kısıtlı yetkileri sonuna kadar kullanarak razı olmadıkları bir evliliği sürdürmeyi reddetmişlerdir<sup>461</sup>.

Boşanma muamelesinde kadınlar bizzat kendileri mahkemede bulunabildikleri gibi kimi zaman da vekâlet verdikleri erkekler tarafından temsil edilmişlerdir<sup>462</sup>. Boşanma gerçekleştiğinde kadınlar çoğunlukla mehirlerini talep etmiştir. Bu talep doğrultusunda kadı, erkek tarafına gereğinin yapılmasını talep etmiştir<sup>463</sup>. Bazen de kadın, belki de sorunsuz bir boşanmanın gerçekleşebilmesi için, mehir hakkından feragat etmiştir<sup>464</sup>. Bu durumda erkekler kadınların mehirlerinden kendi rızalarıyla vaz geçtiklerini iddia etmiştir. Bu şekildeki bir varsayım kadınlar itiraz etse de her zaman şahit getirememiştir. Erkek tarafı da bu iddiasını şahitlerle destekleyemediğinde hakikatin bu şekilde olduğuna dair yemin ederek durumu kendi lehine çevirmiştir<sup>465</sup>.

Ama sorun istemeyen taraf erkek de olabilmiş ve boşanmanın gerçekleştirildiği esnada mehri verebilmiştir<sup>466</sup>. Zira mehri ödemek zorunluluğu bulunmaktaydı. Bununla birlikte her zaman tam olarak verilmemiştir; bu tür durumlarda erkek zimmetinde kalan meblağı ödeyeceğini belirtmiştir<sup>467</sup>. Bazen kadınlar da erkeklere kolaylık sağlamıştır. Mehri ödeyemeyen kişilere uzlaşımçı tavırlarından dolayı kolaylık

---

<sup>461</sup> Saadet Maydaer, “Klâsik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer’iyye Sicillerine Göre)”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:16, S: 1, 2007 s. 300-301.

<sup>462</sup> **KŞS**, 75; 464/4. 10 Muharrem 1002/6 Ekim 1593.

<sup>463</sup> **KŞS**, 67; 335/3. 28 Şaban 996/23 Temmuz 1588.

<sup>464</sup> **KŞS**, 67; 336/2. 8 Ramazan 996/1 Ağustos 1588; **KŞS**, 75; 275/4. 3 Zilhicce 1001/31 Ağustos 1593.

<sup>465</sup> **KŞS**, 66; 176/5. 2 Cemadilula 994/21 Nisan 1586.

<sup>466</sup> **KŞS**, 37; 396/4. 27 Ramazan 966/3 Temmuz 1559.

<sup>467</sup> **KŞS**, 75; 308/2. 14 Ramazan 1001/14 Haziran 1593.



sağlanabilmiş ve ödenecek meblağda indirim yapılabilmektedir<sup>468</sup>. Bazen de anlaşmalı bir boşanma gerçekleştikten sonra kadınlar tekrar kocalarına dönmek istemiş ve neticede yeni bir akitle evlilik bağı yeniden tesis edilmiştir<sup>469</sup>.

Mahkemeye yansıyan kayıtlarından, boşanmanın nedenlerine dair pek bilgi bulunmamaktadır. Genel uygulama bu şekilde olsa da bazı nedenleri kayda geçmiştir. Bunlar arasında yukarıda da değindiğimiz kocaların şehir dışında uzun müddetli bulunmaları veya Kudüs'ten ayrıldıktan sonra kendilerin haber alınmaması zikredilmelidir<sup>470</sup>. Aile içi şiddet de boşanma nedenleri arasında zikredilmiştir<sup>471</sup>. Aile içi şiddet boşanmalara ne denli tesir etmiştir? Bunu belirlemek gerçekten zor bir durumdur. Mağriblilerin evliliği sonlandırma davalarında sadece bir kayıta buna rastlamış olmamız yanıltıcı olabilir. Diğer boşanma kayıtlarında, kadın ve erkeğin birlikteliklerini neden bitirdiklerine dair aktarılmayan nedenler arasında bu tür etkenler söz konusu olduğu düşünülebilir. Boşanma her ne sebepten gerçekleşirse gerçekleşsin kadın ve eski kocası arasındaki bağ devam etmekte/edebilmekteydi. Sürecek bu ilişkinin ne şekilde olacağı aşağıdaki ayetlerle belirlenmiştir:

“(Boşadığınız) kadınları, gücünüz oranında oturtmak olduğunuz yerin bir kısmında oturtun; onları darlık ve sıkıntıya düşürmek amacıyla kendilerine zarar vermeyin. Eğer hamile iseler, yüklerini bırakıncaya kadar onlara nafaka verin. Şayet sizler için (çocuğu) emzirirlerse, onlara ücretlerini ödeyin. Kendi aranızda güzel bir tarz üzere görüşüp konuşun. Eğer güçlük içine girerseniz, bu durumda (çocuğu), onun (babası) için bir başkası emzirebilir. Genişlik imkânları olan nafakayı geniş imkânlarına göre yapsın. Rızkı kendisine kısıtlı tutulan da artık Allah'ın kendisine verdiği kadarıyla versin. Allah hiçbir nefse ona verdiğiinden başkasını teklif etmez. Allah, güçlükten sonra kolaylık verir.”<sup>472</sup>

Şer'î hukuk, kadın ve erkeğe evlilik bağını bitirebilme hakkı tanımıştır. Onlara bazı hukuk sistemlerinde mevcut olduğu gibi istemedikleri halde evli kalmaya dayatmaz. Bu nedenle evlilik, belirli usul ve yöntemlerle

<sup>468</sup> KŞS, 72; 7/5. 22 Receb 998/27 Mayıs 1590.

<sup>469</sup> KŞS, 72; 176/2. 12 Muharrem 999/10 Kasım 1590; KŞS, 72; 305/6. Âhir-i Zilkade/Eylül 1590. İlk belgede Ümmühan bnt. Osman el-Mağribiye kocası Muhammed b. Ahmed el-Mağribî'den anlaşarak ayrılmıştır. Ancak yaklaşık on bir ay sonra bu çiftin tekrar Ümmühan'ın kocasına döndüğüne dair ikinci kayda rastlanılmıştır.

<sup>470</sup> Evlilik akdinde kadınların öne sürdüğü şartlarda buna temas edilmişti.

<sup>471</sup> KŞS, 37; 68/2,3. 13 Ramazan 966/19 Haziran 1559.

<sup>472</sup> Talak Sûresi; 6-7.

sona erdirilebilir bir uygulama olarak telakki edilmiştir<sup>473</sup>. Boşanma hadisesinin gerçekleşmesi iki taraf arasındaki bağın tam anlamıyla koptuğu anlamına gelmemiştir. Eğer evliliğin neticesinde çocuk dünyaya gelmişse, boşanma aşamasından sonra nafaka talebi gündeme gelmiştir. Zira iddet süresi boyunca kadının ve çocuklarının mesken ve gıda ihtiyaçlarını karşılama yukarıdaki ayet gereğince kocanın şer'î yükümlülükleri arasında sayılmıştır. Kadın zikredilen bu süreyi kocalarının evinde geçirme hakkı da tanımıştır. Bu şekilde kadının evsiz barksız kalmaması, ailenin yeniden tesis edilmesi ve çocukların sosyal hayata intibakı amaçlanmıştır<sup>474</sup>.

Boşanmış bu kadınlar çocukların gıda, giyim, barınma vb. ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için Kudüs mahkemesine başvurmuş ve haklarını elde etmişlerdir. Örneğin, Fatıma bnt. İbrahim el-Mağribî çocuğu için nafaka talep etmiş ve her ay bir sultaninin verilmesi kadı tarafından kararlaştırılmıştır<sup>475</sup>. Fatıma bnt. el-Hâc Ahmed el-Mağribî ise aynı talep karşısında her gün için bir mısıf kıt'a almıştır<sup>476</sup>. Bu şekilde her iki Mağriblikadın, mahkeme yoluyla eski eşlerinden aldıkları nafakalarla çocuklarının ihtiyaçlarını karşılayabilmiştir.

Şeyhu'l-Meğâribe Seyyid Ahmed b. Şeyh Mansur el-Mağribî ve karısı arasında meydana gelen ve neredeyse ailenin çözülmesine neden olacak bir dizi dava takip edildiğinde, Meğâribe cemaati örneğinde Kudüs ailelerinin bu badirede neler yaptıklarını az da olsa tespit edebilmemiz mümkündür. Şeyhu'l-Meğâribe Seyyid Ahmed ve eşi Fatma bnt. Seyyid İbrahim el-Mağribî boşandıktan sonra Seyyid Ahmed eşinden, evdeki bakır tabak tencere ve elbiseleri haricinde evdeki yağ ve kavurmayı da istemiştir. İsteddiği bir diğer şey ise kadında kalan beş sultani altının üçü olmuştur. Fatma tüm bunların evde olduğunu ikrar etmiştir<sup>477</sup>. Burada boşanma hadisesinin vukuunda daha çok kadının evden gittiği algısının her zaman doğru

---

<sup>473</sup> Ali Kaya, "17. Yüzyıl Bursa Şer'îye Sicillerinin İslam Aile Hukuku Açısından Tahlili", Uludağ Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 17, S: 1, 2008, 96.

<sup>474</sup> Hayri Erten, **a.g.e.**, s. 125.

<sup>475</sup> **KŞS**, 75; 474/7. 23 Muharrem 1002/19 Ekim 1593.

<sup>476</sup> **KŞS**, 75; 227/4. 18 Muharrem 1000/5 Kasım 1591.

<sup>477</sup> **KŞS**, 75; 131/1. Evâili Şevval 1000/Temmuz 1592.

olmadığını ileri sürmek mümkün görünmektedir.<sup>478</sup> Zira evde kalan eşyalarını ve muhtemelen yaşamını sürdüreceği yeni evinde besin ihtiyacını gidermek için kavurma ve yağ isteyen erkek tarafı olmuştur. Buna ilave olarak kadının yanında bulunan parasının hepsini istememesi de önemlidir.

Fatma, Ahmed'in isteklerini yerine getirdiğine dair bir kayıt da bulunmamaktadır. Oysa teamül, bir para meblağının kabzedilmesi halinde bunun kadıya tescil ettirilmesi idi. Koca, istediği parayı almış olmasına rağmen almadım diyebilirdi. Belki de Fatma eski eşinin istediklerini vermiş ama bunları tescil ettirmemiştir. Bu tahminlerin ötesinde gerçek olan bu evliliğin sona ermesi üzerinden çok zaman geçmeden çift yeniden bir araya gelme kararı almıştır<sup>479</sup>. Her iki kayıt için düşülen tarih arasında ortalama bir ay bulunmaktadır. Bu süre içerisinde neler yaşandığına dair herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Yeniden bir nikâh akdi yapılarak Fatma ve Ahmed'in tekrar bir aile olmaları sağlanmıştır. Nikâh akdi esnasında Fatma yerine vekili bulunmuştur. Mehir olarak yirmi sultani kararlaştırılmış ve Fatma'nın üç kıt'ayı aldığı kaydedilmiştir<sup>480</sup>. Zikredilen üç kıt'a altın daha önceden Ahmed'in kendisinde bıraktığı üç altın olabilir.

Kadın ve çocukların derdi sonlandırılmış evliliklerin külfetini çekmekle bitmemiştir. Çocukların ebeveynlerinden biri veya ikisinin ölümü durumunda başka sorunlar baş göstermiştir. Ergenliğe ulaşmamış çocukların ebeveynlerinden kendilerine intikal eden mal varlığının ne şekilde muhafaza edileceği ve nasıl çalıştırılacağı sorunu gündeme gelmiştir. Bu problem Osmanlı toplumunda ve hukuki uygulamasında İslam dininin çözüm olarak sunduğu vesâyet (himaye) kurumu üzerinden giderilmeye çalışılmıştır. Ergen olmayan çocukların haklarını kullanma ehliyeti bulunmadığından ebeveynlerinden kendilerine kalan mal varlığı vasi denilen kimseler tarafından tasarruf edilip işletilmiştir<sup>481</sup>.

---

<sup>478</sup> Bu hadisede üç talakla boşanma olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Muhtemelen bir veya iki talakla boşanma gerçekleşmiştir.

<sup>479</sup> **KŞS**, 75; 131/5. 2 Zilkade 1000/10 Ağustos 1592.

<sup>480</sup> **KŞS**, 75; 133/2. 10 Zilkade 1000/18 Ağustos 1592.

<sup>481</sup> Mahmoud Yazbak, "Muslim Orphans and the Sharia in Ottoman Palestine According to Sijill Records Author", **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, Vol. 44, No. 2 (2001), s. 123-140.

Vesâyet kurumunun Kudüs'te de işletildiği görülmektedir. Kudüs kadısı yetim kalan çocuklara vasi tayin edilmesi konusunda, bu işe uygun olan kişiler olarak kabul edebileceğimiz şahısları atamıştır. Kayıtlarda hangi şahsın kimin yetimlerine vesâyet edeceği de belirtilmiştir. Kimi zaman vasinin yetimlerin menfaatini gözetmek kaydıyla işleteceği mal varlığının kalemleri de sıralanmıştır. Vasi tasarruf yetkisi bulunan bu mal varlığında gerçekleştireceği her yeni durumu kadıya bildirmiştir<sup>482</sup>.

Babanın vefatı durumunda genellikle başka bir erkeğin vasi olarak atandığı müşahede edilmektedir. Ancak kimi durumlarda çocuğun annesinin de vasiliğinin kadı tarafından onandığı da olmuştur<sup>483</sup>. Vasi atanması hususunda daha çok annelerin değil de başka erkeklerin kadı tarafından atanmış olması hususu dikkat çekicidir. Evlilik kayıtları gibi her ölen kişinin çocukları için vasinin atanması hususu da sicillere geçirilmemiş olabilir. Aynı durum her ölen kişinin miras taksiminin sicillere yansımaması hususunda da geçerli olduğuna göre vesayet kayıtları hakkında da bunu düşünmemizde her hangi bir beis görünmemektedir. Kayda geçmeyen bu yetimlerin vesayetinin anneleri tarafından yürütüldüğünü düşünmek mümkündür. Zira annelerin vesayet atamalarında yer almaması gerçekten ilginçtir. Bu hususun ne gibi şartlardan ötürü meydana geldiği hakkında spekülâtif bazı yorumlarda bulunabiliriz. Belki de anneler bir müddet işarete dildiği gibi bu vazifeyi yerine getirmişler fakat tabii bir kararla yeni bir evlenme kararı vermiş olabilirler. Bu evlenmeden dolayı yetimlerin babalarından intikal eden mal varlığının korunabilmesi için vasi tayin edilmesi gerekmiştir. Bu durumda annelerin neden vesayet kayıtlarında yer almadığını tahmin edebiliriz. O halde çocukların annelerinden ayrılıp vasi ile yaşadıkları mı kabul edilecek? Çocuklar annelerinden ayrılmamış, sadece babalarından çocuklarına intikal eden mal varlığını tasarruf etme yetkisi son bulmuştur. Evlenme şartlarında

---

<sup>482</sup> **KŞS**, 67; 381/4. 13 Zilkade 996/4 Ekim 1588. Bu kayıтта Ahmed b. el-Hâc Abdullah b. el-Mağribî'nin kadı tarafından mütevaffa Alaüddin'in yetimlerine vasi olarak atanmış ve babalarından kalan para ve zeytinyağı hakkında tasarruf edebileceği kaydedilmiştir. Bu kayıтта Mağribli vasiye zeytin yağını satmak için izin verilmiştir.

<sup>483</sup> **KŞS**, 67; 248/2. Evâhiri Receb 996/Haziran 1588. Sa'd b. Abdullah'ın eşi Fatma bnt. İbrahim el-Mağribiyye Sa'a ve Muhammed adındaki yetim çocuklarının vesayetini kadı'nın onayıyla deruhte etmiştir.

anlatılmaya çalışıldığı üzere, kadınların çocuklarından ayrılmayı kabul etmemelerinden dolayı eş adayına nikâh akdinde çocuklarıyla birlikte yaşamayı şart olarak koymuşlardır. Tüm bu bilgileri bir araya getirdiğimizde asıl sorunun buluşa ermemiş çocukların mal varlığının korunması olduğu anlaşılmaktadır.

Çizmeye çalıştığımız çerçevede de annelerin vesayet kayıtlarında neden görünmediği bir tahmini de olsa nispeten açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak teoride ebeveynlerden herhangi birinin vasi atanması “mümkün değil”se de mevcut bir örnek bunun genel geçer bir kural olmadığına işaret etmektedir<sup>484</sup>. Atanan vasilerin çocuklarla da herhangi bir akrabalık ilişkisine dair bir bilgi de yer verilmemiştir. Zaten uygulamadaki temel gayelerden biri de akrabalarından gelebilecek suiistimalleri engellenmiştir<sup>485</sup>.

Söz konusu yetimler Meğâribe cemaatinden olunca cemaatin kendi yapılanmasının devreye girdiğinden söz etmek mümkün görünmektedir. Bunun en bariz delili şeyhu'l-Meğâribe'nin vesayet atamalarında üstlendiği vasiliklerden hareketle söylenebilir. Şeyhin cemaat içerisindeki aktifliği ve mahalle vakfının parasal işlerini deruhte etmiş olması onu Mağribli yetimler için potansiyel bir vasi adayı haline getirmiştir<sup>486</sup>. Burada vesayeti kendi üzerine almak için kadıya başvurup vurmadığını bilemesek de kadı'nın onu tercih etmesi bile cemaatin sosyal yardımlaşma bağlamında daha içe dönük anlaşıldığı olarak görüldüğü. Vesâyet sistemi sayesinde Meğâribe cemaatine mensup yetim çocukların bakımsız ve ilgisiz kalmalarının önüne geçilmiştir. Kendilerine ebeveynlerinden intikal eden mal varlığının suiistimalleri kullanımı engellenmiştir.

Değınmemiz gereken bir diğer husus da şeyhu'l-Meğâribe'nin vesâyet sistemindeki aktifliğidir. Sistemin cemaat çocukları açısından sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için kadı ile irtibat halinde olduğu anlaşılmakta ve

---

<sup>484</sup> **KŞS**, 67; 248/2. Evâhiri Receb 996/Haziran 1588. Sa'd b. Abdullah'ın eşi Fatma bnt. İbrahim el-Mağribiyye Sa'a ve Muhammed adındaki yetim çocuklarının vesayetini kadı'nın onayıyla deruhte ettiği yukarıda belirtilmişti.

<sup>485</sup> Nurcan Abacı, **a.g.e.**, s. 166.

<sup>486</sup> **KŞS**, 72; 363/1. 14 Şevval 999/5 Ağustos 1591; **KŞS**, 72; 363/3. 22 Şevval 999/ 13 Ağustos 1591; **KŞS**, 72; 371/2-3. 14 Şevval 999/5 Ağustos 1591; **KŞS**, 72; 408/2-3. 8 Zilkade 999/28 Ağustos 1591; **KŞS**, 75; 18 Safer 1002/13 Kasım 1593.

gerektiğinde çocukların vesâyetini üzerine aldığı görülmektedir. Kadı'nın da şeyhu'l-Meğârîbe ile bir dayanışma içerisinde olduğu söylenebilir. Yetim çocukları onun gözetimine bırakmış olması bu bağlamda yorumlanabilir.

Netice itibariyle gerek Osmanlının diğer coğrafyalarında uygulanmakta olan mehir, nafaka ve vesayet sistemlerinin Meğârîbe cemaatinde de uygulanmakta olduğu müşahede edilmektedir. Bu kurumlar sayesinde Meğârîbe ailelerinin gerek boşanmalar ve gerekse ölüm ve başka nedenlerden ötürü parçalanan ailelerinden geride kalan fertler korunmaya ve topluma kazandırılmaya çalışılmıştır. Toplumsal hayatın çeşitli kulvarlarında karşılaşılabilecekleri sorunlar öngörülmüş ve bunlara gerekli tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Başka bir ifadeyle aile müessesesinin bir şekilde bozulup işlevselliğini yitirdiği durumlarda onun fonksiyonlarını icra edecek başka kurumlar devreye sokulmuştur. Mehir ve vesâyet müesseselerinde kadın ve çocukların mal varlıkları diğer akrabalara karşı muhafaza altına alınmış, kadın ve çocukların mal varlığını şer'î ilkeler gereğince onların hakkı olması gerektiğini savunmuştur<sup>487</sup>.

### 3. MAHALLEDE TÜKETİM KALIPLARI

Sicillerin önemli bir bölümünü meydana getiren *terekeler*, bizlere ölen kişi ve vereseşi arasındaki dünyevî son bağın *maddi* veçhesini ortaya koymaktadır. Terekedeki mallar, alacak ve borçlanma kayıtları ölüm olayının gündelik veçhesine dair malumatı ortaya koyamamaktadır. Oysa ölüme kadar geçen bir süreç bulunmaktaydı. Ama buna dair bilgileri sicillerden öğrenmek mümkün değildir. Dolayısıyla çalışmamızda, bu sürecin nasıl gerçekleştiğine dair eksik bilgiyi Maliki fıkıh kitaplarından doldurmaya çalışacağız. Zira fikhî gelenek, bir kimsenin ölümü anında neler yapılması gerektiğini, ölümden sonra cenaze işlemlerinin hangi kaideler çerçevesinde yerine gerileceğini vb. gündelik hayat pratiklerini ayrıntılarıyla sunmaktadır.

---

<sup>487</sup> Hayri Erten, **a.g.e.**, s. 129-130.

### 3.1. CENAZE İŞLEMLERİ

Umumiyetle ölümü yaklaşan kişinin yanında en sevdiği yakınları bulunur. Bu kişiler, Ebu Davud ve Tirmizi'nin zikrettiği bir hadise göre, ölüm döşeğinde bulunan kişiye kelimeyi tevhidî telkin ederler, ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'den bazı ayet veya sureler de okurlar. Kişi, bu telkinler eşliğinde ruhunu teslim eder, açık kalan gözleri kapatılır ve bedeni düzgün bir şekile getirilirdi<sup>488</sup>.

Kudüs ve özelde Meğâribe mahallesinde bu konudaki gündelik hayat pratikleri nelerdi? Mahalle sakinlerinden biri vefat ettiğinde -eğer yakınları yerine getirecek bilgi ve beceriye sahip değillerse- varislerin cenaze işlemleri için ilgili loncaya başvurmaları gerekmiştir. Bu başvurunun kabul edilebilmesi için varislerin mahkeme kâtibinden aldıkları, terekenin kassâm tarafından şer'î hukuka uygun bir şekilde dağıtıldığını beyan eden belgeyi ibraz etmeleri gerekirdi. Aksi halde lonca cenaze işlemlerini yerine getirmezdi. Veresenin cenaze işlemleri için verdikleri ücretler maddî statülerine göre değişmişse de Kudüs kadısı tarafından belirli bir tarifeye bağlanmıştı<sup>489</sup>.

Bahsedilen ilgili loncalardan biri ölü yıkayıcıları (*muğassilu'l-embât*) idi. Loncanın liderliğini yapan şeyh, ücret mukabilinde yapılan cenaze gasli için Müslüman bir ölünün nasıl yakınacağı, kefenleneceğini ve bu konudaki fıkhi hükümleri bilmeliydi<sup>490</sup>. Ücret ödemeyecek durumdaki mahalleli bir kadını kocasını gusledebiliyordu; bu durumun aksi de olabiliyordu<sup>491</sup>. Maddî durumu yerinde olan kocaların loncayla anlaşmalı kadınlara eşlerini gusletmeleri için tutukları da olmuştur<sup>492</sup>. Yıkanan cenazeler genelde öğle veya ikindi namazına yetiştirilmiştir<sup>493</sup>. Malikî mezhebinde cenaze namazının mescitte kılınıp kılınamayacağı meselesi ihtilâflıdır. Tartışma, daha çok

<sup>488</sup> Halil b. İshak el-Cundî(öl.h. 776), **et-Tevzîh**, s. 123-124.

<sup>489</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüsünde Loncalar**, s. 71.

<sup>490</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüsünde Loncalar**, s. 70.

<sup>491</sup> Ebi'l-Hasen Ali b. Said er-Recracî, **Menâhîcu't-Tahsîl fî Şerhi Mudevvene ve Halli Müşkilâtihâ, C. II**, Merkezu't-Turasi's-Sekafiyu'l-Mağribî, Mağrib 1428/2007, s. 35-36.

<sup>492</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüsünde Loncalar**, s. 71.

<sup>493</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüsünde Loncalar**, s. 70.

cenazenin mescit içine alınıp alınmaması etrafında şekillenmiştir<sup>494</sup>. Meğâribe Mahallesi'nin hemen bitişiğinde bulunan Mescid-i Aksâ'da cenaze namazlarının kılındığı bilinmektedir.

Sicillerden öğrenilebilen ölünün nasıl yıkandığına dair bilgilerden ziyade lonca ve varisler arasında şekillenen günlük ilişkilerdir. Bir Mağriblinin öldüğünde hangi kaideler çerçevesinde ve nasıl gusledildiğini öğrenmek için Malikî mezhebi fıkıh kaynaklarına müracaat etmemiz gerekmektedir. VIII./XIV. Yüzyıla ait kapsamlı bir fıkıh kitabından yola çıkarak bu ameliyenin ayrıntılarına ulaşabilmekteyiz<sup>495</sup>.

Müstehap olduğu için ölüye genellikle önce namaz abdesti aldırılmalıydı. Ağız yıkanır karnına bastırılıp her iki mahreçten çıkanlar da temizlenirdi. Gusül suyuna kafur, karanfil veya gül konulabilmekteydi. Ölünün zemzem suyuyla yıkanması yakışık almaz, mekruh sayılırdı. Cenaze, ister elbisesiyle ister avret yerleri örtülerek yıkanabilmekteydi. Yıkama yapılırken ölü bedene temastan kaçınmalı, bunun için yıkama esnasında bir bez parçasıyla yıkama gerçekleştirilmeliydi. Ölünün saç, sakalı, bıyığı ve tırnağı tıraş edilirdi. Bu uzuvlardan herhangi bir şekilde vücuttan ayrılan olursa kefen içerisine konulmalıydı. Yıkama işleminden sonra kefenleme yapılmadan evvel ölü kurutulmalı, ıslak bir halde kefenlenirdi<sup>496</sup>.

Yıkama, kefenleme ve cenaze işlemleri akabinde ölünün gömülmesi için cenaze kaldırıncıları loncasına (*hammâlî'l-mevtâ*) bağlı üyeler, namazın hemen akabinde nâşî alıp kabristana taşımaktaydı. Cenaze, Kudüs'ün dört kabristanından (Ma'manallâh, Bâbu'r-Rahme, el-Yûsufiyye ve es-Sâhire) birine taşınmaktaydı. Taşınan cenaze için daha önceden mezar kazıncıları loncası (*haffârûn*) tarafından mezar kazılmış olurdu. Mezarın derinliği fıkıha uygun ayarlanır, ardından istinat duvarları örülür ve en sonunda da cenaze kazılan yere yerleştirilip mezarın üstü örtülürdü<sup>497</sup>.

<sup>494</sup> Ebi'l-Hasen Ali b. Said er-Reccâcî, **a.g.e.**, s. 11-14.

<sup>495</sup> Halil b. İshak el-Cundî(öl.776), **et-Tevzîh fî Şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li-İbni'l-Hâcib, II**, Merkezu Nuceybeveyh lil-Mahtûtât ve Hademeti't-Turâs, 1429/2008.

<sup>496</sup> Halil b. İshak el-Cundî, **a.g.e.**, 127-137.

<sup>497</sup> Amnon Cohen, **Osmanlı Kudüsünde Loncalar**, s. 71-73.



### 3.2. TEREKELER, TEREKE PAYLAŞIMI VE GELİR PROFİLİ

*Tereke*, ölünün bıraktığı mal varlığı için kullanılan bir kelimedir<sup>498</sup>. Adlî ve idarî işlere bakan kadıların bir diğer görevi de müteveffanın mallarını ser'î hukuk çerçevesinde paylaştırmaktı. Kadı, müteveffanın varisi bulunmadığı durumlarda malların hazineye intikal etmesini sağlardı. Kimi büyük yerleşim yerlerinde bu işlemler kadı'nın emri altındaki *kassâm* aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. *Kassâm*, ölen kişinin mallarını tereke defterlerine kaydedip masraf, borç, alacak vb. harcamaları yapıp kalan meblağı hak sahiplerine dağıtmıştır. Yapılan bu işlemler neticesinde tutulan kayıtların toplandığı defterlere *tereke defterleri* adı verilmektedir. *Muhallefât defteri* veya *metrukât defteri* vb. isimlerle anılan bu defterler duruma göre bazı yerlerde müstakil olarak tutulmuştur. Bazı yerlerde ise kadı'nın tuttuğu ana mahkeme defterlerine yazılmıştır<sup>499</sup>.

Tereke kayıtları Osmanlı sosyal tarih çalışmaları için oldukça önem arz etmektedir. Tereke taksimatının yapılabilmesi için öncelikle müteveffanın mal varlığının tespit edilmesi gerekirdi. Bu işlem karşılığında taksimattan *resm-i kismet* adıyla belirli ücret alınırdı. Ancak bu uygulama her zaman geçerli değildi. Defterlerde toplumu meydana getiren bireylerin giyim, kuşam, ev dekoru, mobilya vb. gündelik hayatın kullanım materyallerine ait mallar yanında bina, ev, bağ, bahçe, vb. taşınmaz malların terekelerde bulunduğu görülmektedir<sup>500</sup>. Tüm bunlar defterlerde kalemlere ayrılmış ve belirtilen her kalemin değeri yazılmıştır. Bu değerler sayesinde araştırmacılar tarafından servet tespiti yapılabilmekte ve maddi kültüre ait bulgular ortaya konulabilmektedir. Tereke kayıtları servetin dağılım ve içeriğini, ölenlerin sosyal konumlarını, ürünlerin miktar, fiyat ve çeşitlerini de ihtiva etmektedir. Bu nedenle fiyatlar, para, kredi, meslekler ve meslek gereçleri gibi alanlarda tarihçilere son derece zengin bilgiler sağlamaktadırlar<sup>501</sup>.

<sup>498</sup> M. Zeki Pakalın, **Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II**, İstanbul 1993, s. 460.

<sup>499</sup> Ömer Lütfi Barkan, "Edirne askerî Kassamına ait tereke defterleri", **Tarih Belgeleri Dergisi**, **III/5-6**, (Ankara 1993), s. 1.

<sup>500</sup> Ömer Lütfi Barkan, a.g.m. s. 1.

<sup>501</sup> Yunus Uğur, "Mahkeme Kayıtları(Şer'îye Sicilleri):Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 2003, s. 306.

Kassâm veya kadı'nın tereke taksimatını yapabilmesi için varislerin talebi veyahut varisler arasında yetimlerin bulunması gerekirdi. Kadı'nın taksimatı gerçekleştirmesi şu dört hususta gerçekleşmekteydi: 1) varisler arasında herhangi bir anlaşmazlık çıkması ıı) varisler arasında buluğa ermemiş(ler)in mevcudiyeti ııı) müteveffanın herhangi bir varisinin bulunmaması ıv) bir kimsenin öldüğü bilinmese dahi uzun bir süredir görünmemesi/kaybolması. Bu dört neden tereke kayıtlarının sicillerdeki azlığının nedeni olmalıdır. Bu şartların oluşmaması halinde kadının tereke taksiminde bulunması merkezi yönetim tarafından uygun bulunmamıştır<sup>502</sup>.

..... ve resm-i kısmet dahi müteveffânın vârisleri kebîr olup kısmeti talep olunmaz iken cebren kısmet talep olunmaya...<sup>503</sup>

Müteveffanın borcu veya alacağı bulunuyorsa bunun tespiti yapılır, varislerin mirastan alacağı pay ortaya konurdu. Yine mirasçılar arasında miras taksiminden dolayı anlaşmazlık çıkarsa müracaatları üzerine kadı mirasa el koyup şer'î hükümler çerçevesinde mirasın taksimini yapardı. Osmanlı devleti, kanunnamede belirtilen durumlar haricinde kadıların mirasa el koymalarını yasaklamıştır. Bu karardaki temel faktör kadıların terekeler üzerinden aldığı resm-i kısmet adı verilen ödenekten kaynaklanabilecek istismarları önlemek olmuştur<sup>504</sup>.

Kadı, bu uygulama sayesinde yetim kalan çocukların ve o sırada varislerden orada bulunmayanların hakkını da ayırarak meydana gelebilecek haksızlıkların önüne geçmiştir. Terekelerin taksimatının kadı gözetiminde yapılmasının bir diğer nedeni de mirasta anlaşmazlık çıkma ihtimalinin bulunmasıydı. Ayrıca müteveffanın borçların tespit edilip terekeden ödenmesi ve alacaklarının saptanıp bunların da terekeye ilavesi gerekmekteydi<sup>505</sup>.

---

<sup>502</sup> İlker Er, “Balıkesirli Tereke Sahipleri Hakkında Sosyokültürel Açından Bazı Değerlendirmeler (1670-1700)”, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Cilt:12, S. 21, Haziran 2009, s. 370.

<sup>503</sup> Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri 7**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları İstanbul 1994. s. 303.

<sup>504</sup> Sait Öztürk, **Askerî Kassâm'a Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri**, İstanbul 1995, s. 26.

<sup>505</sup> Tereke defterleri hakkında bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Edirne Askeri kasamsına Ait tereke Defterleri(1545-1659)”, **Belgeler**, Cilt:III, S. 5-6, s. 1-479; Halil İnalçık, “XV. Asır Türkiye İktisadi ve İçtimai Kaynakları”, **İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: XV, (Ekim 1953-Temmuz 1954), s. 50-75

Bir sonraki bölümde de görüleceği üzere, Meğâribe Mahallesinde ölüm olaylarından sonra her zaman kadıya gidilmemiştir. Mahalleliler Şeyhu'l-Meğâribe'ye gitmiş ve taksimat işlemi onun nezaretinde gerçekleştirmiştir. Tereke taksimatı sadece şeyh tarafından yapılmamıştır. Kadının kontrolünde gerçekleşen kayıtlar da bulunmaktadır. Sicillerdeki kayıtlar da bunu teyit etmektedir<sup>506</sup>. Bu şekilde gerçekleşen taksimat her ne kadar kadı gözetiminde yapılmış olsa da Şeyhu'l-Meğâribe de işleme iştirak etmiştir. Bu iştirak, Fatma Trablusî'nin kocası Muhammed b. Ahmed ez-Zehrî'nin metrukâtı için Şeyhu'l-Meğâribe Yahya el-Mağribî'yi vekil tayin etmesi örneğinde olduğu gibi, varislerden birinin Şeyhu'l-Meğâribeyi davayı takip etmesi için vekil ataması şeklinde gerçekleşebilmekteydi<sup>507</sup>. Kimi zaman Fatma bnt. el-Hâc Muhammed el-Mağribî'nin kocasının tereke taksimatında olduğu gibi de Şeyhu'l-Meğâribe taksimatta görev almamıştır<sup>508</sup>. Ancak Meğâribe Zaviyesi'nde sakin kişilerden birinin ölümü vuku bulduğunda Şeyhu'l-Meğâribe bizzat bu taksimat ile ilgilenmiş ve müteveffanın metrukâtını satmıştır<sup>509</sup>. Zira zaviyede bulunan kişilerin metrukâtı bir kayıta geçtiği üzere, Meğâribe Zaviyesinde vefat eden el-Hâc Mesud et-Tûnusî'nin terekesinden satılanlar ellerindeki Hüdavendigârî tezkire ve merasim hasebiyle şer'î irsî sâdâtü'l-meğâribeye münhasırdır<sup>510</sup>.

Terekedeki bu ibareyi tapu defterindeki ibare de desteklemiş ve vakıf şartı gereği Meğâribeden vârisiz ölenlerin terekelerinin Meğâribe fukarasına kalacağı ifade edilmiştir<sup>511</sup>. Oysa rutin Osmanlı uygulamasına göre bu tür veresesiz terekeler sancakbeyinin gelirleri arasında yer almıştır. Buna rağmen sicillerde bazı uygulamalarda bu durumun çiğnendiğine rastlanmıştır.

Meğâribe Mahallesinde sakin el-Hurme ümmü Ali, şer'î  
irsi beytü'l-mâl mütekellimi Can Çavuş mübaşeretiyile  
Beytûlmaldadır<sup>512</sup>.

<sup>506</sup> KŞS, 37; 56/3. 4 Rebiüssani 966.

<sup>507</sup> KŞS, 37; 56/3. 4 Rebiüssani 966.

<sup>508</sup> KŞS, 67; 230/3. 10 Receb 996

<sup>509</sup> Tereke Defteri, s. 37. 15 Receb 943.

<sup>510</sup> Tereke Defteri, s. 37. 15 Receb 943.

<sup>511</sup> TTD, 427, s. 266.

<sup>512</sup> Tereke Defteri, s. 42. 7 Cemadilahir 994.

Haremeyn-i Şerifeyn nazırı Mehmed Çelebi vekili el-Hâc Ahmed b. Ali huzurunda Meğaribe mahallesinden merhum Mesud b. Ahmed el-Mağribî'nin esbâbının zapt edilmiştir<sup>513</sup>.

Mahallede biri öldüğünde dellâller aracılığıyla duyuru yapılır ve isteyenler metrukâtan ihtiyaç duydukları şeylerden satın alabilirdi<sup>514</sup>. Araştırılan dönem içerisinde vefat eden Meğâribe cemaatinden kimselere ait sadece sekiz adet tereke saptanabilmiştir. Bunların dördü erkek diğer dördü ise kadın terekesidir.

Terekelerin ilki Fatma Trablusî'nin kocası Muhammed b. Ahmed ez-Zehrî'ye aittir<sup>515</sup>. Metrukâtın taksim işlemiyle ilgilenmesi için Şeyhu'l-Meğâribe Yahya el-Mağribi, Fatma tarafından vekil tayin edilmiştir. Fatma'nın eşi Mağribî değildir. Bununla birlikte yasal -terekede de bir başkası belirtilmediğine göre- tek varisidir. Buradan çiftin çocuklarının olmadığını da çıkarmak mümkündür. 336 para değerinde olan metrukâtan techiz, tekfin vb. işlemlerin ardından Fatma'ya düşen 129,5 paradır.

Muhammed b. Ahmed ez-Zehrî'nin tekesinin geniş bir eşya yelpazesi bulunmamaktadır. Bunun nedeni muhtemelen eşi Fatmanın hayatta olması nedeniyle ev eşyalarına sahip olmasıdır. Ayrıca ne bir arazi, ne de dükkân ve ev gibi garimenkuller de kaydedilmemiştir. Buradan hareketle oturdukları evin Meğâribe mahallesinde olduğu söylenebilir. Ev -ve diğer garimenkuller - belki de Fatma'ya ait olduğundan terekede belirtilmemiş olabilir. O halde terekede kaydedilmiş olan malların Muhammed'in eşiyle bağlantısı olmayan mal varlığı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim terekede yer alan birkaç top kumaş da Muhammed'in kumaş ticaretiyle uğraştığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak gerek kumaşların birkaç topu geçmemesi ve tereke toplamının da servetin azlması terekede kaydedilmemiş bir gayrimenkül ihtimalini zayıflatmaktadır. Zira bu denli küçük bir mablağlı iş hacmiyle mülk edinmenin zor olduğu açıktır. Buna rağmen Fatma'nın mülk olabileceğini de göz ardı etmemek gerekmektedir.

<sup>513</sup> KŞS, 37; 436/5-437/1. 19 Şevval 966

<sup>514</sup> Tereke Defteri, s. 22. Tarih belirtilmemiş ancak diğer kayıtlardan yola çıkarak 943 ve 944 olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>515</sup> KŞS, 37; 56/3. 4 Rebiüssani 966/14 Ocak 1559.

İkinci tereke Mesud b. Ahmed el-Mağribî'ye aittir<sup>516</sup> . 22 sikke 20 kuruş değerindeki bu terekeden harcamalar çıkartıldıktan sonra geriye kalan meblağ 17 sikke 11 paradır. Bu da bir başka ifadeyle 1382 akçeye denk gelmektedir. Mesud'un servetinde bir önceki terekede olduğu gibi gayrimenkule rastlanmamaktadır. Kumaş, zeytinyağı ve pamuk yanında başkalarının zmmetinde bulunan meblağlar da blunmaktadır. Örneğin, Abdurrahman el-Mağribî'ye sattığı anlaşılan zeytinyağı ve pamuk 1 sikke değerindedir. Mesud'un bu satım işlemi haricinde zeytinyağı satımıyla ilgilendiğini gösteren bir başka gösterge 12 para kıymet biçilen zeytinyağı rıtıllarıdır. Yine zeytinyağı üreticiliğinin bir başka kalemi olan sabun yapımıyla uğraştığını tahmin etmek 4 para kıymet biçilen sabun rıtıllarından mümkündür. Zeytinyağını eld etmek için kullandığı sıkma levhaları ise 5 para olarak kıymetlendirilmiştir. Kumaşların arasında ise keten ve yün birer aba (1,5 para) ve gömlek (2 para) gibi hazır giysiler de bulunmaktadır.

Tereke sahibi Mesud'un terekesinden kalan 17 sikke 11 paranın üçte bir ve üçte ikilik payı, muhtemelen annesi olan Avde bnt. el-Hâc Ahmed el-Mağribî'nin vekline verilmiştir. Geriye kalan meblağ da tereke taksiminin onun huzurunda yapıldığı belirtilen Haremeyn-i Şerifeyn nazırı Mehmed Çelebi'nin vekili el-Hâc Ahmed b. Ali'ye teslim edilmiş olmalıdır. Kalan meblağın varisi olmadığından Haremeyn evkafına intikali gerçekleşmiş olabilir.

el-Hâc Muhammed el-Mağribî el-Bastî'nin terekesinden satılanların da fiyat ve verese belirtilmeksizin kaydedilmiştir<sup>517</sup> . Üç cübbe(bunların ikisi yün), iki aba, küçük kapılar, saman sepeti, sergi, Eski sarık, gömlek, elbise, iki bakır tencere(bunlardan biri küçük), sabun, biraz zeytinyağı ve biraz baldır.

Diğer tereke<sup>518</sup> Fatma bnt. El-Hac Muhamed el-Mağribi es-Sekâ'ya aittir. Varisleri ve babası, annesi, Belkıs, eşi Yakub b. İbran ve bundan olan emzikli çocuğudur. Terekesi şunlardan ibarettir: İki beyaz yastık, iki ipek

<sup>516</sup> KŞS, 37; 436/5 ve 437/1. 19 Şevval 966/25 Temmuz 1559.

<sup>517</sup> Tereke Defteri, s. 22.

<sup>518</sup> KŞS, 67; 230/3. 10 receb 996/

zerkaşı yastık, serkuc ferraş, iki mavi yastık, mısırî sergi, gümüş halhal künye, altın küpe, bahrî sandık ve mehirden kalan on beş sultani mehirdir. Bunlardan tekfin ve te chiz masrafı çıkarılınca geriye 240 akçe kalır. 110 akçe babaya verilmiştir.

Tereke Fatma'nın örneğinde Mağribî bir kadının mal varlığını, mülk portföyünü yansıtmaktadır. Mehir dışındakilerin bir kısmı ev eşyası konumundayken diğer bir kısmı da kadınların gündelik hayatlarının bir parçası olan ziynet eşyalarından oluşmaktadır.

Asiye bnt. Abdülkadir es-Safadî'nin varislerinden sadece kocası el-Hâc Muhammed el-Mağribî hayattaydı. Oğulları Muhammed ve Abdülkadir ise anneleri vefat etmişlerdi. Terekesinden hanımın süs eşyasına sahip olamadığını öğreniyoruz. Beyaz elbise, eski beyaz bir gömlek, peştamal, yastık, yemenî yorgan, pamukla doldurulmuş yatak eski bir mısırî mendildir. Mehir ve eşyaların değeri tereke defterinde belirtilmemiştir<sup>519</sup>. Bir diğer tereke Fatma bnt. Ahmed el-Mağribî'nindir; kocası Abdurrahman'a ve oğlu Muhammed'e münhasır olduğu belirtilmesine rağmen terekede nelerin bulunduğu hakkında hiçbir şey belirtilmemiştir<sup>520</sup>.

Meğaribe Mahallesinde sakin el-Hurme ümmü Ali'nin terekesinin mirasçısı olmadığından, beytü'l-mâl mütekellimi Can Çavuş mübaşeretiyile beytül mala aktarılmıştır<sup>521</sup>. Terekesinde buğday, kuru incir kaydedilmiş; ev eşyası veya herhangi bir para ve gayrimenkul yazılmamıştır.

Meğaribe mahallesinde yaşayan üç kadının tereke kaydı ise hiçbir şekilde nelere sahip olduklarına dair bir bilgi taşımamaktadır. Onlar hakkında söylenebilecek şey kocalarının Mağribî olması nedeniyle mahallede yaşamış ve bu şekilde Mağâribe cematının sosyal yaşamına dâhil olduklarıdır<sup>522</sup>.

---

<sup>519</sup> **Tereke Defteri**, s.6. 27 Rebiülevvel 941/ 6 Ekim 1534. Bu defter tam bir Kassam defetridir. Sadece terekeleri içermesine rağmen düzenli bir şekilde tutulmamıştır. Bu nedenle terekelerin meblağı ve ihtiva ettiği eşyaların değeri de belirtilmemiştir. Her terekede de tarih belirtilmemiştir. Defter üzerinde çalışmama müsaade ettikleri için İhyâu't-Turâs müessesesi müdürü Safedî Bey'e teşekkür ediyorum.

<sup>520</sup> **Tereke Defteri**, s.7. Tarih belirtilmemiştir.

<sup>521</sup> **Tereke Defteri**, s.42. 7 Cemadil ahir 994/

<sup>522</sup> **Tereke Defteri**, s.5,7 ve 22'deki bayan terekeleri. Sahife 5'teki hanımın ismi üzerine bir çizgi çizilmiş ve sadece Meğâribe mahallesinde yaşadığı belirtilmiştir. Sahife 7'deki Fatma bnt. Ahmed el-

Son iki terekeden ilki Meğâribe zaviyesinden birine aittir. *Allah'ın rahmetine kavuşup Meğâribe Zaviyesinde vefat eden* el-Hâc Mesud et-Tûnusî'nin terekkesinden satılanlar ellerindeki tezkire-yi Hüdavendigârî ve merasim hasebiyle şer'î varisi sâdâtü'l-meğâribeye münhasır kılınmıştır. Bunun haricinde, terekede bulunan eşyaları müteveli Şeyhu'l-Meğâribe el-Hâc Ahmed el-Masmudî bunları satmıştır<sup>523</sup>. Zaviyede yaşadığına göre fakir olduğu kabul edilebilecek bu şahısın mal varlığı giysi kaleminden müteşekkildir. Sarık, şedd-i muhattat, Mağrib zebunu, mücevvefiyye libası, gömlek ve peştamal. Mağâribe zaviyesinde yaşayan bir kişinin sahip olduğu mal varlığı mahallenin kadın sakinlerinden pek de farklı gözükmemektedir.

Daha evvel kaydettiğimiz erkek terekeleri içerisinde bu tür elbiselerin yanı sıra uğraştığı mesleğe dair bir ipucu elde etmek mümkün olabilmektedir. Ama zaviye sakinlerinin fakir olduğunu göz önünde bulundurursak bu tür mesleki eşyaların neden bulunadığını anlaşılır olmaktadır.

Az sayıdaki terekelerde Meğâribe cemaatinin gelir profili hakkında neler anlatmaktadır? Terekelerin genelleme yapılabilecek bir sayıda olmaması ve bunun yanı sıra terekelerdeki materyallerin satış kıymetlerinin de yazılmaması bu sorunun cevaplandırılmasını çok güç bir duruma sokmaktadır. Dolayısıyla Meğâribe cemaati için geçerli genelleme yapılabilecek bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte şunun da göz ardı edilmemesi gerekmektedir; bir belge verdiği bilgiler yanında ver(e)mediği bilgilerle de çok şey anlatmaktadır.

Mesela gayrimenkul yatırımların bulunmayışı -Meğâribe cemaatinin tümüne genelleştirmeden -en azından tereke sahipleri için- gelir seviyesinin düşüklüğüne işaret edilebilir. Terekelerde daha çok giyim eşyasının kaydedilmiş olması da bunu gösteriyor olmalıdır. Erkek terekelerinde iş sahalara delalet eden bakır tencere, sabun, zeytin yağı gibi göstergeler ise bir servet sağlayacak hacmi meydana getirmekten uzak görünmektedir. Bu tür

---

Mağribî Mağriblidir; ancak ona dair de başka bir bilgi verilmemiştir. Sahife 22'deki kayıt ise Fatma bnt. Yunus'a aittir. Şer'î varisi kocası el-Hâc Yusuf'ın Kudsi Bakırcıları ve Meğâribe Sâdâtü Mürevellisi (*el-Mütevelli'n-Nuhâs bi'l-Kudsi's-Şerîf ve fi's-Sâdâtü'l-Meğâribe*) olarak kaydedilmiştir. Bu terekenin yazım tarihi Cemadilula 944/Ekim-Kasım 1537 olarak kaydedilmiştir.

<sup>523</sup> **Tereke Defteri**, s. 35. 15 Receb 943/28 Aralık 1536.

göstergelerin olmaması bizlere şehrin ticaret ve sermaye akışı içerisinde yer edinemediklerini gösteriyor olabilir. Ancak bu durum kırsal bir gelir ağının içinde oldukları anlamına da gelmemektedir. Zira terekelerde bir kırsal gelir sağlayacak bağ, bahçe, çiftlik vb. herhangi gösterge de bulunmamaktadır. Bunda Kudüs'ün genel mülk ediminin de etkisi olmuş olabilir.

Tüm bunlara rağmen meğâribe cemaatinin ticari yatırımlarının varlığı ve ne şekilde yapıldığı hakkında -en azından XVI. yüzyıl için- terekelerden pek fazla bir şey öğrenme imkânına sahip değiliz.

#### 4. CEMAATİN SOSYAL BÜNYESİ: CEMAAT BİLİNCİ

İster Kudüs'te doğmuş olsun veyahut da Mağrib'ten Kudüs'e gelmiş olsun Kudüslü bir Mağribî; kendini Meğaribe cemaatinin içinde bulmuş veya sonradan gelmişse bile bu yapılanmaya dâhil olmuştur. Şeyhu'l-Meğâribe'nin onların yerleşmelerine yardımcı olduğunu ve fakir ise vakıftan gerekli istihkakını alabilmesi için gerekli uygulamayı yaptığını teorik olarak söyleyebiliriz.

Bu yapılanma içerisinde Mağribî ferdin gündelik tutumlarının birçoğunun kaynağı ve mesnedi bağlı olduğu Meğâribe cemaatinin değer yargılarını yansıtmaktaydı. Cemaat içerisinde kendi kimliğini inşa eden Mağribî fert, bu kimliğini devam ettirebilmek için yine kendi gibi aynı gündelik hayat pratiklerine sahip şahısların yardımına gereksinim duymaktaydı. Eğer Meğaribe mahallesinin 800 yıllık fiilî varlığından söz edeceksek kendi tarz-ı hayatlarını kurgulamış ve tesis etmiş olduklarını söyleyebiliriz. Böylece Kudüs'te bu Müslüman cemaatin ne şekilde bu denli bir kimliklerini muhafaza edip tarihsel bir bellek oluşturduklarını anlamak bizler için kolaylaşacaktır<sup>524</sup>.

Cemaatlerin, mensuplarının tutumları üzerinde tesir edici bir rolü bulunmaktadır. Meğaribe cemaati, bir cemaat olması hasebiyle, benzeri

---

<sup>524</sup> Mesela günümüz Kudüs'ünde Kürt ve Türklerin Araplaştıkları görülmektedir. Her iki etnik grup, Kudüs'te uzun yıllardan beri süregelen varlıklarına rağmen, Meğaribe benzeri bir yapılanma meydana getirmemişlerdir.



yapılanmalarda oduğu gibi birbirine sıkı sıkıya bağlı bir gruptu. Cemaat sisteminin üst kümesi Meğaribe cemaatiydi. Ancak bu toplumsal kümeye şekil veren temel unsur da İslamiyeti olmuştur. Alt kümeler olarak nitelendirebileceğimiz aile, eğitim kurumları ve vakıflar da din eksenli yapılanmalardır. Dolayısıyla burada altınının çizilmesi gereken husus Meğaribe cemaatinin alt kümelerdeki varlığı da İslamın şekillendirdiği tutum ve pratikleri pekiştirir bir mahiyet almaktadır.

Vakıf müessesesi üzerinde daha ayrıntılı durulacak olmasına karşın bu bağlamda Kudüs Mağribli fertlerinin XVI. yüzyılda gerçekten de vakıf kurmak ve bu yolla gerek zürri ve gerekse hayri vakıflar oluşturmak için pek isteksiz olduklarını gözlemlemekteyiz. Zira cemaatin kendine ait bir vakfi bulunmaktaydı. Vakıf yapılanması da görüldüğu gibi cemaat üst kümesinin bir alt kümesi haline gelmiş bulunmaktadır. O halde şöyle bir hüküm cümlesi kurmamız için gerekli altyapı hazır diyebiliriz: Meğaribe cemaati üst kümesi, kendi müntesiplerinin gündelik hayatlarındaki diğer alt kümeleri de kuşatmış bulunmaktaydı. Aslında bu hüküm cümlesi Kudüslü bir Mağribli'nin hemen hemen tüm önemli yaşam kürelerinin cemaatin ana yaşam kümesi tarafından şekillendirildiğini göstermektedir. Daha alttaki yaşam kürelerinde ise -mesela mesleki hayatta- bu kuşatma kırılabilmektedir. Ancak şunu da belirlemek gerekir ki bir Mağribli'nin ilişki ağı gündelik hayatında bir şekilde cemaatiyle kesişebilmektedir. Zira herhangi bir eylemden dolayı mahkemeye gidebilirdi. Böyle bir durumda da cemaat önderinin bilrkişiliğine muhtaçtı. Hatta öldüğünde bile terekesini Osmanlı kadısı değil şeyhu'l-meğaribe taksim ederdi. Böylesi bir yapılanma içerisinde gündelik hayat pratiklerinde görülen yeknesaklık (uniformity) hayata müşterek bir zaviyeden bakmalarından kaynaklanma veya bu bakışın oluşmasına neden olmaktadır. Nitekim Campbell, Gurin ve Miller gibi birçok araştırmacı, tutumların oluşumunda aslı grup tesirlerinin tayin edici rolü olduğunu ileri sürmektedirler<sup>525</sup>.

---

<sup>525</sup> Bu araştırmacılar siyasi tutumların benzerliğini aslı grubun etkisine bağlamaya çalışmış ve bu tezi seçimlerde verilen oyların neye göre tayin edildiği üzerinden göstermeye gayret etmişlerdir. Buraya kadarki grup açıklamaları için şu eserden istifade dildi. (Yazar yok) **Cemiyet İçinde Fert**, (Çev. Mümtaz Turhan), M.E.B. 1983 İstanbul, 308-330.

Meğaribe cemaatinin bu yapısı mahallenin kuruluş aşamasında anlatıldığı gibi Osmanlı hâkimiyetinden çok önceye dayanmaktaydı. Şehrin XVI. yüzyılda yapılan tahrirlerinin ilkinde mahalle cemâati, önceki teamüle uygun bir şekilde muhafaza edilmiş ve bu şekilde kaydedilmiştir.

Çalışılan dönem bağlamında Kudüs mahallelerini, sadece bir yerleşim alanı ve şehrin bir alt birim yerleşkesi (sub-division) şeklinde teorik bir tanımlama kalıbına dâhil etmek yanlış olabilir. Böyle bir tanımlamanın en büyük eksikliği lokal bir etnisiteyi içermemesidir. Zira Meğârîbe mahallesi gibi bu mahallelerin bazılarında yerleşim sakinlerini kimliksel aidiyet ile eleyen bir sistem bulunmaktaydı<sup>526</sup>. Aşağıdaki kayıt kimliksel aidiyetin Meğârîbe mahallesinde meskûn olabilmek için şart olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Yukarıdaki muvakkî-i hattı kerimin sahibi Mevlana kadı Salih el-Maliki -yüceliği devam etsin- huzurunda Şeyhu'l-Meğârîbe es-Seyyid Ahmed b. el-Merhum es-Seyyid Mansur el-Mağribî Kudüs'te bulunan vakıfları hakkında konuşan(yetkili kişi olarak) ve nezaret yetkisiyle Ahmed b. Mustafa er-Ribahî'ye davacı oldu ve takrir-i kelam-ı davada şöyle dedi: (Ahmed) Meğârîbe mahallesi olarak bilinen yerde Meğaribe vakfına ait bir evi mesken edinmiştir. Bu ev mahallenin aslı ve hududu içerisindedir. (Buna bianaen Şeyhu'l-Meğârîbe, Ahmed'in) mahallelerinden çıkarılmasını istedi. Bundan sorulunca (Ahmed de) evin kendine ait olduğunu, ona babasından, babasına da dedesinden miras yoluyla kaldığını, bununla birlikte (evin bulunduğu) arazinin Meğaribe vakfına ait olduğunu söyledi. Bu (sadece) bir anlatı olduğundan (kâdı) ona inanmadı ve bunu ispatlayacak şer'î hüccetler isteyince davalı bunun için süre talep etti<sup>527</sup>.

Meğârîbe mahallesinde Ahmed b. Mustafa'nın ev edinmesine dair bu davada; kadı, mezkûr şahsın evi nasıl edindiğine dair verdiği cevaba inanmamış ve buna rağmen evin hangi şekilde intikâl ettiğinin araştırılmamıştır.

Mademki Ahmed b. Mustafa bu mahalledeki evi miras yoluyla elde etmemişti, o halde nasıl oluyor da meskene yerleşebilmişti? Davanın

<sup>526</sup> Amnon Cohen, **Economic Life in Jerusalem**, s. 113.

<sup>527</sup> **KŞS**, 67; 288/2. 14 Şaban 996/9 Temmuz 1558.

seyrinden anlaşıldığına göre, evin Meğâribe mahallesinde olduğuna dair bir ihtilaf bulunmamaktadır. O halde ihtimaller şu şekilde olabilir: Ahmed bu evi mahalleden birinden satın almıştır. Ancak bu durum hukuken geçerli bir işlem olmadığından sicillere kaydedilmeden fiili olarak devam etmiştir. Mezkûr hâle Şeyhu'l-Meğâribe müdahil olmuş ve durum da mahkemeye intikal etmiş olabilir. Burada zihni kurcalayan bir başka soru ise mahallelinin Ahmed b. Mustafa'nın mesken edinme durumuna itiraz edip etmedikleridir. Eğer mahalleli durumun farkına varmış -bu durumun aksi pek de muhtemel görünmemektedir- ve itiraz da etmişlerse bu itirazlar sicillerle neden yansımamıştır. Eğer böyle bir “mahalle baskısı” olmuş olsaydı, şeyhu'l-Mağâribenin kendi argümantasyonunu güçlendirmek için bunu neden kullanmadığı da sorgulanabilir. Ancak Mağribî olmayan bir şahsın mahalleye iskânı, vakfiye şatı gereğince mümkün olmadığından, mahalle “bakısı”nın kullanılmasına gerek kalmamış olabilir. Nitekim Ahmed b. Mustafa'nın savunusuna kâdının anlatı/hikâye tabirini kullanmış olması davalı tarafın yargı gücünde bıraktığı intibayı ifade etmektedir. Devamını takip etmeye çalıştığımız bu davanın ne şekilde neticelendiğine dair bir kaydın bulunmaması da Ahmed b. Mustafa'nın sağlam bir delillendirme gerçekleştiremediğinden hiçbir hak iddia edemediği ve meskenin şeyhu'l-Mağribîlerin uhdesine verildiği varsayılabilir.

Her ne şekilde olursa olsun mahalleden bir ihraç talebi bulunmaktadır. Bu ihraç talebinin temelinde, mahalle ihraç kararlarının çoğunda rastlanan kötü hâl (*sû-i hâl*) bulunmamaktadır<sup>528</sup>. Neden -her ne kadar açık bir biçimde dillendirilmemiş olsa da- Mağribî olmayan bir şahsın mahallede meskun olma teşebbüsün reddelmesinden kaynaklanmaktadır. Melik Efdal'in vakfiyesi Meğâribe camaatine Kudüs'te hukuki dayanakları olan bir kamusallık kazandırmış ve bu kamusallığın delinmesi de bu dava örneğinde görüldüğü üzere hukuki yollarla engellenmiştir. Osmanlı mahalle yapılanmasında her mahallenin hukuki bir kamusallığının olması sadece Meğâribe mahallesine

---

<sup>528</sup> Mahalleden ihraçlara kötü hâlin ne şekilde etki ettiği ve bu uygulamanın nasıl uygulandığına dair örnekler için bkz. Özen Tok, “Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü(XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Kayseri Örneği)”, **Kayseri Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:18, Yıl: 2005/I, s. 155-173.

özgü bir durum değildir. Ancak sadece Mağribî olmadığı için bir mahalle sakininin mahallede “istenmeyen adam” ilan edilmesi farklılık arz etmektedir.

Behar’ın Kasap İlyas mahallesi örneğinde dile getirdiği gibi, mahalle kurumları mahallenin kendine ait kimlik kazanmasına neden olmaktadır<sup>529</sup>. Bu bağlamda Meğârîbe mahallesi kurumlarının mahalleye özgün bir kimlik kazandırdığı üzerinde durulmalıdır. Efdaliye medresesi, Fahriye medresesi ve hangâhı, Meğârîme camii ve zaviyesi, Mescid-i Aksa haremine mahalleden açılan Meğârîbe kapısı ve Burak duvarının bu bağlamdaki önemine dikkat çekmek gerekmektedir. Bu müesseselerin yanı sıra Melik Efdal ve Ebu Medyen’in Meğârîbe mahallesi ve cematı için tesis ettikleri vakıfları da eklemek gerekmektedir. Tüm bu etkenler Meğârîbe mahallesinde mahallî bir kimliğin (local identity) oluşumunu sağlamıştır. Böylece aynı mahallede yaşayan Meğârîbe cemaatinde sağlam bir yardımlaşma ve birliktelik duygusu meydana gelmiştir. Meğârîbe mahallesi sakini Mağribîlerin lokal kimlik farkındalığı, mahallî bir kimliğin diğer Osmanlı mahalleleri için de söz konusu olmasından farklılık arz etmiyorsa burada neden mevzu bahis edilmektedir.

Bize göre Osmanlı mahallelerindeki kimlik farkındalığı yukarıda ifade edildiği gibi daha çok mekân ve bu mekân ile özdeşleşmiş diğer müesseseler üzerinden sağlanmıştır. Oysa Meğârîbîlerin cemaat bilinci mekân üzerinden oluşmuş bir bilinç olmanın ötesindedir. Bu bilincin en önemli unsuru mahallede haricindeki bir mekândan kaynaklanan etnik aidiyettir. Mağribî olma şuuruyla mahalleden yer edinen her cemaat üyesinin Kudüs’teki birlikteliklerini sağlayan ve yine mahallî mekânın önüne geçen diğer bir unsur da tarihsel bilinçleridir. Kudüs’ün Haçlı kontrolünden kurtarılmasında Marib coğrafyasından gelen atalarının yardımı ile Selahaddin Eyyubî’nin başarı sağlayabildiği anlatılmış olmalıdır. Bu coğrafi tarihsel kimlik inşaa sürecine son olarak kendilerine vakfedilen mekân ile başka bir boyut kazandırılmıştır.

---

<sup>529</sup> Cem Behar, **A Neighborhood in Ottoman Istanbul Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle**, State University of New York Press, Albany, New York 2003, s. 32.

Mağribîlere mahalle olarak tahsis edilip mahalle şeklinde tesis edilen mekânın kendine has bazı hususiyetlerinin olmasının da altı çizilmelidir. En önemli özelliği Burak duvarının mahalle için simgesel bir önem arz etmesidir. Duvarın, Mescid-i Aksa'nın batı duvarını oluşturması ve aynı zamanda Miraç hadisesinde Peygamber efendimizin bineğini bağladığı yer olması, Meğâribe mahallesine -tabiri yerindeyse- bir nevi kutsiyet atfedilmesine neden olmuştur. Bu kutsiyeti mahallenin zaten vakıf bir arazi mekânı üzerinde kurulması da pekiştirmiş olmalıdır.

Mağâribe cemaatinin kimlik inşa sürecine etken olan tüm bu unsurlar neticesinde Kudüs'te -en azından Müslüman cemaatler içerisinde- cemaat bilinciyle hareket eden oluşumdur diyebiliriz. XVI. yüzyıl Kudüs şer'iyeye sicilelerinde diğer mahalle şeylerinin şeyhu'l-Meğâribe kadar yer almaması da muhtemelen bu kimlik bilinciyle ilgili olmalıdır. Tereke kayıtlarından evlilik ve boşanma kayıtlarına, alım satım işlemlerinden vakıf işleri ve benzer diğer hadiselerde şeyhu'l-Meğâribe'nin sicilelde yer edinmiş olması mahallenin kamusal tüzel birliktelik ve bilincinin aktif bir şekilde devam ettiğini göstermektedir.<sup>530</sup> Cemaatin bu kimlik farkındalığı mahalle içerisinde bir ithâl ağ oluşumunu (imported network) da engellemiştir denilebilir. Cemaatin yapısındaki bu durum hâliyle mahalleye de yansımıştır. Böylece mahallede Mağribî olmayan bir kimse bu yerel ağ içerisinde yer alamamıştır<sup>531</sup>.

---

<sup>530</sup> Mağribîlerin Malikî mezhebine mensup oldukları da düşünüldüğünde lokal aideyetleri için farklı bir başka pekiştirecin daha olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Üstelik mahallede bulunan Efdaliye ve Fahriye medreseleri de bu mezhebe göre eğitim vermiştir. Bununla birlikte mezhepsel aidiyetin Hristiyan dünyasındaki kadar ayrılmış bir kimlik oluşumuna da sebebiyet vermeyeceğini de belirtmemizde yarar vardır.

<sup>531</sup> Cem Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap Ilyas Mahalle*, s. 34.

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **MEĞÂRİBE MAHALLESİ ve AĞLAR**

Bu bölümde Meğâribe mahallesinin içinde olduğu ve mahallenin içinde bulunan ağlar tasvir edilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde mahallenin ilişki ağları ve Meğâribe cemâatinin kendi içerisindeki ilişkileri ne şekilde ve hangi sâiklerle meydana geldiğini ortaya koymak istenmiştir. Bu nedenle ilk olarak Ebu Medyen el-Ğavs'ın tesis ettiği vakıf ele alındı. Bunun nedeni vakıf müessesesinin mahalle etrafında nasıl ve ne şekilde bir ilişki ağını oluşturduğunu irdelenmek olmuştur. Bundan sonra ana vatan Mağrib coğrafyası ile irtibatın devam ettiği ortaya konuldu. Son olarak da cinayet, büyü, kayıp ve benzeri nedenlerden sicillere yansıyan adli vakalardan mahalle cemâati ve Kudüs'ün diğer yerel yöneticileriyle nasıl bir ağ oluşturdu irdelendi.

#### **1. EBU MEDYEN el-ĞAVS VE MAHALLENİN AYNU KÂRİM KÖYÜ**

594/1197 yılında vefat eden Ebu Medyen el-Ğavs hadis âlimi ve meşhur bir sufi idi. Ailesi ile birlikte o zamanların Mağrib'teki en büyük şehirlerinden olan Fas'a gitti. Sonradan kardeşi Ali ve oğlu Medyen Mısır'a oradan da Kudüs'e gitmişlerdir<sup>532</sup>.

Kudüs Mağriblilerinin en meşhuru olan Ebu Medyen olarak tanınan Şuayb b. Muhammed yukarıda zikri geçen Ebu Medyen el-Ğavs'ın torunudur. Torun Ebu Medyen, dedesinin başlattığı işi devam ettirerek Kudüs

---

<sup>532</sup> Abdullatif et-Tibarî, *Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye*, Ürdün 1404-1981. s. 4.

köylerinden olan Aynu Kârim'i, Harem-i şerif kapılarından Bâbu's-Silsile yakınındaki Mağriblilerin zaviyesi için vakfetmiştir<sup>533</sup>.

Bu vakıf için tanzim edilen vakfiye 29 Ramazan 720/1320 tarihlidir. Vakfiyeye göre Aynu Kârim köyü iki yıldan fazla kiraya verilmeyecek ve ilk akdin süresi dolmadan ikinci bir akit yapılmayacaktır. Bunun yanı sıra vakıf mütevellisi üç aylarda Meğâribe zaviyesinde bulunanlara, Kudüs'teki Mağriblilere ve Mağribten gelen<sup>534</sup> tüm erkek ve kadınlara dağıtılmak üzere ekme temin edecektir. İkinci namazından dağıtılacak sonra ekmeği alanlar yedi fatiha, ihlâs ve muavezeteyn surelerini okuyacaklardır. Okunan bu kıraâtın sevabı hazreti peygamberin, ashabının, vâkıfın ve bu vakfa hayırla bağlanacak her kişinin ruhuna hadiye edilecektir<sup>535</sup>.

### 1.1. AYNU KÂRİM VERGİ TESPİTİ

#### *Aynu Kârim Köyü*

Kudüs'ün yedi kilometre batısında bulunan bu köy XVI. yüzyılda halkı Müslüman olan bu köy, Hıristiyan gelenekte de Vaftizci Yahya'nın doğum yeri olduğuna inanıldığından, önemliydi. Köyün adındaki *ayn* kelimesi pınar anlamına gelmektedir. Hazreti Meryem bu pınardan su içtiğinden Meryem Pınarı (*Ayn Sitt Miriam*) da denilmekteydi. Tüm bu Hıristiyan figürlerinden olsa gerek Padişahın burayı XIV. Louis döneminde Fransiskenlere verdiği söylenmektedir. Tahrir kayıtlarında Aynu Kârim, Osmanlının hâkimiyetinin ilk yirmi beş yılında on olan hane sayısını otuz dokuza yükseltmiştir. Artan sadece köy nüfusu olmamış, üretim de %50-60 oranında artmıştır. XVI. yüzyılın bu ilk çeyreğindeki rakamlar yüzyılın sonuna dek değişmeden kalmıştır. Buğday, arpa, üzüm, zeytin, üzüm, keçiboynuzu mesullerinden ve keçiden elde edilen vergilerin üçte biri Meğâribe Zaviyesi'ne aktarılmıştır<sup>536</sup>. Ürünler üzerinden alınan oşür vergisi

<sup>533</sup> et-Tibarî, **a.g.e.**, s. 5.

<sup>534</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere irtibat devam etmektedir.

<sup>535</sup> et-Tibarî, **a.g.e.**, s. 10.

<sup>536</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 92.

Aynu Kârim'in birkaç kilometre yakınında bulunan Kulûnya Köyü'nün öşrüyle birlikte aynı tımara bağlanmışlardır<sup>537</sup>.

Meğâribe cemaatine ait Kudüs'te tesis edilen bu vakıf, Aynu Kârim'de bulunan insanları dolaylı dolaysız cemaatle ilişkiye sokmuştur. Vakfa verilmesi gereken vergi gelirleri, gerek vakıf nazırının ve gerekse şeyhu'l-Mağriblilerin (çoğunlukla iki görevi de aynı kişi deruhte etmekteydi) hak talebi veya sonrasında meydana gelebilecek bir sorun nedeniyle ödenecek miktarı kadı huzurunda yazdırıp tescilletmiştir. Sicil kayıtları bu ilişki ağında vakıf nazırının, şeyhu'l-Mağriblilerin ve köy reislerinin ilişkilerini yansıtmaktadır. İlişkilerin mahiyetine bakıldığında parasal ilişkiler etrafında şekillendiği gözlemlenmektedir. Köylü-Şehirli, cemaat şeyhi-köy reisi, Vakıf hakkından yararlananlar-Vakfın tasarrufunu elinde bulunduranlar arasında şekillenmiş bir ilişki ağıdır. Bu ağ bağlantılarını hangi yapısal çerçevede değerlendirmek gerekmektedir?

Bu ilişki ağı vakıf aracılığıyla oluşmuştur. Kilit aktörler ise birincil derecede şeyhu'l-meğâribe köy reisleri, köylüler ve sipahiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Vakıf müessesesinin oluşturmuş olduğu bu ağda kadı, bu sosyal ağın sorunsuz bir şekilde devam etmesinden mesul kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ağın doğurduğu ilişkiler neticesinde Şeyhu'l-Meğâribe işlerinde merkezi yönetimle karşı karşıya kalabilmekteydi. Zira vakıf işlerinde gelebilecek herhangi bir sorun nedeniyle bu ağ daha da büyüyebilmekteydi. Bu nedenle ağın merkeze kadar yayılması pek istenmemiştir. Aslında kadı'nın da yapmak istediği bu ağı yerel seviyede tutarak İstanbul'u dışarıda tutmak olmuştur. Köy reislerinin vakıf ve merkezi yönetim arasında meydana gelebilecek ağda yer edinmeleri gerek şeyhin ve gerekse kadı'nınkinden farklı olacaktı. Çünkü onların vakfa karşı sorumlulukları farklıydı ve yaptıkları işin önemi sadece vergilerini düzgün ödemelerinden kaynaklanmaktaydı. Vergi ödemede meydana getirecekleri herhangi bir aksaklık, vakfın kurduğu ağdan çok farklı olduğundan Şeyhu'l-Meğâribe ve köy reisinin ağdaki konumlanması da farklılaşmaktaydı. İlki birebir ağın yürütücü ögesi

---

<sup>537</sup> Amy Singer, **Kadılar Kulları**, s. 92.



mesabesinde yer alırken, ikincisinin ağıdaki fonksiyonu vakıfsal ağıın devamından ziyade, vergisel bir dayanağıa sahip görünmektedir.

Ali ve Murad arasındaki çatışma her ne kadar iki kişi arasında geçiyor görünse de köyün vergi hakından istifade etme etrafında şekillenen ağıın bir başka ilişki kombinasyonudur. Bu ağıın merkezine duran vakıf nazırı gelirin nasıl kullanılacağına karar verme yetkisine sahip kişiydi. Bununla birlikte gelirleri kendi bizzat toplamak yerine bu işi başkalarına ihale etmişti. Bundaki amacı muhtemelen mahsul toplamada meydana gelebilecek öngörülmemiş durumlara önlem almak olmalıydı. Aynu Kârim iltizam mücadelesini Murad kazanmıştır. Ancak 9 sultanlık kaydın bize gösterdiğine bakılırsa Murad daha sonra iltizam hakkını Ali'ye devrettiği anlaşılmaktadır veyahut da Ali'yi kendi yanında çalıştırmış olmalıdır. Ali köyde tımar sahibi olduğundan vakıf öşründen gelecek öşre hak kazanmaktaydı. Belki de iltizam usulüyle hak ettiği bu gelire doğrudan ulaşmak istemiştir<sup>538</sup>.

Singer, Aynu Kârim'deki vergi toplama şeklini Kudüs'ün bir diğer köyü olan Ebû Dîs ile kıyaslayarak, Ebû Dîs'te kırsal bölgesinde etkin iki ana grup bulunmuştur. Aynu Kârim'de ise alt gruplara da rastlanmaktadır. Köyün vergileri doğrudan toplanmak yerine, vergi toplaması gereken kişi hakkını bir Osmanlı görevlisine devretmiştir. Bu görevli için işi cazip kılan ise hasat miktarıyla tahmin edilen miktar arasındaki farktan elde edeceği kâr olmuştur. Aynu Kârim'de vergi toplayacak mültezim köyün başka gelirlerinde de söz sahibi olan bir sipahi olabilmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı merkezi yönetimi bir yıllığına verdiği tımarları kişiye tek bir yerden tımar vermektense, iki veya birkaç yeri bölerek yukarıda anlatılan durumun yaşanması önlemeye çalışmıştır. Aynu Kârim ve Kudüs çevresindeki diğer köylerde gelirlerin bir kısmı vakıflara ait olduğundan bu uygulama daha iyi uygulanabilmeliyken, sipahi ve diğer yetkililer Murad ve Ali örneğinde görüldüğü gibi, kendilerine göre taktikler geliştirmişler<sup>539</sup>. Kudüs ve nevahisinde Murad subaşı ve Ali sipahi benzeri ilişki ağlarında köylülerle düzenli ilişkiler gerçekleşmiştir. Kendi tımar bölgelerine tabi köyleri yönetmiş ve başkaları için farklı

<sup>538</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 95.

<sup>539</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 95-96.

köylerden vergi toplayabilmişlerdir. Görüldüğü gibi subaşılar gelir hakkına sahip diğer kişilerden gelirleri toplama hakkını da alabilmiştir. İltizam diye tarif edilen bu ver toplama usulü zaman içerisinde bir teamül haline gelmiş, sonraki dönemlerde vergi toplamada asıl yönteme dönüşmüştür. Nitekim Kudüs sicillerinde yer alan birçok iltizam kaydına rağmen bu vergi toplama usulüne herhangi bir eleştiri bulunmamaktadır<sup>540</sup>.

Köy vergileri ister Meğâribe vakfı nazırı tarafından ister mültezim tarafından toplansın, her iki durumda da gelirler taksitler halinde toplanmıştır. Vergilerin ödenme sorumluluğu Aynu Kârim Köyü reislerine ait olmuştur. Bu vazifeleri karşılıksız değildi. 960 yılında 100 akçe borcun bir davada üçe, başka bir davada iki bölünmüştür. Bu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, reislerin yükümlülükleri değişebilmiştir. Tüm bu değişik ödemelere rağmen reislere ödenen meblağ değişmemiş ve ödenen bu meblağ vakıf gelirlerinin yüzde beşini oluşturmuştur<sup>541</sup>.

Tahrir kayıtlarına ilk bakıldığında Aynu Kârim köyleri ve reislerini iyi tasvir ettiği zannedilebilmektedir. Şer'îye sicillerindeki gündelik hayat pratikleri ise, tahrirlerdeki bu tek düze anlatının 'bir alt otoriteler ve parça parça ödemeler bataklığı' şeklindeki bir döngüden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Sicillerde takip edilebilen ayrıntılar tahrirlerin donuk hesapları yerine, ayrıntılarıyla tutulmuş ve hesaplanmış ödeme kayıtlarını, her ödemenin ince ince hesaplandığını göstermektedir<sup>542</sup>.

Bazı durumlarda vakfa ait arazilerde kaçak ekimler gerçekleştirilerek vergi kaçırıldığı olmuştur. Bu ve benzeri durumlarda ağda etkin olanlardan sadece şeyhu'l-meğâribe bu durumu düzeltmeye çalışmıştır. Zira her kişi kendi hinterlandı ve sorumluluğu çerçevesinde ilişkilerin düzenli yürümesini sağlamaya çalışmıştır. Vakfın arazisine yapışan kaçak bir ekimi yargıya aktaran ve gereğinin yapılmasını sağlayan ne tımar sahibi, ne de köy reisleri olmuştur. Aşağıdaki dava özeti bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir.

---

<sup>540</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 35.

<sup>541</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 96.

<sup>542</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 96.

Şeyhu'l-Meğâribe Aynu karimde vakfa ait arazide kiralık ekim yapanların zimmetinde buğday ve arpa olduğunu iddia etti; İddia muhatapları Şeyhu'l-Meğâribe'nin bu kabul ettiler. Ekim yapan kişiler Meğâribe vakfına 20 müd buğday, 10 müd arpa vereceklerdir<sup>543</sup>.

Ne sipahiler ne köy reisleri ve ne de subaşı vb. yerel yönetimin önde gelen simalarından kimsenin bu davada yer almaması altı çizilmesi gereken bir durumdur. Şeyhu'l-Meğâribe haricinde kimsenin satır arasında bile bulunmaması bizleri ağ içerisinde belirli bir iç ağlar olduğu kanaatini taşımamıza neden olmuştur. Vakıf ağının ortaya çıkardığı genel ağ içerisinde daha kılcal nitelikteki bu ağların yapı tasviri aslında görüldüğünden çok daha basittir. Tıpkı Şeyhu'l-Meğâribe gibi köy reislerini ve tımarlı sipahilerin her biri ana ağdaki bu kılcal ağların işleyişinden sorumluydu. Kimse kendi ağının iç sorunlarını diğerine yansıtamamıştır. Bu nedenle Şeyhu'l-Meğâribe kendi gözetiminde bulunan vakıf arazisinde kaçak ekim yapan köylülerin hesabını, yukarıdaki kayıta, ne köy reisinden ve ne de sipahiden sormaktadır. Sorumluluk tamamen kendine ait sayılmıştır. Ancak kimi durumlarda Şeyhu'l-Meğâribe kendi kılcal ağı içerisinde faydalanacağı kişileri dâhil etmiştir. Yukarıda Ali ve Murad misalinde görüldüğü üzere, Şeyhu'l-Meğâribe faydacı davranarak onları kendi ağı içerisine almıştır. Onlar da kendileri açısından bunu kârlı bularak bu kılcal ağa dâhil olmuşlardır.

Bir başka benzer olayda Şeyhu'l-Meğâribe es-Seyyid Ahmed b. Mansur, A'mâ olarak tanınan el-Hâc Muhammed b. Halil'i dava eder. Bunun nedeni Aynu Kârim köyünden Muhammed'in, vakfa ait araziye üç yıldan beri ekim yapmamasıdır. Kadıdan, Muhammed'in ya ekim yapmasını veyahut da vakıf arazisinin başkasına devri hususunda gereğinin yapılmasını talep etmiştir. Bunun üzerine A'mâ Muhammed hakkını Hasan b. eş-Şeyh Ali ve Vehdan(?) b. Salih'e devretmiştir<sup>544</sup>. Aslında bundan iki yıl evvel Muhammed b. Halil bir araziye satmıştı<sup>545</sup>. Bu arazinin kiralanmasına karar verilen arazi olduğunu söylemek biraz zor görünüyor. Zira ikinci arazinin satımı söz konusudur. Ancak satım davasının kaydedildiği davada bizlere

<sup>543</sup> KŞS, 67; 412/4. 15 Zilhicce 996/5 Kasım 1588.

<sup>544</sup> KŞS, 75; 135/3. 16 Receb 1000/28 Nisan 1592.

<sup>545</sup> KŞS, 72; 49/2. Gurrei Şaban 998/Haziran 1590.

Hasan b. eş-Şeyh Ali ve Vehdan(?) b. Salih'in, el-Hâc Muhammed b. Halil'in arazine komşu oldukları görülmektedir. Bu komşuluk ilk arazinin onlara kiralanma sebebi teşkil etmiş olabilir.

Tüm bu aktörler bölgesel yönetimin işleyişinde vakıf aracılığıyla meydana gelen ağ sayesinde bölgesel yönetim ağı oluşturmuştur. Benzeri ağların tarihsellikleriyle kazandıkları şekillenmeler ve dönüşümler birçok şey anlatmaktadır. Anlattıkları özellikle de aktörler, gruplar ve kurumlar arasında değişip duran ilişkilere dairdir ve aydınlatıcıdır. Bu aktör, grup ve kurumlar her halükarda sosyal ilişkilere gömülmüş olduklarından bu gömülmüştük beraberinde bir ağ yapılanması da doğurmuştur. Ancak zamanın koşullarına göre oluşan bu ağın şekli belirleyici bir role sahip olmuştur. Bu gruplar arasında meydana gelen ilişki bağıntıları, ağ üyelerinin Kudüs'ün bu vakıf ağı içerisinde ne gibi ortak çıkarlara sahip olduklarını gözlemleyebilmemizi sağlamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu bireyler çıkarları söz konusu olduğunda sert bir direnç gösteren ve değişmez çıkarları bulunan katı aktör sınıflardan ziyade daha esnek bir yapılanmayı simgelemektedirler<sup>546</sup>.

Muhtelif meslek gruplarının ve farklı kökenlerin varlığı, devletle farklı veçhelerde oluşan ilişkilerin dinamizmi ve çoğulluğu Kudüs Meğâribe cemaatine bağlı vakfin etrafında şekillenen bu ilişki ağı çerçevesinde meydana gelen grupsal dinamiği bir sınıf olarak okumamızı engellemektedir. Ağ içerisindeki insanlar tımar sahibi bir yeniçeri, sistem içerisinde aracı görevini deruhte etmiş kadı, şeyhu'l-meğâribe, köy reisi misali kamusal kimlikleri bulunan taşeron kişilerden müteşekkildir. Bu simaların sosyolojik bağlamda bizim için önemi şu şekilde izah etmek mümkündür. Onların çeşitli gruplara aidiyetlerinin geçirgenliliğinde, kimliklerinin bu örtüşme halinden kaynaklanan yakınlığın yanı sıra, aynı ağ haricinde çeşitli ağlara gömülmüştüklerinden mütevellit bir *kendi kendine yetmede* yatmaktadır. Bu ağ hareketliliğinin doğurduğu *kendi kendine yetmeye* rağmen merkezi otorite ve toplumsal grupları birbirinden ayrı yapılar olarak değerlendirmek ve bu bağlamda bir karşıtlık sunmaya çalışmak yanlış olacaktır. Osmanlı iktidarı ve

<sup>546</sup> Karen Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, s. 321.

toplumsal yapılanmalar arasında sadece birinin kazanıp diğersinin kaybettiği bir süreç olarak okumak yerine, verilen ağ örneğinde görüldüğü gibi, güçlü bir iktidar ve sosyal gruplar arasındaki ağlarla oluşan birlikteliğin altını çizmek daha doğru olacaktır<sup>547</sup>.

Bu birlikteliğin açıklayıcı olduğu hususlardan biri Kudüs sancak mahkemesinin Osmanlı merkezi otoritesi ve reâyâ arasında, anlaşılır bir görevler ve beklentiler dili çerçevesinde iletişimin sağlanabildiği yönetsel mekân olmuştur. Bunun yanı sıra Kudüs mahkemesi sadece yöneten-yönetilen ağının kesişme noktası olmamış, Kudüslülerin birbirleriyle uğraşma sahaları olarak gündelik hayatları içerisinde yer edinmiştir<sup>548</sup>.

Gündelik hayatın farklı sahalarında birbirinden farklı pratiklerle yaşayan insanların aynı ağda farklı amaçlarla buluşmasını sağlayan yönetsel kurum mahkeme olmuştur. Mahkeme, zikredilen yönetsel ağ içerisinde sancağın askeri ve mali dizgeleri arasında aracılık vazifesini yerine getirmiştir. Aynu Kârim’de Meğâribe Zaviyesi’ne vergi verilmesi gereken miktar kadı tarafından sürekli kaydedilmiştir. Bu taleple kendisine gelindiğinde kadı, vakfin alacak-verecek hesaplarını tutmak zorundaydı. Zira Osmanlı mahkemesi, vergi toplayan ile veren arasında aracılık yapmıştır. Sicillere yansıdığı kadarıyla Kudüs mahkemesinin uğraştığı gündelik hayat pratiklerinin en fazla dikkat çekenlerinden biri mali işlemlerdi<sup>549</sup>. Tüm eylemsel dışavurumlar mahkeme kayıtlarında yer almamış olsa da Kudüs mahkemesinin mevcudiyeti şeyhu’l-meğâribeyi, köy reislerini, sipahileri, köylüleri gündelik hayati aksiyonlarının bir kısmına başkalarını dâhil ettikleri alana karşılık gelmektedir.

#### *Köyün Vergi Tespiti*

Ebu Medyen, Aynu Kârim köyünün tarafından mahallede bulunan Ebu Medyen zaviyesi için vakfettiğine yukarıda değinildi. Ancak köy mahsulatından elde edilen gelirlerin bir kısmı vakfa direkt akranılırken, köydeki bazı arazilerin de kiraya verilmiştir. Tesis edilen bu vakfin etrafında

<sup>547</sup> Karen Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, s. 322.

<sup>548</sup> Leicle Pierce, **Ahlak Oyunları**, s. 167.

<sup>549</sup> Leicle Pierce, **Ahlak Oyunları**, s. 120.

şekillenen ilişkilerin tespiti, bizlere bir Aynu Kârim köyü ve Meğâribe mahallesi arasında nasıl bir ağ oluştuğunu ve bu ilişki ağına kimlerin ne şekilde dâhil olduğunu gösterebilir. Aşağıda verilen kayıt bu konuya açıklık getirmesi bakımından önemlidir.

Sebeb-i tahrir-i hurûf oldur ki; Kuds-i Şerif -Allah kadrini yüceltsin- meclis-i şer'î-i mutaharra-yı ğarrâsında kudvetu'l-kudât ve'l-hükkâm muharriru kadâyâ ve'l-ahkâm el-hâkimü's-şer'î Mevlânâ Muhyiddin Efendi -ki yüce hattı yukarıdadır- da'vânın geleceği gibi kesmiştir(*mukâta'a*). es-Seyyid Ahmed b. el-merhum es-Seyyid Mansur el-Mağribî Aynu Karim karyesinden Meğaribe vakfına yazlık, kışlık tahassül eden zeytin ve daha başka yetişen kazançları (*ġilâl*) aşağıdaki tarihten itibaren yüz beş sultani meblağı nezaret-i âmm ile kesmiştir. Hepsi de Kuds-i Şerif Meğâribesinden olan eş-Şeyh Abdullah, el-Hâc Salim, el-Hâc ahmed b. Abdülaziz, el-Hâc Mesud, el-Hâc Muhammed b. Mübarek, el-Hâc Ahmed b. Yakub, el-Hâc Musa, el-Hâc Merzuk, el-Hâc Mansur b. Abdurrahman bunu talep etmişlerdir. Aralarında mer'î surette ve aşağıdaki tarih itibariyle vakıfta devreden cari (meblağın) da keşfiyle ve onların da dirâb ve resm talebiyle karye mukataası hattât işlemine göre üç yüz sultani kıt'a olarak çıkmıştır<sup>550</sup>.

Yukarıdaki dava birkaç açıdan önemlidir. Bunların ilki, Meğâribe vakfına ait hisse gelirin ne şekilde yapıldığının tespit edilebilmesidir. Bu tespit bizlere 1) Aynu Kârim etrafında şekillenen ilişki ağının kurumsallığının en iyi örneğini vermesi 1) önceki ilişki ağında tespit edilemeyen Kudüs meğâribesinin ilişki ağına eklenerek, mevcut ağdaki yerlerini konumlandırması.

Aynu Kârim etrafında şekillenen ilişki ağının kurumsallığının en iyi örneğini vermesi şeklindeki tespitimizi şu şekilde açmak mümkün gözükmektedir. Yukarıda verilen tabloda tahrir defterlerinde tespit edilmiş vergileri yansıtmaktadır. Verilen sicil kaydı ise sonraki döneme, yüzyılın

<sup>550</sup> KŞS, 72; 36/2. 14 Şaban 998/18 Haziran 1590.

sonlarına doğru tespit edilmiş meblağdır. Ancak dikkat çekici husus, tespitin merkezi otorite tarafından nasıl tespit edildiğidir. Tahrirlerin yapılması esnasında yerel haklatan yardım alındığı bilinen bir husustur. Zikredilen kayıt bu vergi tespiti esnasında alınan bu yardımdan ötürü yapılmış gibi görünmektedir. Bu tespitin gerçekleşmesi için üç belirleyici unsurun vakfın ağında iletişim kurmalarıyla mümkün olabilmiştir. Bunlardan biri vakıftan ve Meğâribe cemaatinden sorumlu şeyhu'l-meğâribe; ikincisi ise Meğâribe cemaatinden bir grup; son olarak tespiti onayacak ve kaydedecek merci olarak kadı.

İlkinin görevi verginin olabilecek oranını kadıya bildirmektir. Bunun sebebi, kendi payına düşen Aynu Kârim vergisinden toplanan mahsule orantılandığında vakfın payını az bulması olmuş olabilir. Belki de tahrir yapılacağı zaman kadı'nın şeyhu'l-meğâribe'ye bir tespitte bulunmasını farz etmekte mümkün olabilir. Neticede her iki durumdan hangisi olursa olsun altını çizmemiz gereken husus, vergi tespitinin bir ilişki ağı neticesinde oluşan mutabakata dayandığıdır. Bu ilişki ağı da Meğâribe vakfı etrafında oluşmaktadır. Bu davada üzerinde durmaya çalışılan bu ilişki ağında yukarıda anlatılan ve yine vakıf ağında cereyan eden ilişkilerden altı çizilmesi gereken önemli bir özelliği bulunmaktadır. Önceki ilişkilere dikkat edilecek olursa ağın tımarlı sipahi, subaşı, köy reisleri, şeyhu'l-meğâribe ve kadı etrafında şekillenmiştir. Anlaşılacağı gibi bir şekilde yönetime eklenmiş şahısların vakfın etrafında oluşturdukları ve yönetilenlerden katılımının bulunmadığı bir ilişki kalıbıydı

Bu ağda ise başka bir ilişki kalıbına rastlanmaktadır. Burada artık tabana sirayet etmiş ve onu da ağa dâhil etmiş ilişkileri gözlemlemek mümkün görünmektedir. Meğâribe cemaatinden dokuz kişi bulunmaktadır. Bunlardan biri şeyh olarak kaydedilmişken diğer sekiz kişinin *el-Hâc* olarak aynı taleple kadı huzurunda bulunmalarını rastlantısal kabullenmemiz belgenin anlatmak istediklerini görmezlikten gelmek olacaktır. Şeyhu'l-meğâribe ile birlikte verginin oranını kararlaştıran bu cemaat mensupları, isteğin sadece Meğâribe şeyhinin kişisel tercihindен değil, cemaatin genel kanaati olduğunu yansıtmak istemiş olmalıdır. Dolayısıyla vergi artırımı

kararının sadece cemaat şeyhinin değil, bizzat cemaatten de fertlerin iştirakiyle sağlanan mutabakat ile sağlandığı deklare edilmiştir. Tüm Kudüs Meğâribe cemaatinin bu on kişi göz önüne alındığında açık; cemaatin diğer mensupları düşünüldüğünde örtük bu desteğin Osmanlı merkezi yönetiminin böyle biz uzlaşmayı olanaklı kıldığı tahmin edilebilir. İşaret edilebilecek bir diğer husus bu uzlaşmayı şeyhu'l-meğâribe haricinde, *el-Hâc* ve *Şeyh* unvanlarından anlaşıldığı kadarıyla, ilişki ağına cemaatin önde gelenlerinin de intibak etme ve aracı olma vazifesinde cemaat şeyhine kamusal bir destek sağlamış olmalarıdır. Zikredilen cemaat fertlerinin yanı sıra kadı ve yeniçeri kethüdası etrafında oluşan çok bilinmeyenli ağ denkleminin boyutları bu şekilde şehir hayatında yer edinmiştir.

## 2. CEMAATİN MAĞRİB AĞI

Eyyübî toplumunda Mağrib'ten gelen hatırı sayılır bir miktarda göçmen bulunmaktaydı. Bu dönemde Mağrib'ten doğuya gitgide artış gösteren ciddi bir nüfus hareketi bulunduğu tespit edilmiştir. Nitekim hac için Mekke'ye giden Mağribliler bu yolcularından dönüşlerinde Mağrib'e gitmeyip Kızıldeniz kıyılarına yerleşmişlerdir. Bu göçün artışına bir başka sebep de şüphesiz *reconquistadır*<sup>551</sup>. Endülüs topraklarını yeniden Hıristiyanlaştırma amacıyla başlatılan bu hareket neticesinde Mağrib coğrafyasında doğuya birçok göç gerçekleşmiştir. Bu göçler bir daha vatanlarına dönmek üzere yapılmıştır. Hedef gayet açıktı; ihtiyaçlarının giderilebileceği, sorunsuz barınabilecekleri şehirlere yerleşmişlerdir<sup>552</sup>.

Göç edenler arasında özellikle Mağribin ulema sınıfının altının izilmesi gerekmektedir. Bu zümre Eyyübî yönetimi tarafından da hayatlarına devam edecekleri şehirlere desteklenmişlerdi. Ulema haricinde birçok

---

<sup>551</sup> Endülüs topraklarından Müslümanları temizlemek için başlatılan harekettir. “Mütecâviz düşmanı İspanya'dan sürme ve ülkeyi tekrar eski Hıristiyan kimliğiyle restore etme mücadelesi veren savaşçılar” bu hareketi başlatmıştır. Üç döneme ayrılmıştır; 718-1085, 1085-1238 ve 1238-1492. Ayrıntı için bkz. Lütfi Şeyban, “Hıristiyan Dünyasında Endülüs'e Karşı haçlı Düşüncesinin Doğuşu, Saldırıların Başlaması ve Neticeleri”, **Tarih ve Düşünce Dergisi**, S:63., 2006, s. 28-35.

<sup>552</sup> İbnu Cubeyr'in İskendiriyye anlatısında bu şehrin mamur oluşunu yaptığı atıflar, şehre göç etmiş ve yönetimin de yardımlarını almış Mağriblileri tasviri bu bağlamda değerlendirilmeye gayet müsaittir. Bkz. İbnu Cubeyr, **a.g.e.**, s. 15-18.



Mağribli sufi meşayihî de göçlerle doğuya gelmiş ve buradaki şehirlere yerleşmiştir<sup>553</sup>. Göç dalgaları 8/14 asırda da devam etmiştir. Bu asırda Mağribli ulemanın doğuya gerçekleştirdiği göçleri o denli fazlaydı ki bu asır onlar için adeta bir ilmî göç yüzyılı sayılmıştır<sup>554</sup>.

Araştırmacılar Mağriblilerin seyahatlerini iki kategoride inceleme eğilimindedir; maşrikî ve mağribî (doğu ve batı) yolculukları. Doğuya yapılan bu yolcuların en büyük nedenlerinden biri İskenderiyye, Kahire, Bağdad, Mekke, Medine ve Kudüs gibi şehirlerin Mağrib şehirlerine kıyasla fikhî ilimlerde daha ilerlemiş olmalarındandı. Ayrıca doğuya seyahatlerin bir başka nedeni hac ibadeti idi<sup>555</sup>. Mağribli bir âlim olan el-Makarrî benzer bir ilmî seyahatinde Tilmisan'a, oradan Mısır'a, Mısır'dan Bilâdü'ş-Şâm'a yolculuk etmiş ve Kudüs'e gitmiş ve orada bulunan bazı ulemayla temasa geçmiştir<sup>556</sup>.

Bu yolculukların hepsinin bir dönüş yolculuğuyla neticelendiğini düşündürmeyecek deliller mevcuttur. Nitekim XIII-XV. yüzyıllar arasında Mağrib coğrafyasından gelip Bilâdü'ş-Şâm'da yerleşmişlerdir. Üstelik bu ulemadan Dimaşk *Kâdi'l-Kudat*lığını deruhte eden birçok Mağribli âlime tabakat kitaplarında ve dönemin diğer kaynaklarında değinilmiştir<sup>557</sup>. XV. yüzyıla kadar bu göçler, yolculuklar ve doğu şehirlerine yerleşmeleri tespit etmek mümkün olmuştur. Mağrib ve Maşrik devletlerinin, bir başka ifadeyle Meğâriblilerin doğuya gelişleriyle burada adeta bir cemaatleşmelerine yol açan bu kitlesel ve bir nevi biliçli hareketlerini Osmanlı döneminde de takip etmek mümkün müdür? Kudüs Meğâribe cemaatinin Mağrib coğrafyasıyla yüzyıllardır süren ilişki ağı devam etmiş midir?

Daha önce cemaatin nüfusu ve demografik yapısını ele almaya çalıştığımız bölümde cemaatin nüfus artışının XVI. yüz boyunca devam

<sup>553</sup> Claude Addas, *a.g.e.*, s.200-201.

<sup>554</sup> Bekkuş Yüksek lisans çalışmasında bu asrın önde gelen Mağribli bir âlimin ilmî seyahatlerini irdelemeye çalışmış ve 8/14. asrın bu ilmî seyahat asrı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Fafe Bekkuş, *Ebu Abdullah el-Makarrî (ö.759) ve Rihletihî'l-İlmiyye beyne Tilmisan ve Hevâdiri'l-Mağribi'l-İslâmî*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatu Ebu Bekir Belkayd, Cezayir/Tilmisan, 1433/2012.

<sup>555</sup> Fafe Bekkuş, *a.g.t.*, s. 88.

<sup>556</sup> Fafe Bekkuş, *a.g.t.*, s. 96.

<sup>557</sup> Bkz. Muhammed b. Muammer, “el-Meğâribe ve Mansıbu Kâdi'l-Kudâti'l-Mâlikî fi Dimeşki'l-Memlûkiyye”, *es-Sekâfetu'l-Arabiyye*, 2008, s. 145-162.

ettiğine ve bu artışın nedeninin deva Kudüs'ü sürekli olarak gelmeye devam eden Mağribliler olduğuna değinmiştik. Bu nüfus artışı mahallenin vakıf olarak tasvir edilen sınırlarından bile taşmasına neden olmuş ve Hâretu'l-Meğâribetu'l-Barrâniyye/Dış Meğâribe Mahallesi şeklinde yeni bir mahalle tanımlanmasına ihtiyaç duyulduğuna değinmiştik.

Bunun yanı sıra, ileride mahalledeki zaviyeleri tasvir ederken değinileceği üzere, mahalle zaviye vakfiyelerinde Kudüs'e gelen Mağriblilerden söz edilmiştir. Bu yolcular Kudüs'e geldiklerinde zaviyelerde veya zaviyelerin müştemilatı olan evlerde yaşayabilmekteydiler. Kanaatimizce bu zaviye ve evlerin bir işlevi Kudüs'e gelen Mağriblilerin, şehrin gündelik yaşamına intibak sürecini atlatma meskenleriydi. Böylece Kudüs'e gelen Mağriblilerin bir bölümü buralarda iskân edilmiş ve uyum sağlaması gerçekleştirilmiştir.

Mağrib'ten göçleri tetikleyen faktörler arasında XVI. yüzyılda bu coğrafyanın siyasi durumu olabilir. Bu yüzyılda Osmanlı padişahları için korsanlar vasıtasıyla İspanyolların Batı Akdeniz'deki üstünlüklerine son vermek, en azından darbe indirmek çok önemliydi. Böylece I. Carlos ve II. Felipe'nin Doğu Akdeniz'e donanmalar göndermek suretiyle Osmanlı'nın güvenliğini tehdit edecek hareketleri önlemek amaçlanmıştır<sup>558</sup>. Nitekim 1548-1550 yılları arasında Tilmisan stratejik açıdan hem Osmanlı ve hem de İspanya için önem arz etmiştir. Buna binaen yapılan mücadele neticesinde bu bölge iki devlet arasında sürekli el değiştirmiştir<sup>559</sup>. Mücadele II. Selim tahta oturduktan sonrada sürmüştür. Gırnata'dan İspanya'nın kendilerine zulmettiğine dair mektuplar aldı. Ancak İbni Ebi Dinar'ın tabiriyle Osmanlı Gırnata'ya yetişemeden Müslümanlar istilaya uğradı. Bu politikanın Tunus'u da kaplayacağı aşikâr olduğundan buraya askerî sevkiyat yapılarak alındı<sup>560</sup>.

<sup>558</sup> Robert Mantran, **XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu**, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge yay., Ankara 1995, s. 200.

<sup>559</sup> İbrahim Şehâme Hasen, **Alakatu Mağribiyye bi'l-Osmâniyye: Kirâatun fi Târîhi'l-Mağrib İber Hamseti Kurûn(1510-1947)**, Munşeâtü Meârif, İskenderiyye 1981, s. 141.

<sup>560</sup> Allâme Ebî Abdillâheş-Şeyh Muhammed b. Ebi'l-Kâsım er-Ruaynî el-Kayruvanî(İbni Ebi Dînâr), **Kitâbu'l-Mûnis fi Ahbâri İfrikiyye ve Tûnis**, Matbaatü'd-Devletu't-Tûnisiyye, Tunus 1286, s. 175-176. Osmanlı yılları öncesinden bölgede İspanya ve Portekiz ile Akdeniz'de mücadele etmekteydi.

Bu tür siyasi mücadeleler şehirli nüfusların kaçması için zemin yaratmaktadır<sup>561</sup>. Tunus Mağriblilerinin bu kargaşadan rahatsızlıkları mühimme kayıtlarına da yansımıştır. İstanbul'a gönderdikleri mektuplarda asker talebinde bulunmuşlardır<sup>562</sup>. Dolayısıyla Kudüs'e gelen göçmen Mağriblilerin de dingin ve huzurlu bir şehir olduğunu en azından hac ibadeti dönüşünde Kudüs'e uğrayıp da dönmeyi tercih eden Mağriblilerden duyduklarını tahmin etmek mümkündür. Bu şekilde Kudüs Meğâribe cemaati ve Mağrib arasındaki ilişki ağını XVI. yüzyıl boyunca devam etmiştir denilebilir.

### 3. ADLİ VAKALAR VE MAHALLE İÇİNDEKİ AĞLAR

Meğâribe mahallesinin kendi içindeki ağ nasıldı? Bu ağı sicillerden yola çıkarak ortaya koymak mümkün müdür? Bu soruların her birine cevabı bu kesitte verilmeye çalışılacaktır. Bu cevapların ilki Meğâribe mahallesinin kendi içindeki ağın iki yönlü olduğu şeklindedir. Bunlardan ilki aktif ikincisi ise pasif bir ağ şeklinde kavramsallaştırılabilir. Aktif olan ağ yapısı mahalle vakfi, şeyhi, camii ve zaviyesi vb. kurumları etrafında şekillenen ilişkiler bütünüdür. Çalışmanın genel muhtevası da aslında bu aktif ağın genel bir görünümünü sunmaktadır. Dolayısıyla burada üzerinde durulacak olan mahallenin pasif ağ yapılanmasıdır.

Meğâribe cemaati misali kolektif kimliklerde dayanışmalar öncelikle kamusal alanlarda *pasif ağ* denilen bir bağ ile birbirine bağlı bir şekilde oluşturulur. Kurulan bu ağın yapısı informel olduğundan gözlemlenmesi zordur. Cemaat insanların birbirlerini vasıtasız/birebir değil, sembollerle tanıyıp fark ettiği bir ağıdır ve *muhayyel dayanışma* sürecine dayanır. Pasif ağın her zaman atıl bir ağ olduğu düşünülmemelidir. Mahalle cemaati için

---

1548 yılı Ocağında Tilmisan'a bir karakol kurulmuştu. Ancak bu ve benzeri yerleşimler ilhak anlamı taşımamaktaydı. Osmanlının bu politikası Mağrib emirliklerinden bazılarını rahatsız etmiş durumdaydı. Bu nedenle Tunus sultanı Tilmisan sultanına Barbaros'un niyetini içeren bir ferman gönderdi. Barbaros bir kez bu topraklara yerleşimi onun gibi zorlu biriyle mücadele etmek kolay olmayacaktı ve bu durum Mağrib emirlikleri için tehlike arz edecekti. Bkz. İbrahim Şehâme Hasen, **a.g.e.**, s. 134.

<sup>561</sup> Kuzey Afrika'da hüküm süren Vattâsiler ve Sa'dîler döneminde, Endülüsteeki siyasi kaos nedeniyle İspanya'dan Mağrib'e göçler gerçekleşmiştir. Göç eden bu nüfus özellikle Selâ, Asfi, Titvam gibi kıyı şehirlerine yerleşmiştir. Bkz. İsmail Ceran, **Fas Tarihi**, TTK yay., Ankara 2012, s. 714.

<sup>562</sup> MD:19/264.

ortaya çıkan ortak bir tehdit bu ağı birinci ağ kategorisine yani aktif ağ haline getirir<sup>563</sup>.

Mahalle cemaati için tehdit sayılan unsurlar cinayet, büyü, adam yaralama vb. adlî suçlardı. Bu suçlar her ne kadar cemaatin hepsine kasten yapılmış fiiller değilse de tüm mahalle için tehdit oluşturmaktaydı. Zira mahallede birinin öldürülmesi ve suçlunun bulunamaması örneğinde olduğu gibi, bu tür suçlardan ilk etapta mahalle cemaati sorumlu tutulmaktaydı. Dolayısıyla Kudüs Meğâribe mahallesinde meydana gelen veya cemaatten birinin dahil olduğu adlî suçlar üzerinden mahalle ve cemaat içerisindeki pasif ağın ne şekilde aktif hale geldiğini tespit etmenin mümkün olduğunu düşünmekteyiz. Aşağıdaki tasvirlerde bu ağın varlığı ortaya konulmaya ve böylece mahalle içerisindeki ağın işleyişi de irdelenmeye çalışılmıştır.

### 3.1.CİNAYETLER

Yaşama hakkı, insanoğlunun vazgeçemeyeceği en doğal hakkıdır. Güvenli bir ortamda yaşayabilmek, insan için vazgeçilemez bir zarurettir. Zira bu zaruret yerine getirilmediği takdirde, kişi sahip olduğu diğer bütün haklarını geride bırakmış olacaktır. Dolayısıyla kişinin hayatına yönelebilecek tecavüzler, diğer haklarının da ihlalini doğurmaktadır. İnsanların birbirlerine karşı işlediği suçlar, hayata ve vücut bütünlüğüne karşı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hayata karşı suçu adam öldürme şeklinde tek başlık altında incelemek gerekmektedir. Bu da modern tasnife göre ı) kasten (*amden*), ıı) kastın aşılması (*şibhü'l-amd*) ve ııı) taksirle adam öldürme (*hatâen katl*) şeklinde üç başlığa ayrılmıştır<sup>564</sup>.

Osmanlı döneminde bu üç çeşit cinayet cürümünden herhangi birinin vukuu halinde *keşif* yapılırdı. Keşif, bir adli olayın nasıl oluştuğunun tespitinin yanı sıra, buna bağlı suç delillerinin ve zarar-zıyanın tespiti için

---

<sup>563</sup> Asef Bayat *pasif ağ* kavramsallaştırmasını Maduniyet ekolü perspektifinden İran'da yoksullar tarafından gerçekleştirilen sosyal hareketleri tanımlamak için kullanmıştır. Bu hareketler devlet aygıtına karşı sıradan ve sessizdir. Bkz. Asef Bayat, **Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri**, (Çev. Soner Torlak), Phoenix yay., Ankara 2010.

<sup>564</sup> Özen Tok, "Kayseri Kadı Sicillerindeki Yaralanma ve Ölüm Vakalarıyla İlgili Keşif Raporları (1650-1660)", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 22 Yıl: 2007/1, s. 328.

kadı yönetiminde olay yerinde yapılan incelemedir. Hadisenin mahiyetini ortaya koyabilmek amacıyla suçun işlendiği mahalde veya herhangi bir yer veya kimse üzerinde araştırma yapılırdı. Meydana gelen adli vakaların keşifleri ya bizzat kadı veyahut naib ya da kadı yardımcılarında birinin görevlendirilmesi suretiyle de gerçekleştirilmiştir<sup>565</sup>.

Olay keşfi durumunda da benzer işlemler söz konusu olmuştur. Cinayetin geçtiği mahallin tespiti ve ceset üzerinde yapılan incelemenin ayrıntılarıyla kaydedildiği gözlemlenmektedir. Zira cinayet kurbanının failinin meçhul olması durumunda, mahallinin civarında yaşayanlar faili bulmakla sorumlu tutulmuşlar; failinin bulunmaması hâlinde, maktulün diyetini ödemeleri istenmiştir. Binaen aleyh, cinayet olsun olmasın ölü bir kimse bulunduğu olay mahalli sakinleri veya cesedi bulanlar, mahkemeye gelerek durumu bildirmiş ve mahkeme tarafından ölüm sebebinin araştırılması için bir keşif yapılmasını talep etmişlerdir<sup>566</sup>.

Bu talep doğrultusunda adli tıp raporları diyebileceğimiz keşif kayıtları hazırlanmıştır. Bu kayıtların tutulma nedeni, toplumsal düzene uymayan fiilleri ve bu fiillerden mütevellit vuku bulan olayları, tespit etmektir. İncelediğimiz dönem itibarıyla adli tıp olarak ayrı bir tıp dalının bulunmadığı bilinmektedir. Bu durum Tanzimat dönemine dek bu şekilde devam etmiştir<sup>567</sup>.

Ele alacağımız kayıtlarda her ne kadar tıbbi bir destekten söz edilmemekteyse de gerektiğinde hekimlerin görüşüne başvurulduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, kayıtlardan birine göre<sup>568</sup> Kayseri'nin Çukur köyünden es-Seyyid Hacı Ali Ağa adlı şahıs tarafından Ahmed bin Abdullah adlı kişinin ayağına 200 değnek vurulduğu, tırnaklarının söküldüğü, sol kulağının arkasına kazma ile darp edildiği bundan dolayı kulağının işitemez hâle geldiği ve azalarındaki bazı kemiklerin kırıldığı iddiasıyla ilgili durumun keşfi için mahkeme cerrahbaşını yaralıyı muayene ile görevlendirmiştir.

---

<sup>565</sup> Özen Tok, a.g.m. s. 329.

<sup>566</sup> Özen Tok, a.g.m. s. 331-332.

<sup>567</sup> Özen Tok, a.g.m. s. 332.

<sup>568</sup> Özen Tok, a.g.m. s. 333. 16 Temmuz 1744 tarihli bir belge.

Öldürme ve yaralama davalarında vücut veya ceset üzerinde yapılan keşiflerde kadı, kalabalık bilirkişi heyeti görevlendirmiştir. Bu tür cinayet davalarının duruşmalarına halk da katılmıştır<sup>569</sup>. Konunun anlaşılması maksadıyla burada Meğârîbe mahallesinde gerçekleşen veya bu cemaatten öldürülen kişilerden evvel Kudüs'te meydana diğer birkaç katil davası ele alınacaktır<sup>570</sup>.

Kudüs-i Şerif mahkemesinde kudvetü'n-nuvvâb zübdetü'l-ulemâyı zevi'l-elbâb yukarıda hattı bulunan şerîat hâkimi İsmail Efendi huzurunda -Allah yüceliğini arttırsın- bu satırların yazılma sebebi şudur: Yahud b. Musa el-Yahudi, Beyt Hanina köyünden Ahmed b. Cerdan'ı dava edip şunu anlattı<sup>571</sup>; oğlu Musa(el-Yahudi) kendiliyle beraber Hanina'da ipek ve esbab paralarını toplamakla uğraşmaktaydı. Kuds-i Şerife gelmek istediğinde davalı ve onun amcaoğlundan yük hayvanı kiraladı. Esbabı hayvana yükleyip ikisiyle beraber Hanina'dan yola çıktı. Yolda onu öldürüp esbabı aldılar, esbaba el koyup onu da sakladılar. İkisinden esbabı iade etmelerini ve nereye sakladıklarını söylemelerini talep etti. Bu durum kendilerinden sorulduğunda inkar edip (o sırada kendisinin) Hanina'a yakınındaki Bel'ame'de bulunduğunu söyledi ve kendi, amcaoğlu ve eşi de bunu ifade etti. Musa el-Yahudi'yi görmemiş ve ona yolda arkadaşlık etmemişlerdi. Sonrasında davalının evinde yapılan keşf ile dava yoluyla Musa el-Yahudi'nin olduğu bilinen esbab onun evinde bulundu. Kendisine bu durum sorulduğunda şu itirafta bulundu: Adı geçen Musa'yı amcaoğlu Hasan ile birlikte malını yükleyip onunla birlikte Cenin'den yola çıktılar. Hanu'l-Ceyb yakınlarına ulaştıklarında şeytan onlarla oyun oynadı ve onun başına bıçakla vurup öldürdüler. Akabinde ikisi cesedi Hanu'l-Ceyb yakınlarında bulunan su birikintisine atmaya karar verdiler. Esbabı alıp aralarında paylaştılar. Kendisi dört kuruş,

<sup>569</sup> Abdülaziz Bayındır, "Örneklerle Osmanlı'da Ceza Yargılaması", **Türkler**, X, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 78.

<sup>570</sup> **KŞS**,72: 320/2.

<sup>571</sup> Aslında davada 'dedi' fiili geçmekteyse de olay katip tarafından tahkiye ve tasvir edildiğinden bu tabiri uygun gördük.

içi ipek dolu bir çuval, şarval, gömlek alırken amcaoğlu Hasan da on dokuz kuruş almıştır. Hakimi mûmâ ileyh huzurunda davalının itirafı bu şekilde son buldu. Dava Şabanı Muazzam'ın on yedinci günü dokuz yüz doksan dokuz senesinde kaydedildi.

Şuhûdu'l-hâl: Kadı İbrahim, Kadı İsmail, Muhammed b. Ahmed el-Kethüda, İbrahim b. Şems, el-Hâc Muhammed et-Temre, el-Hâce Muhammed b. Meri, es-Seyyid Sadeddin, el-Hâc Muhammed b. el-Hayyât, eş-Şeyh Yunus, Katip, Hüseyin Bey b. Muhammed et-Timarî, İbrahim b. Ebi Veli.

Davacı, cinayet süreciyle ilgili bu kadar ayrıntıyı orada olmadığı halde nasıl anlatabilmiştir? Olayın nasıl gerçekleştiğine dair mantıksal bir kurguyla kadıyı ikna etmeye çalışmış olmalıydı. Nitekim kadı da olayın üstüne gidilmesine karar vermiş ve suçlu da yakalanmıştır.

Bir diğer kayıta bir başka cinayet olayına dair işleyişe tanık olmaktadır<sup>572</sup>.

Bu kaydın yazılış sebebi şudur: korunmuş Kuds-i şerif-i münifin -Allah yüceliğini arttırsın- şer'î mahkemesinde Mevlana kudvetu'l-kudât ve'l-hükkâm muharriru'l-kadâyâ ve'l-ahkâm hattı yukarıda bulunan Muhammed Efendi -yüceliği daim olsun- huzurunda Kuds-i şerif Subaşı fahru'l-akrân Cafer tarafından vekâleti bulunan es-Seeyid Yunus şunları anlattı: Şerefat köyünün sakinlerinden Munis b. Yahya tarihi belirtilen (günün) gecesinde katledildi. O, adı geçen köyde bulunmaktadır. (Subaşı) olayın keşfini ve şer' üzere araştırılmasını talep etti. Lütfullah tarafından kudvetu'n-nüvvâb Abdi Halide bu iş vekâlet etti. Kendiyle beraber Müslümanalrdan cem'-i ğafir ve Cafer Subaşı ile zikredilen köye gittiler. Neticede adı geçen Munis'in öldüğü saptandı. Ruhsuz cesedinin sırt üstü ve hareketsiz bir halde, göbek deliğinin sağ tarafında ağaçla vurularak meydana gelmiş bir cerahatle olduğu tespit edildi. Bu durum Mevlanayı muşâun ileyhe haber verildi. Keşf ve olayın yazımı 5 Safer 1002'de gerçekleşti.

---

<sup>572</sup> KŞS,75: 448/3.

Şuhûdu'l-hâl: Kdı Ebu'l-Hüda, Seb' b. Ab(dullah), Ahmed b. Hasan, Ahmed el-Hümam, Muammed b. Mü'min, Hamide b. Muhammed, Muhammed b. Sun(allah),

İlk örnekte görüldüğü üzere kimi cinayetlerin fâillerini bulmak mümkün olmuştur. İkinci örnek ve benzerleri davalarda ise katli gerçekleştirenler bulunamıştır. Bunun nedeni birinci katlin bir ağ sayesinde zanlının teşhisine yardımcı olmuş olmasıdır. İkinci katilde ise benzer bir ağ yardımı bulunmadığından ortada zanlıyı teşhis edebilme imkânı olmamıştır. İkinci örnekte görüldüğü üzere Müslümanlardan cem'-i ğafîr bir topluluk şeklindeki tasviri, pasif ağın ne şekilde aktif hale geldiğine/getirildiğine dair bizlere ipuçları sunmaktadır. Bu aktivasyonun temel saiklerinden biri muhtemelen olayın aydınlatmaya yarayacak bir ağı ortaya çıkarmaktı. Ama anlaşıldığı kadarıyla bu gerçekleşmemiştir.

Cinayetle aktif hale gelen bu ağ Meğâribe mahallesinde içinde ne şekilde işlemiştir? Aşağıdaki davalar bu sürecin ne şekilde meydana geldiğine dair ipuçları sunmaktadır.

Kâdı Kasım Efendi ve Kudüs Mütessellimi vekili Fahru'l-Akrân Hasan Beg el-Yemenli huzurunda meclis-i şer'i topladı. Ahmed el-Kürdî yetim Musa el-Hurûb'un vasiyetini talep etti. Sabit olduğu üzere (Musa)nın kız kardeşi Şafika Kadriye'nin de vekildir. Buna binâen muşârun ileyh kâdı huzurunda (Ahmed el-Kürdî), Ali b. Muhammed el-Mağribî'yi dava etti ve dedi ki; bilinen tarihte yetimi ve kız kardeşinin annesi olan karısı Fatma bnt. Ali el-Mabiz'i gece vakti öldürdü, boğdu ve boynunu kırdı. Kadın onun Kuds-i Şerîf'te Meğâribe mahallesindeki (*hâretu'l-meğâribe*) evindeydi. Davacı gerekenin yapılmasını talep etti. (Davalıysa) bu konu hakkında soru sorulduğunda şöyle cevap verdi; Onu(Fatma'yı) gece evinde terk ettiğini ve döndüğünde karısını boğulmuş ve boynu kırılmış bir halde bulduğunu zikretti. Kadını dövdüğünü inkâr etti. (Bunun üzerine kâdı/davalı) iddia sahibinden delil talep etti. Davacı da (zikredilen Meğâribe) mahalle(sin)den olmayan Hüseyin b. Ahmed ez-Za'yûb, Abdülkadir b. Muhyi el-Kâtib ve



İsmail b. Mansur ed-Dehine'yi huzura getirdi. (Bu insanlar katil olayından sonra eve) keşf için gittiklerinde davalı(nın), kadına bir darbe vurduğuna ve onunda bu (sebepten) öldüğüne hiçbir zorlama ve baskı olmaksızın şahadet ettiler. Sahih ve şer'î olan bu şahadetleri (kâdı tarafından) kabul edildi.

Bu hukuî kabul ve şer'î beyyine ile (katil olayı) hakimın yanında sabit oldu. Gereğinin ve Allah'ın vacip kıldığı hükmün icrasını - eimme-i eşrâf arasındaki ihtilafa vâkıf olarak- hükmetti. (Tarih) Şuhûdu'l-hâl: Kâdı İbrahim, Kâdı İsmail, Taceddin b. Sadeddin, el-Mesud b. İsa el-Mağribî, Ahmed b. Abdülaziz<sup>573</sup>.

İlk etapta değinmemiz geren şey katil davasından evvel annesi öldürüldüğü için yetim kalan Musa'ya Ahmed el-Kürdî'nin vasi tayin edilmesidir. Ahmed el-Kürdî kâdı tarafından yetim kalan çocukların hakkını gözetmek için vasi tayin edilmişti. Kayıttan anlaşıldığı kadarıyla olaya sonradan dâhil olmuştur; yetimlerin yasal vasisi vasfıyla annelerinin katil zanlısını bu nedenle dava etmiştir.

Ali b. Muhammed el-Mağribî ve Fatma bnt. Ali el-Mabiz iki çocukları olduğuna göre en az 4-5 yıllık evliydimler. Olayın nasıl be hangi sebepten başladığı ilgili kayıtlarda yer almamıştır. Öldürme olayının hangi saiklerle gerçekleştiğini bilemiyoruz. Bunun yanı sıra kâdının olayın sebebini Ali b. Muhammed el-Mağribî'ye sormuş olduğu, onun ise bazı gerekçelerle bildiklerini inkâr ettiği vb. şeyleri sıralamak yerine, burada cinayet sebebini bir aile davası olması nedeniyle üstü örtülerek geçiştirilmiş olabileceği, en azından davanın kaydına geçirilmediğini varsayabiliriz. Zira mahkemeye tanıklık edeninin sadece Kudüs Mütesellimi vekili Fahu'l-Akrân Hasan Beg el-Yemenli olması ve başka birilerinin aile cinayeti gibi bir davada hazır bulundurulmaması bu mahremiyetin sağlanması için oluşturulmuş gibi bir görünüm arz etmektedir. Şuhûdu'l-hâl'de ise iki kadı ve cinayetin işlendiği Meğârîbe mahallesinden biri bulunmuştur. Dördüncü kişi için de bu zatlarla eşit konumda biri olduğuna, onlar gibi bu tür davalarda toplumsal düzen içerisinde daha fazla zarara yol açabilecek şeyleri ifşa etmeyecek ketum bir

---

<sup>573</sup> KSS, 69:1/hn.30.

kişi olduğunu şüpheyle de olsa varsaymak mantıklı görünüyor. Olayın Meğâribe mahallesinde vuku bulmasına rağmen, mahallenin tanıklığına, karı-koca arasındaki ilişkinin ne durumda olduğuna hiçbir soru sorulmaması elbette bu öneriyi destekleyen argümanlardır. Sadece el-Mesud b. İsa el-Mağribî -ki o da şuhûdu'l-hâlde olması hasebiyle sadece davayı gözlemlemekle yükümlüydü- bulunması ve davadan mahallelinin olaydan habersiz gibiymiş gibi gösterilmesi bir Kudüs mahallesinde, mahallelinin bile karıştırılmaması gereken mahremiyetin boyutlarını sergiler vaziyettedir. Aile içi şiddet olayından adeta Meğâribe mahallesi sakinleri uzak tutulmak istenmiştir. Olay sonraki sahifelerde de yer bulmuştur<sup>574</sup>.

Kuds-i Şerif şehri mütesellimi vekili fâhru'l-akrân Hasan Yemenli ve Kudüs'te Şeyhu'l-Mağribe (olan ) Ahmed b. Mansur ve ikisiyle birlikte bir cemaat, Mevlana kudvetu'n-nüvvâb zübdetü'l-ulemâ zev'il-a'yân Kasım Efendi dâme fezâlihû karşısında hazır bulundu ve hâkim-i muşârun ileyhin yanına geldi. Bu kişiler Meğâribe mahallesinde sesler duydular. Onlara ulaşan (bilgiye) göre Meğâribeden biri eşini öldürüp boynunu kırmış. Hâkim-i muma ileyhden (katl) mahallinde keşf yapılmasını talep etti.(Bunun üzerine) Hüseyin Halife ve Abdulkadir Mimi(?) yanlarında müsellemlerden bir grupta (katl mahalline) yöneldiler. Ali b. Muhammed el-Mağribî evinde (vaziyete) vakıf oldular. Eşi Fatma binti Mulakkat(?)'ı kafası ve boynu kırılmış buldular. (O sırada ) kadının yanında kocası ve 6-7 yaşındaki oğlu haricinde kimse yoktu. Kocasından katle bir meyli de bulunarak dedi ki “ona vurduğum ve Fatma da bu darbeden öldü.

Şuhûdu'l-hâl: Kadı İbrahim, Abdi Abdülkadir.

Bu katil olayı Meğâribe mahallesindeki pasif ağın gün yüzüne ne şekilde çıktığına dair çok iyi bir açıklama getirmektedir. Meğâribe cemaati, Kudüs mütesellimi vekili Hasan Yemenli ve Meğâribe şeyhi Ahmed b. Mansur ile birlikte mahkemeye gelmişti. Olayın başlangıç ânı olarak bu

<sup>574</sup> KSS, 69:61/hn. 439. Evail-i Rebiüssani 997/Şubat 1589.

kişilerin, yani mahallelilerin, mahalleden sesler duymalarıyla başladığı anlaşılmaktadır. Bu sesleri sadece mahkemeye iştirak eden Mağribliler değil başka Mağribliler de duymuştur. *Onlara ulaşan (bilgiye göre* tabiri, mahkemeye bilgi verenlerin bu malumata mahalledeki haber ağı sayesinde eriştiklerini anırtmaktadır. Mahalleli evden gelen anorml seslerden bir sorun olduğunu anlamış ve olay mahalline intikal etmiş; bu intikalın neticesinde mahalledeki haber akışı diğer bir takım mahalleli tarafından da şeyhu'l-Meğâribe'ye intikal etmiştir. Şeyhe bu ulaşımı sağlayanlar muhtemelen olay yerine giderek veya haber ağı içerisindeki diğer kanallardan da faydalanıp bilgiyi doğrulatarak bunu yapmıştır. Şeyh de bu haberi mütesellimi vekili Hasan Yemenli'ye ilettikten sonra, olay kadiya intikal etmiştir.

Dikkat çeken hususlardan biri; mahalle içindeki ağın aktif hale gelişinden sonra, mahalle dışındaki ağın dolaşımına da gerekli merciler vasıtasıyla etkileşime geçirmesidir. Bir anda, gündelik bir olay üzerine devreye giren bu haber ağı, şehir güvenliğinin ne şekilde sağlanabildiğine dair ipuçları sunmaktadır. Mahalle ağları şehrin yöntsel ağlarıyla birleşerek gerekli tedbirlerin -bu örnekte keşif yapılması- devreye sokulmasını sağlamıştır. Böylece ağ işlevselleği, başlangıç noktasına geri dönmek suretiyle aktivasyon durumundan tekrar pasif duruma dönmüştür.

### 3.2.BÜYÜ

Meğâribe mahallesinde meydana gelen adli bir vakıa bizlere mahalle güvenliği hususunda meydana gelen ağın ne şekilde işlediğine dair farklı bir misal arz etmektedir. Buna göre subaşıya, Meğâribe cemaatinden Abdülaziz el-Mağribî'nin evine yabancıların girdiğine dair bir haber gelmiştir. Haber alınan günde güneş batmadan zikredilen eve baskın gerçekleştirildiğinde gerçekten de evde iki yabancı kadın bulunmuştur. Kadınlara eve geliş nedenleri sual edildiğinde baş ağrısı için muska yaptırmaya geldiklericevabı alınmıştır. Ancak yapılan tahkikat neticesinde yazılanların baş ağrısı için

yazılmış musaka değil sihirden bir şeyler ihtiva eden yazılar olduğu görülmüştür<sup>575</sup>.

Mağribli büyücünün evine yabancıların girip çıktığına dair bilgi subaşıya ne şekilde gelmiştir? Bu bilginin mahalleleri tarafından ona iletiildiği ihtimali oldukça yüksektir. Bu otokontrol aynı yaşam alanını paylaşan mahalle ahalisi tarafından gerçekleştirilmiştir. Meğâribe cemâati birbirlerini ağ içinde tuttuklarından mahallenin tümünde bir gözetleme ağı oluşmuştur. Örneğimizde eve girip çıkanların mahalle sakinlerinin bazıları tarafından haberdar olduğuna dair ipuçlarını yakaladığımızda bu ağın varlığından haberdar olabilmekteyiz.

### 3.3. DİĞER SUÇLAR

Bu başlık altına ele alınacak ilk konu Mağribî bir mümeyyiz çocukla Ebunnasr adlı şahsın davasıdır<sup>576</sup>. Kudüs subaşısı, kendine gelen haber neticesinde keşif için Halil b. Abdullah subaşısını görevlendirmiştir. Keşifte Ebannasr, hüccesinde mümeyyiz olduğu belirtilen Muhammed b. Haltî el-Mağribî adlı çocukla görmülmüştür. Kayıтта, Halil b. Abdullah subaşının ikisini hücrede yalnız(*muhteliyân*) bir şekilde yakaladığını belirtmiştir. Ebannasr'ın bu durum karşısında ona saldırdığını ve onu yaraladığını, kemiğine kadar ulaşan bıçak darbesiyle aldığı yaradan dolayı elinden akan kanını gösterek bunu ispata çalışmış ve beraberindeki bir cemaat de bunu teyid etmiş ve dava da bu şekilde kapanmıştır. Zaten davanın kadiya intikal nedeni de yalnız -belkide değinilmemesine rağmen uygun olmayan bir vaziyette- bu yaralama hadisesi olarak görünmektedir.

Olayın bağlamımız açısından önemini ortaya çıkaracak sorular şunlardır; 1) iki şahsın bu durumu Kudüs subaşısına nasıl ulaştı? 2) Keşif için giden subaşı kendi yaralanma hadisesini anlatınca buna tanıklık eden cemaat geceyarısı vuku bulan bu olaya ne şekilde dâhil oldu?

<sup>575</sup> KŞS, 1: 105/3. 29 Şevval 935/6 Temmuz 1529.

<sup>576</sup> KŞS, 72:44/5, 15 Cemadilula 998.

Olay her ne kadar Mağribli bir çocuk etrafında şekillense de baskının Meğâribe mahallesinde vuku bulduğunu söyleyemeyiz. Muhtemelen Ebannasr'ın mütemadiyen gerçekleşen bu durumdan rahatsız olmuş ve Kudüs subaşısına olay günü haber vermişlerdir. Bu şekilde mahalledeki pasif ağ aktif hale getirilmiştir. Mahalleliler kendi aralarında bir kamusalılık oluşturup Ebannasr'ın durumunu gündeme dinmiş görünmektedirler. Ağın aktif hale gelip mahalle dışına taşmasıyla şehrin adli ağ yapılanmasıyla etkileşime geçmiştir. Bu haber neticesinde gerçekleştirilen baskın esnasında yaralanma hadisesine şahitlik edenler ağı harekete geçiren mahalleliler olsa gerektir.

Bir diğer adlı hadise de kayıp bir şahısla ilgilidir.

Şeyhü'l-Meğâribe Kudüs'ün Şerefat köyünden Muhammed b. Handesi ve Munis b. Yahya'yı Kudüs subaşısı Ahmed Subaşıyla birlikte mahkemeye şikâyette bulunmuştur. Bunun nedeni geçen yıldan beri cemaatinden el-Hac Ahmed el-Mağribi'nin bu iki şahsın yanına belirli sebeplerden gittikten sonra bir yıldan beri kaybolduğunu söyledi ve onlarda bulunan vakfa ait sıkma işleminde kullanılan aletlerini istedi. Davalılar da 994 yılı Ramazanında(Ağstos 1586) bu kişinin Kudüs'te sıkma işiyle uğraştığını söylese de subaşı onlara inanmadı. Kendilerinden bu konuda şahitler istenince es-Seyyid Ali el-Behâ, Hace Musa el-Hac Muhyiddin es-Sükkerî zikredilen kişinin belirtilen tarihte iki davalıdan ayrıldığını ve Kudüs'e gittiğini belirttiler. Kâdı şer'i yemin istedi ve onlar da 994 yılın Ramazanında(Ağstos 1586) tüm gereçlerini alarak iki davalıdan ayrılıp Kudüs'te sıkmayla uğraştığına dair yemin ettiler. Bunun üzerine kâdı Subaşı ve Şeyhü'l-Meğâribe Ahmed eş-Şihabi b. Abdülaziz'i davalılara taarruzdan menetti<sup>577</sup>.

Bu davada diğer örnelede olduğu gibi şeyhü'l-Meğâribe'nin Meğâribe mahallesindeki ağda kilit bir konumda olduğunun bir başka kanıtıdır. Meğâribe cemaatinden olan el-Hac Ahmed el-Mağribi'nin kaybolması cemaat içersinde ağda bir infiale neden olmuş ve bu infial de şeyhü'l-Meğâribe'nin yönetsel ağa mahalle/cemaat ağını entegre etmesiyle

<sup>577</sup> KŞS,68:30/2. Evâili Zilhicce 994.

neticelenmiştir. Bu entegrasyonda kadı ve şeyhü'l-Meğâribe arasında geçiş ağı konumunda bulunan subaşı da kilit bir vazife görmektedir. Subaşı ve maiyeti şehrin asayişinden sorumlu olmaları hasebiyle bu tür adli vakalarla ilk muhatap olan oydu.

#### 4. DİĞER AĞ ÇEŞİTLERİ

Meğâribe mahallesindeki ve cemaati içerisindeki ağlar sadece yukarıda zikredilmeye çalışılan ağlar değildi<sup>578</sup>. Nitekim Mağribliler kendilerine ait mahalleleri haricinde Halil şehri vb. diğer şehirlerde de yaşamışlardır<sup>579</sup>.

Kudüs içinde ise Mağriblilerin farklı ilişki ağlarına da rastlanmaktadır. Mesela Şeyh Ebu'l-Hüda el-Mağribî, Zemeniyye medresesinde müteveli idi. Medresedeki görevi için günlük iki Osmanî alırdı<sup>580</sup>. Zemeniyye medresesi Şafî mezhebi eğitimi veren bir medrese olmasına rağmen müteveliğini Malikî olması muhtemel veya Şafî mezhebine geçmiş bir Mağribli yerine getirmiştir<sup>581</sup>.

Tüm bu ağlar Mağriblilerin gündelik hayatlarının bir parçasıydı. Zira her ağ gündelik hayatın farklı bir ihtiyacını karşılamak üzere oluşmuş, oluşturulmuştur. Katilin bulunması, hırsızların yakalanması, mahallede asayişin sağlanması bu ağın sağlıklı işlemesine bağlıydı. Ancak tüm ağların adli suçlardan ötürü kurulduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Nitekim iş ilişkileri, mahalle ve cemaatinin Meğâribe şeyhiyle olan bağlantısı, Mağriblilerin Filistin'in başka yerlerinde yaşaması, Mağrib coğrafyasıyla bir

<sup>578</sup> Burada hatırlatılması gereken bir şey de şudur: her adli vaka üzerinden bir ağ tepiti yapmak mümkün değildir. Bunun yanında mahallede veya camatten birileri arasında vuku bulan başka adli hadiseler de gerçekleşmiştir. Mesela; İbrahim b. Ali el-Mağribî, Ömer b. Mansur el-Mağribî'nin kendine lanet ettiği iddiasıyla dava açar ama inkâr edilince ispat edemez. Bkz. **KŞS**, 37:224/8. 10 Receb 966/18 Nisan 1559. Meğâribe Mahallesinde iki Mağriblinin kavgasını zikretmek gerekmektedir Ali b. Ammar el-Mağribî, Ali ed-Deravî b. Ahmed el-Mağribî'den davacıdır. Çünkü onu zikredilen mahallede dövmüştür. Neden belirtilmemiştir. Teaddi ve dayak zikredilmiştir. Davalının savunması sicilde kesiktir. Bkz. **KŞS**, 66: 26/7. 22 Zilkade 993/15 Kasım 1585.

<sup>579</sup> **KŞS**, 37:26/2. 7 Rebiülevvel 966/18 Aralık 1558.

<sup>580</sup> **KŞS**, 75, 280/3. 19 Şaban 1001/21 Mayıs 1593.

<sup>581</sup> **KFKSA.**, s. 327.

kopuşun bulunmaması, cemaatin çeşitli vesilelerle kadı huzuruna çıkması ve kadı üzerinden dolayimli olarak İstanbulla olan ilişkilerinin hepsi gündelik hayatın çoğu zaman zorunlu kıldığı ağlardır. Bu ağların tam anlamıyla örgütlü bir sisteme sahip olduğunu iddia etmekten ziyade pasif bir şekilde, tabiri yerindeyse pusuda beklediğini söylemek gerekir. Mahallenin gündelik hayatı içerisinde gevşek ve örtük duran bu ağlar, herhangi bir ihtiyaç anında aktif ve gergin hale gelmektedir.

# BEŞİNCİ BÖLÜM

## KURUMLAR ve YAPITLAR

### 1. MAHALLENİN İLMÎ MÜESSESELERİ

Gündelik yaşamın en önemli alanlardan biri ilmî hayattır. Toplumsal hiyerarşilerin ve egemen yapıların yeniden üretiminde toplumsal aktörler tarafından sürekli üretilen ilmî kültürel beceriler önemli amillerdir. Bu bağlamda Bourdieu, bireylerin zikredilen toplumsal faaliyetleri, içtimai hayatta birbirinden görece özerk olan ve içlerinde belirli *sermaye türlerini* rekabet ettiği muhtelif toplumsal *alanların* varlığına işaret etmektedir. Bourdieu'nun sermaye tasnifinde önemli bir yeri olan *kültürel sermaye*, Mağriblilerin eğitim sistemini anlamamızda yardımcı olabilecek bir kavramsallaştırmadır. Kültürel sermaye, kültürel alanda gücü elinde bulunduranların eğitim yoluyla ailelere ve kendi bireyelerine aşıladığı/aktardığı yapıdır; bir çeşit “bilgi sermayesidir”. Zaman içerisinde Mağribli aileler kendinden önceki cemaat mensuplarından öğrendiklerini kendilerinden sonraki kuşağa aktarmıştır. Bu şekilde tabi oldukları/tutuldukları eğitim sürecine çocuklarını da dâhil ederek bu sistemin yeniden üretilmesini ve kültürel sermayenin nesilden nesle aktarılmasını sağlamışlardır. Mağribliler Kudüs'te kendilerine ait gerek medrese ve gerek zaviye vb. kurumlarla sahip oldukları kültürel sermayeyi aktarma imkânı bulmuşlardır<sup>582</sup>.

Bu başlık altında Mağriblilerin Kudüs'te kültürel bir sermayeye sahip olmalarını sağlayan eğitim kurumlarını incelenecektir. Bu nedenle de zamanın eğitim

---

<sup>582</sup> Benzer bir çıkarsama Kudüs Alemî ailesi için Abouali tarafından yapılmıştır. Abouali, Bilâdü's-Şâm genelinde ve Kudüs özelinde elit tabakanın iki şekilde yer edindiğine dikkat çekmektedir. Bunların ilki şehrin deva mlılığını sağlayan dinî, ilmî ve ailevî alanlara yönelme, ikinci ise maddi materyaller üzerinden gerçekleşmektedir. Abouali, birinci yola yönelenlerin materyal sermaye yerine kültürel sermayeyi elde ettiğine Pierre Bourdieu'nun kavramsallaştırmasına dikkat çekerek işaret etmiştir. Bkz. Diana Abouali, Family and society in a seventeenth century Ottoman city The 'Alamis of Jerusalem, **ProQuest Dissertations and Theses**; 2004; ProQuest Dissertations & Theses (PQDT), s. 2.



kurumları olan medreseler hakkında tasvirler yapılacak ve Mağriblilerin kendilerine ait medreseleri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

İslam hâkimiyetindeki topraklarda siyasi otoritenin parçalanması, bu coğrafyalarda ulema sınıfının önemini arttırmıştır. Kurulan çeşitli emirliklerin başındaki yöneticiler ilmiye sınıfı yönlendirip onlara medreseler bağışlamışlardır. Bu yatırımlarının karşılığını siyasi üstünlük mücadelesinde ulemanın desteği kazanarak almışlardır. Bu durum Şif Fâtımî Devleti'nin halefleri Zengîler, Eyyubîler ve Memlûkler zamanında da devam etmiştir. Öyle ki, Memlûk sultanları vazife erbabı tarafından doldurulacak vakıf görevlerini arttırarak bu görevlilerin desteğini, dolayısıyla da iktidarı ellerinde tutmayı bildiler.<sup>583</sup> Osmanlı öncesinde yönetimler tarafından oluşturulmuş ve teşvik edilmiş söz konusu ilişki ağı Osmanlı zamanında da işlevselliğini korumuştur. Zira Kudüs, Halep benzeri, merkez veya taşra şehirlerde ulema ailelerinin gelirleri dini ilimleri aktarmaları yoluyla yapılan tahsisatlarla veya vakıf ödeneklerinden karşılanmaktaydı. Böylece yönetim, kendi meşruiyeti için şehir içerisinde etkin olan sosyal grupta güçlü bir taban yaratmayı başarmıştır. Bu meslekler genellikle nesiller boyunca ailelerin tekeline geçmekteydi<sup>584</sup>.

Osmanlılar, İslam medeniyetinin köklü müesseselerinden olan medreseleri yaşatmaya ve bu kökleşmiş kurumdan istifadeye etmişlerdir. Gerek Osmanlı idaresinde bulunan bölgelerde ve gerekse ilhak edilen yeni coğrafyalarda, eğitim amacıyla medreseler yapılmıştır. Bundan gerçekleştirilmek istenen, eğitim-öğretimin yanı sıra İslam kültürünün yaygınlaşması, devletin ulema ve halk ile uzlaşması olmuştur. Bu şekilde Osmanlı yönetimi kendini topluma benimsetmeyi amaçlamıştır<sup>585</sup>. Buna karşın Osmanlı merkezi yönetiminin gönderdiği ulema sayısı hem azdı hem de geçici süre burada kalmaktaydı. Kudüs uleması, taşra eyaletlerinin adli sisteminin bütününe elinde tutmak üzere merkezi hükümet tarafından gönderilen kadıların dışında bu grubun tamamına yakını Arap asıllıydı. Bununla birlikte

---

<sup>583</sup> Amy Singer, **Osmanlıda Hayırseverlik: Haseki Sultan İmareti.**, s. 33-34.

<sup>584</sup> Heghnar Zeitlian Watenpaugh, , **The Image Of An Ottoman City Imperial Architecture And Urban Experience In Aleppo In The 16th And 17th Centuries Ottoman Empire and Its Heritage**, Brill, Leiden-Boston 2004, s. 13.

<sup>585</sup> Mehmet İşpirli, "Medrese", **DİA**, XXVIII, 2003, Ankara, s. 328

Raymond'a göre yerli nüfustan gelmelerine karşın, ulema benzeşik bir toplumsal grup oluşturmamaktaydı<sup>586</sup>.

Kuruluş amacı eğitim-öğretim olan medreselerde hadis, tefsir vb. nakli ilimler yanın da tıp, astronomi, matematik gibi aklî ilimler de okutulmuştur. XIX. yüzyılda Büyük Selçuklu veziri Nizamül Mülk, münhasıran *fakih* yetiştirmek amacıyla büyük bir medrese silsilesi oluşturmuştur. Anadolu Selçuklu medreseleri de paralel bir çizgide devam etmiştir. Klasik medrese eğitimi usulünce tedris edilen fıkhi ve dini ilimler yanında, edebî ilimler de tedris edilmiştir. Zirâ iyi bir fakih olabilmek için mükemmel derecede Arapça bilmek gerekmektedir. Bu nedenle medresede yoğun bir sarf ve nahiv tedrisatı söz konusuydu<sup>587</sup>.

Hâşiye-i Tecrîd<sup>588</sup> derecesinde derse başlayan bir medrese talebesi burada başarılı olduktan sonra Miiftâh<sup>589</sup>, Kırklı<sup>590</sup>, Hâriç<sup>591</sup> ve Dâhil<sup>592</sup> medreselere geçmeye hak kazanmaktaydı ki hangi medresede ne kadar eğitim görüp hangi kitapları okuyacağı medrese kanunnamelerinde ortaya konmuştur<sup>593</sup>. Bu medreselerdeki tahsil tamamlandıktan sonra Sahn-ı Semân ve Sahn-ı Süleymâniye medreselerinden de mezun talebeler müderrislik yapabileceklerine dair icâzetlerini almaktaydılar<sup>594</sup>.

XVI. yüzyıl başlangıcına ait bir medrese kanunnamesinde, medrese tahsili yapmak isteyen bazı talebe adaylarının yolsuzluklarına değinilmiştir. Buna göre, bu şahıslar müderris ve kadı olabilmek için iltimas yoluyla medreselerden mezun olduklarına dikkat çekilerek medrese talebesinin bir üst dereceye mezuniyet belgesini göstermeden derse kabul edilmemesi gerektiği uyarısında bulunulmuştur<sup>595</sup>.

---

<sup>586</sup> Namık Sinan Turan, a.g.m., s. 177.

<sup>587</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), **Osmanlı Medeniyeti Tarihi**, I, s. 232

<sup>588</sup> Medreseler içerisinde başlangıç derslerinin okutulduğu ve müderrislerinin günlük 20-25 akçe aldığı medreselerdir. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı**, TTK yay., Ankara 1998, s. 20.

<sup>589</sup> Müderrislerinin günlük 30-35 akçe aldığı medreselerdir. **A.g.e.**, s. 20.

<sup>590</sup> Müderrislerinin günlük 40 akçe aldığı medreselerdir. **A.g.e.**, s. 20.

<sup>591</sup> Müderrislerinin günlük 50 akçe aldığı medreselerdir. **A.g.e.**, s. 20.

<sup>592</sup> Osmanlı padişahlarının, vâlidelerinin, kızları ve şehzâdelerinin yaptırdığı medreselerdir. **A.g.e.**, s. 20

<sup>593</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 15.

<sup>594</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 46.

<sup>595</sup> Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 13.

### 1.1. KUDÜS VE MEDRESELER

Modern dünyaya kadar İslam medeniyetinin en önemli eğitim müesseseleri hiç şüphesiz medreselerdir. Kudüs V./XI. yüzyılda Eyyubî ve Memluk dönemlerinde yaptırılan bu eğitim kurumunun sayısı yetmişe ulaşmıştı. Osmanlı dönemine gelindiğinde bu yapıların kırk dört tanesi hâlen ayakta; XVI. yüzyılda kendilerine tahsis edilen vakıf gelirleriyle eğitim faaliyetlerine devam etmişlerdir. Kudüs'te dört mezhep için tesis edilmiş olan bu medreseler mezhep bağlamında üç başlık altında incelenebilir: ı) mezheplere tahsis edilmiş olan medreseler, ıı) müşterek medreselere ve ııı) mezhep sınırlaması olmayan medreseler. Birinci türde sadece bir mezhebe yönelik eğitim verilmişken, ikinci türde yine bir mezhebin eğitimi ağır basmasına rağmen başka mezhep(ler)in eğitimi de verilmiştir. Üçüncü türde ise hiç biri ağırlıkta olmayacak şekilde tüm mezheplerin eğitimi gerçekleştirilmiştir. Bu medreselerdeki eğitiminde tefsir, fıkıh, hadis, dilbilgisi ve buna bağlı ilimler vb. ilimler başlıca verilen dersler arasında yer almıştır. Bazı medreselerde bu müfredata tarih ve matematik dersleri de verilmiştir<sup>596</sup>.

Mekke ve Medine'ye ilim öğrenme/öğretme gayesiyle giden ve burada bir müddet tahsilde bulunan veya ders veren uluma, mübarek addedilen bu beldelerden sonra aynı hedefi gözeterek Kudüs'e de gelmiştir. Bu şekilde aile ve akrabalarıyla Kudüs'e gelip Harem-i şerif'in civarına yerleşenler olmuştur<sup>597</sup>. Bu şekilde Kudüs'e gelen Mağribliler kendilerine has oluşmuş olan yaşam alanında gündelik hayatın her yönüyle gereken kısımlara intibak etmişlerdir.

Hicri 900 /1494-95 yılında Kudüs'teki ilmi hayatın yoğunluğuna Mücireddin el-Uleymî'nin verdiği medrese sayısı işaret etmektedir. Bunların başlıcaları Selahaddin'in yaptırdığı Selahiyye medresesi; Memluk sultanlarından Tonkuz en-Nasirî'nin Bâbus's-Silsile yanında 729 hicri yılında yaptırdığı ve Osmanlı döneminde şer'î mahkeme binası olarak kullanılan Tenkiziyye medresesi; bir diğeri de yine Memluklar zamanında Sultan Eşref tarafından tesis edilen Eşrefiyye medresesidir<sup>598</sup>.

<sup>596</sup> KFKSA, s. 305.

<sup>597</sup> Abdüllatif et-Tibavî *el-Kudsü's-Şerîf fi Târîhi'l-Arabi ve'l-İslâm*, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Suûn ve'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye,, Ürdün, 1401/1981. s. 24.

<sup>598</sup> et-Tibavî, s. 30.

Eyyubî ve Memluk dönemlerinde Kudüs'teki medreselerin sayısı yetmişe ulaşmıştır. Osmanlının hâkimiyeti esnasında bu medreselerden kırk dördü eğitim öğretim faaliyetlerine devam etmiştir. X./XVI. yüzyılda bu kurumların her birinin tamir, termim, talebe ve müderrisleri için harcanmasına tahsis edilmiş vakıflar teşkil edilmiştir<sup>599</sup>.

Kudüs'te Malikî, Hanefî, Şafî, Hanbelî olmak üzere dört fihkî mezhebe ait medreseler yukarıda zikredilen tahsil medrese tahsilini yerine getirmiştir. Bu medreselerden bazıları sadece bir mezhebe göre tedris programı düzenlendiği tespit edilebilmişken, bazı medreselerin ise tedrisatını hangi mezhebe göre düzenlediği tam olarak tespit edilememiştir. Bunun yanı sıra kimi medreseler de ise her dört mezhebe uygun eğitim vermiştir. Bu son sınıfa tabi medreselerde mezhebî bir talimden çok genel bir dinî eğitimin verildiği görülmektedir<sup>600</sup>. Meğâribe mahallesinde Malikî mezhebi fikhına göre eğitim veren eğitim veren iki medrese tesis edilmiştir. Bunlar Efdaliyye ve Fahriyye medreseleridir.

## 1.2. EFDALİYYE MEDRESESİ

Meğâribe mahallesinde bulunan ve Kubbe ismiyle de bilinen Efdaliyye medresesi es-Sultân el-Meliku'l-Efdal Nureddin Ali b. Selahuddin el-Eyyubî(556-622/1169-1225) tarafından 590/1193 yılında kurulmuştur. Medrese Kudüs'te bulunan Maliki fukahası için tesis edilmiştir.

Önceden de geçtiği üzere, Selahaddin Eyyubî Kudüs'ü Haçlıların elinden aldıktan sonra Mağrib coğrafyasından insanlar şehir sakin olmak için geldi. Gelenlerin çoğu mütedeyyin fakirlerden müteşekkildi. Bu insanlar önceden Fatimî ordusunda hizmet etmekteydiler; daha sonra da Selahaddin Eyyubî'ye hizmet etmeye başlamış ve Kudüs'ün alınmasında yararlılık göstermişlerdi. Buna binaen Nureddin Efdal Dımaşk meliki iken(589-

---

<sup>599</sup> Muhammed Ahmed Selim el-Yakub, *Nâhiyetu'l-Kuds fi'l-Karni'l-Âşir el-Hicrî / es-Sâdisi Aşer el-Mîlâdî*, el-Banku'l-Ehli'l-Urdunî, 1999, s. 305.

<sup>600</sup> Muhammed Ahmed Selim el-Yakub, s. 305.

592/1193-1195), Burak duvarı batısındaki yeri bu cemaate vakfetti<sup>601</sup>. Melik Efdal, Meğâribe mahallesi olarak bilinecek bu yerde kendi adıyla anılacak bu medreseyi tesis etti. Vefatından sonra da 666/1267’de vakfiye tanzim edildi<sup>602</sup>.

Efdaliyye medresesi, Burak duvarı sahasında bulunmaktaydı. Vakfiyeye göre Kudüs’te ikamet eden Malikî fukahasına ve yine Kudüs’te bulunan Mağriblilere münhasırdır. Medresede Şeyh Abd adında bir evliya metfundur. Efdaliyye medresesi Kudüs’teki ilmî hayat içersinde önemli merkezlerden biriydi<sup>603</sup>.

#### *Medresenin Nezaret Vazifesi*

Kudüs’teki herhangi bir medresede müderris olmak veya vakfına nezaret etmek muteber bir konumda bulunma anlamına gelmekteydi. Ulema ve mütevelliler Kudüs’te sosyal konumları gereği gerektiğinde yetkilileri bazı icraatlara zorlayabilmişlerdi. Kudüs’ün birçok medresesinde vazifeli müderris ve hatiplerden oluşan bir grup, kamunun yararını gözetmek adına kadiya kitabet vazifesini yerine getiren Şeyh İbrahim el-Mearrî’nin görevine iadesini istemişlerdi. Bu talebi gerçekleştirenler arasında Efdaliyye medresesi hatibi ve müderrisi fahru’l- müderrisîn Şeyh Veliyyuddin b. Cuma da bulunmuştur<sup>604</sup>. 1587’de İbrahim el-Mearrî’nin görevinde kalmasının kamu adına nasıl bir yararı bulunduğu saklı kalmışsa da şehrin sosyal dokusunda medreselerin önemi anlaşılmaktadır. Efdaliyye medresesi ve şehrin diğer eğitim kurumları sadece ders bu vazifeyi yerine getirmemiş, gündelik hayatın diğer sosyal alanlarında da sicillerde yer edinmiştir.

Efdaliyye’nin Osmanlı döneminde medrese nezaretini deruhte eden kişi, “medresenin tamir ve termimi ile ilgilenecek, bevâblık, ferraşlık ve aydınlatma görevlerini de ıslah” etmekteydi<sup>605</sup>. Bu vazifeyi 963/155-

<sup>601</sup> Uleymî, *Ünsü’l-Celîl*, C. II, s. 46.

<sup>602</sup> Hamd Ahmed Abdullah Yusuf, *Min Âsârinâ el-Arabiyye ve’l-İslâmiyye fî Beyti’l-Makdis, Muessesetu İhyâi’t-Turâs ve’l-Buhûsi’l-İslâmiyye*, Beyti’l-Makdis 1420/2000, s. 113.

<sup>603</sup> Hamd Ahmed Abdullah Yusuf, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>604</sup> *KŞS*,67:57/2. 13 Zilhicce 995.

<sup>605</sup> *KŞS*,68:1/2. Evaili ZA 967/1559.

972/1564 yılları arasında Şeyh Şihabî Ahmed b. Nasır el-Mağribî<sup>606</sup> ve medresenin müderrislerinden<sup>607</sup> Şeyh Ahmed ez-Zevavî 988/1580 yılında yevmi iki akçe karşılığında medrese vakfı tevliyeti yanı sıra tedris vazifesi de deruhte etmiştir<sup>608</sup>.

Medrese mütevellisi diğer tüm vakıf görevlileri gibi kadı tarafından atanmıştır. Atama kimi zaman mütevellinin vazifesini kendi isteğiyle bırakması nedeniyle gerçekleşmiştir. Ali b. Ahmed el-Akkî kendi isteğiyle medrese vakfı nazırlığından ayrılınca kadı, onu yerine Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî'yi görevlendirmiştir<sup>609</sup>.

Medresenin gerek kendi binasında ve gerekse vakfına ait dükkânların herhangi birinde tamir ve termim ihtiyacı meydana geldiğinde mütevellinin kendi başına bu işlemleri gerçekleştirmesi hukuk dışı sayılmıştır. Bu nedenle medrese nezaretini yerine getirmiş olan Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî 2 Zilkade 994/15 Ekim 1586 tarihinde medresenin tamire muhtaç bir durumda olduğunu Kudüs kadısına bildirmiştir. Buna binaen kadı, şehrin mimarbaşını tamirin gerekip gerekmediği, gerekiyorsa bunun maliyetinin tespiti için görevlendirmiştir. Vazifesi tamamlayan mimarbaşı kadıya ayrıntılı bir rapor vererek medresenin hangi kısımlarının tamir edilmesi gerektiğini maliyetle birlikte ayrıntılı bir rapor halinde sunmuştur<sup>610</sup>. Böylece vakıf gelirlerinin yersiz yere harcanması önlenmiştir.

Medresede eğitim yapılıyor olması demek müderrislerin, hatiplerin ve medrese vakfı yöneticilerinin bulunması anlamına gelmektedir. Bu da - Efdaliyye medresesi mütevellisinden örnek vermek gerekirse- evin bütçesine günlük iki Osmanlı akçesi katkı anlamına gelmektedir<sup>611</sup>. Bunun yanı sıra medresenin Meğâribe mahallesindeki varlığı da mahallenin sosyal dokusu açısından önemli bir unsur olmuştur.

<sup>606</sup> TM, KŞS,21: 362/hn. 501. 963/1555.

<sup>607</sup> KŞS,68:36/3(?). L 995/1586.

<sup>608</sup> TM, KŞS, 60:29/hn. 501. 988/1580.

<sup>609</sup> KŞS,66:25/2. 4 Safer 994/25 Ocak 1586.

<sup>610</sup> KŞS,66:302/7.

<sup>611</sup> KŞS,66:25/2. 4 Safer 994/25 Ocak 1586..

### *Medresenin Gelir Kaynakları*

Vakıf eserlerinin varlığını sürdürebilmesi için gelir kaynaklarının muntazam olması gerekmektedir. Bu kaynakları müsteğallat ve musakkafat şeklinde iki kaleme ayrılmaktadır. Efdaliyye medresesi vakfının gelir kalemleri önemli bir bölümü Kudüs'ün muhtelif yerlerinde bulunan, çeşitli ürünlerin ağaçlar bulunduğu arsalar, kiraya verilen ev ve dükkânlar oluşturmuştur.

	<b>Gelir Türü</b>	<b>Yıllık Gelir</b>	<b>Kiracı</b>	<b>Mütevelli</b>
1 <sup>612</sup>	Şair arsası	Üç altın	el-Hac Ahmed b. Safedî	Şeyh Mansur el-Mağribî
2 <sup>613</sup>	Dut	-	Muhammed b. Huşve	Şeyh Mansur el-Mağribî
3 <sup>614</sup>	Arazi	14 sultanî altın	-	Şeyh Bedreddin b. Abdurrahman
4 <sup>615</sup>	Arazi	10 sultanî altın	Muhammed b. Suveydan b. Atiyye	Şeyh Mansur el-Mağribî
5 <sup>616</sup>	Arazi ve dükkân	-	-	Şeyh Mansur el-Mağribî
6 <sup>617</sup>	İki dükkân	27 para	Ali b. Salih eş-Şa'âr	Şeyh Mansur el-Mağribî
7 <sup>618</sup>	Berber dükkânı	30 para	Halil b. Ali	Şeyh Mansur el-Mağribî
8 <sup>619</sup>	Berber dükkân	30 sultanî	Selahaddin b.	Şeyh Mansur

<sup>612</sup> KŞS,72:44/6. 15 Cemâdilula 998/22 Mart 1590.

<sup>613</sup> KŞS,66:132/14. 30 Safer 994.

<sup>614</sup> KŞS, 68:111/3. 15 Rebiüssani 996.

<sup>615</sup> KŞS, 69: 71/hn.483.

<sup>616</sup> KŞS, 67:283/2. 18 cemedissani 996.

<sup>617</sup> KŞS, 69: 121/hn. 861.

<sup>618</sup> KŞS,72:324/5. Ğurrei Muharrem 999.

<sup>619</sup> KŞS,72:175/3. Ğurrei Muharrem 999/Kasım 1590.

	1	altın	Sa' rî	el-Mağribî
9 <sup>620</sup>	Berber dükkân 1	40 para	-	Şeyh Mansur el-Mağribî
10 621	- <sup>622</sup>	30 Şami kita	Ahmed b. İlyas	Şeyh Mansur el-Mağribî
11 623	Berber dükkân 1	40 Şami kita	Muallim İsmail	Şeyh Mansur el-Mağribî
12 624	-	30 Şami kita	Ahmed Kaşmî(?)	Şeyh Mansur el-Mağribî
13 625	-	4 Şami kita	Hüseyin b. Hubane	Şeyh Mansur el-Mağribî
14 626	-	40 Şami kita	Bedreddin b. Seyyac	-
15 627	-	4 Şami kita	Halil	-
16 628	-	30 Şami kita	Salih b. Da' rî	Nazır
17 629	Arsa ğilali	Ayda 100 para	Selahaddin b. Atiyye	el-Hâc Şeyh Mansur el- Mağribî
18 630	-	Ayda 7 Mısır kıt'ası	Muallim Ali b. Bedreddin	Şeyh Mansur b. Abdurrahma n el-Mağribî
19 631	Arazi	18 altın	Ali Bedreddin b.	Şeyh Mansur b.

<sup>620</sup> KŞS,72:300/1. 8 Muharrem 999.

<sup>621</sup> KŞS,72:300/2. 8 Muharrem 999.

<sup>622</sup> Tabloda “-” işaretinin olduğu yerler, sicillerde sadece kira olarak belirtilmiş, dükkânın ne maksatla kiraya verildiği belirtilmemiştir.

<sup>623</sup> KŞS,72:300/3. 8 Muharrem 999.

<sup>624</sup> KŞS,72:300/4. 8 Muharrem 999.

<sup>625</sup> KŞS,72:300/5. 8 Muharrem 999.

<sup>626</sup> KŞS,72:300/6. 8 Muharrem 999.

<sup>627</sup> KŞS,72:300/7. 8 Muharrem 999.

<sup>628</sup> KŞS,72:303/3. 12Receb 999.

<sup>629</sup> KŞS,72:327/6. 9 Şaban 999.

<sup>630</sup> KŞS,75:168/5. Ğurrei Muharrem 1001.



			Abdurrahman Atiyye	Abdurrahman el-Mağribî
20 632	Arsa	Ayda 24 Mısır kıt'ası	Muhammed b. Abdullah	Mevlana Muhammed Efendi
21 633	Arsa gırali	Ayda 18 Mısır kıt'ası	Muhammed b. Abdullah	Şeyh Mansur b. Abdurrahman el-Mağribî
22	Arsa	11 Sultan i ve 19 Mısır parası	Halil b. Hasan ed-Duveyk	

**Tablo 16: Efdaliyye medresesi vakfının gelir kalemleri**

Zikredilen dükkânlar Melik Efdal'in medreseye yaptığı tahsisatı içeren vakfiyeye göre Kudüs'teki Sekeru Derküvân Hân'ında bulunmaktaydı. Bu han aynı zamanda Carullah Hanı olarak da bilinmektedir. Vakfiyeye göre her ne kadar tek isimle anılsada burada iki han bulunmaktadır. Hanlar içerisinde bulunan dükkânların gelirleri Efdaliyye medresesinin ihtiyaçları, medresede İmam Malik fıkhına tabi müderrisler tabi olup bu fikhî öğretmenler için harcanacaktır. Harcamalar arasında bevâblık, aydınlatma gibi harcamalar da unutulmamıştır<sup>634</sup>.

889/1484 yılında Efdaliyye medresesine Kudüs'ün köklü ailelerinden Hüseyinîleden olan el-Emîr eş-Şerîf Muhammed Emin el-Hüseyinî b. el-Emîr eş-Şerîf Alâeddin el-Hüseyinî tarafından -kendisi efdaliyye medresesinde müderristir- bir han içindeki dükkânlarla birklikte vakfedilmiştir. Gelirlerin medresenin maslahatı için harcanacağı belirtilmiş, medrese oratdan kalkar ise vâkıfın soyuna, soyun inkırazı hâlinde ise Kudüs'te bulunan seyyidlere ve fakirlere harcanacaktır<sup>635</sup>.

### 1.2.1. FAHRIYYE MEDRESESİ VE HÂNGÂHI

Sicillerde Hangâhu'l-Medreseti'l-Fahriyye olarak da anılan bu medrese, Kadı Fahrudin Muhammed b. Fadlullah tarafından 15 Recebb 732/12 Nisan 1332 yılında

<sup>631</sup> KŞS,75:277/7. 3 Muharrem 1001.

<sup>632</sup> KŞS,75:314/2. 2 Cemaidülevvel 1001.

<sup>633</sup> KŞS,75:320/2. 2 Cemaidülevvel 1001.

<sup>634</sup> Vakfiyenin metni için bkz., Muhammed Haşim Çuşe a.g.e., s. 100-101.

<sup>635</sup> Vakfiyenin metni için bkz., Muhammed Haşim Çuşe a.g.e., s. 293-295.

kurulmuştur<sup>636</sup>. Meğâribe Camiinin batısında bulunan bu medrese mescidin suru içerisinde yer almaktadır<sup>637</sup>. Abdülğani en-Nabluşî medreseyi şu şekilde tasvir etmektedir:

“Daha sonra Meğâribe Camiinin yanında bulunan Fahriyye adındaki medreseye girdik. Çok güzel yapıya bir medreseydi. Burada birçok kitap bunuyordu. Ebi'l-Alâ el-Me'arrî'nin divan şerhi de bulunmaktaydı.<sup>638</sup>”

Medresenin ve hangâhının nezaret görevini 943/1536-947/1566 yılları arasında günlük bir akçeye Şeyh Şihabuddin Ahmed b. Hamid deruhte etmiştir<sup>639</sup>. Bu görevine ek olarak 955/1548 yılında ona medresenin sikaye, ferraşlık ve Kur'ân eczalarını dağıtma görevi verilmiş ve bu vazifeye mukabil ona günlük bir akçe verilmiştir<sup>640</sup>. bunlar haricinde bevvablık ve kitabet vazifelerini Şemseddin Muhammed b. Hamid günlük iki akçeye yürütmüştür<sup>641</sup>.

972/1564 ve 975/1567 yıllarında medresenin ve hangâhın mütevelliliğini günlük iki akçe ile Şemseddin Muhammed el-Es'ardî yürütmüştür<sup>642</sup>. Medresenin müderrisleri Kudüs'ün mahalli unsurlardan müteşekkildi. Bu müderrisler haricinde Kur'ân eğitimi için de sayısı onu bulan kurrâ bulunmaktaydı<sup>643</sup>. Medresedeki fıkıh eğitimi Malikî mezhebine göre yapılmıştır. Bu derslerin haricinde Arab edebiyatı üzerine de dersler verilmiştir. Abdülğani en-Nabluşî'nin medresenin kütüphanesinde gördüğünü naklettiği Ebi'l-Alâ el-Me'arrî'nin divanı da muhtemelen okutulan kitaplar arasında yer almıştır<sup>644</sup>. Medresenin giderleri sahip olduğu vakıf arazilerinin gelirlerinden karşılanmıştır. Bu araziler uzun bir müddet için kiraya

<sup>636</sup> **KFKSA** s. 337. (İbni Hacer el-Askalanî, ed-Dürrü'l-Kâmine, IV, s. 255-256, 296; en-Nuaymî, I, s. 431.)

<sup>637</sup> **KFKSA KŞS**,6; 204/hn. 3,8. 943ca/1536; **KŞS**, 83;153/hn. 903. 1010ş/1601.

<sup>638</sup> Abdülğani b. İsmail en-Nabluşî, (Haz. Ahmed Abdülmecid Hüreydî), **el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fi Rihleti ilâ Bilâdi's-Şâm ve Mısır ve Hicâz**, el-Hayeteül Mısıryye el-Âmme li'l-Kitâb, Basım yeri yok 1987, s. 118.

<sup>639</sup> **KFKSA, KŞS**; 6; 4/3.8 Cemaziyelevvel 943/23 Ekim 1536.

<sup>640</sup> **KFKSA, KŞS**; 68;35, 36.1. 9 Şevval 995/11 Kasım 1548.

<sup>641</sup> **KFKSA, KŞS**; 68;35, 36/1. 9 Şevval 995/11 Kasım 1548.

<sup>642</sup> **KFKSA, KŞS**;48; 104/8. 3 Z. 972/10 Ekim 1587; **KŞS**;68;35,36/1. 9 Şevval 995/12 Eylül 1587.

<sup>643</sup> **KFKSA, KŞS**, 68; 35-36/1. 1. 9 Şevval 995/11 Kasım 1548.

<sup>644</sup> Abdülğani b. İsmail en-Nabluşî, **a.g.e.**, s. 118.

verilebilmekteydi. Kudüs dâhilinde bulunan vakıf arazilerinden biri otuz yıllığına bin seksen Mısır kıt'ası karşılığında kiralanmıştır<sup>645</sup>.

### *Fahriyye Hângâhı*

Kudüs'te inşa edilen ilk hângâh Selahaddin-i Eyyubî'nin 585/1189 yılında yaptırdığı Hângâhu's-Selâhiyye'dir. Memluklar dönemine geldiğinde muhtelif sufi tarikatlarına ait hângâhların yapıldığı müşahede edilmektedir. İnşa edilen bu kurumlarda Müslüman çocuklara çeşitli konularda eğitim verilmiştir. Bu eğitim sürecinde çocuklara yazı yazma, Kur'ân okuma ve sufi literatüre ait kitaplar okutulmuştur<sup>646</sup>.

Osmanlı dönemi Kudüs'ünde hângâhlar sufiler için işlevselliği bulunan ve bunun yanında eğitim-öğretimin yapıldığı müesseselerdi. Hângâhlar sufiler için gündelik hayatın sürdürüldüğü mekânlardı. Bir yandan burada gündelik hayatlarını sürdürmüş diğer taraftan da bu hayatın temel şartı kendilerine kendilerinden istenilenleri yerine getirmeleriydi<sup>647</sup>.

Fahriyye hângâhı, Harem-i şerif'in batı tarafında yapılmıştır. Osmanlılar 978/1570 yılında hângâhın gerekli onarımının gerçekleştirilmesini sağlamış, bu tamirat için yirmi beş altın harcanmıştır<sup>648</sup>. Hângâh, medresenin gelirlerine ortaktı. Medrese ve hângâhın ortak gelirlerinden bir diğer Fahriyye çarşısıydı. Burada bulunan dükkânlar her iki müessesenin muhtelif giderleri için harcanmıştır<sup>649</sup>.

## **2. BURAK DUVARI**

Harem-i Şerif'in batı duvarı olan ve günümüzde Ağlama Duvarı olarak bilinen bu yapının klasik İslam literatüründeki adı Burak Duvarı'dır. Bu nedenle Müslümanlar için büyük bir önem arz etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, Mekke'den Kudüs'e Mi'râc için getirildiğinde bineği Burak'ı bu

<sup>645</sup> **KFKSA, KŞS**, 3; 162/1. 17 Ramazan 1010/11 Mart 1602.

<sup>646</sup> **KFKSA**,

<sup>647</sup> **KFKSA KŞS**, 95; 426-427/1. 5 Ramazan 585/ 17 Ekim 1189. XII. Yüzyıla tutulan bu kayıt sureti Osmanlılar zamanında da devam ettirilmiştir. Kayıt 2 zal 1022/14 Aralık 1613.

<sup>648</sup> **KFKSA KŞS**, 53; 5454-455/3. 22 Rebiülevvel 978/24 Ağustos 1570.

<sup>649</sup> **KFKSA**, s. 350.

duvara bağlamıştır.<sup>650</sup> Mescid-i Aksa'nın duvarı olaması dolayısıyla önem arz etmektedir. Ayrıca bu duvarda Meğâribe mahallesinden Mescid-i Aksa'ya açılan Meğâribe kapısı da bulunmaktadır. Bu kapı Mescid-i Aksanın batı yönündeki kapılarının sekizincisidir. Fahriyye zaviyesi yanındadır. Bu kapı, Mescid-i Aksa'nın güneyinde bulunan ve *Bâbu'l-Meğâribeti'l-Hârici* olarak bilinen değil, dâhili olarak bilinen kapıdır<sup>651</sup>. Mescid-i Aksa avlusunda bulunan ve kapının yanında Sebîlü'l-Bâbu'l-Meğâribe olarak isimlendirilmiş bir de sebil bulunmaktadır. Bu sebil Osmanlı dönemine aittir<sup>652</sup>.

Bu duvarın mahalle için sahip olduğu tarihsel bir simgesel boyutu bulunmaktadır. Hz. Peygamberin hayatında çok önemli bir yeri olan Miraç hadisesinin tarihsel hafızasını temsil eden Burak duvarı mahallenin Harem-i Şerif ile olan doğu sınırını oluşturmaktaydı. Harem-i Şerif bir cüzü olan duvarın mahallenin bir cüzü olduğu düşünüldüğünde, Meğâribe mahallesinin -en azından bir bölümünün- de Harem-i Şerif'in bir cüzü olduğu düşünülebilir. Bu nedenle tahrirlerde Mescid-i Aksa ve Meğâribe vakıfları aynı kalem altında kaydedilmiştir<sup>653</sup>.

### 3. MEĞÂRİBE CAMİİ

Camii/mescid, İslam dininin özellikle başta namaz ibadeti olmak üzere, birçok ibadeti ve çeşitli sosyal fonksiyonları yerine getirilmesi için tesis edilmiş bir kurumdur. İlk örneğini de Ka'be (*mescidü'l-harâm*) teşkil etmektedir. Hz. Muhammed'e kadarki süreçte Ka'be varlığını korumuştur ve Mekke'nin fethinden sonra da yeni bir mescid yapılmamıştır. Ancak Medine'ye hicret ile birlikte yeni bir şehirde yaşanmaya başlayan Müslümanlar peygamberin buyruğuyla yeni bir mescid(*mescidü'n-nebî*) inşa etmişlerdir.

---

<sup>650</sup> Muhammed Buheys Arramin-Nasır Davud er-Rifaî, **el-Meğâribe ve Hâitu'l-Burâki's-Şerîf Hakâik ve Ebtâl**, Memşuratu Arşifi'l-vatani Filistini, Ramallah 2001, s. 12-13. Bu duvar günümüzde *Ağlama duvarı* olarak anılması Meğâribe mahallesinin İsrail yönetimi tarafından 1967 yılında yok edildikten sonra yaygınlık kazanmıştır; mahallenin bulunduğu vakıf arazisi Yahudi ibadet sahası olarak faaliyete geçirilmiş ve Burak adıyla anılan duvara da Ağlama duvarı denilmeye başlanmıştır.

<sup>651</sup> er-Rifaî, **a.g.e.**, s. 86.

<sup>652</sup> er-Rifaî, **a.g.e.**, s. 100.

<sup>653</sup> **TTD**; 342, s. 3.

İslam coğrafyasının gelişme sürecinde cami-şehir koşutluğu açıkça görülmüştür. Fethedilen yeni şehirlerde ya yeni camiler yapılmış veyahut da kilise ve havralar camiye dönüştürülmüştür. Ancak camiler sadece şehir hayatında mevcut bir müessese de olmamıştır. Hz. Peygamberin döneminde Müslüman olan bazı kabileler kendileri için cami/mescid inşa etmiştir. Kabilelerin bu icraatı İslamiyet'in kabilenin özerkliğini meşru saydığı şeklinde yorumlanmıştır<sup>654</sup>. Cami yapımı sosyal bir birliklelikle gerçekleşebilmişken, cemaat veya kabile reisi mümessili sıfatıyla hükümdarların da cami yapımına önem vermiştir<sup>655</sup>.

Mucireddin el-Hanbelî, Meğaribe Camiini Halife Ömer b. Hattab'ın yaptırdığını yazmıştır. Emavi dönemine ait olma ihtimali de bulunmaktadır. Caminin doğu girişi üzerinde bulunan kitabenin de gösterdiği üzere Sultan Abdülaziz (1288-1871) döneminde caminin termimi gerçekleştirilmiştir<sup>656</sup>.

Meğârîbe camii, Harem-i Şerif'in bir cüz sayılması itibariyle önem arz etmektedir. Camii kuzey-güney doğrultusunda yapılmıştır. Doğu ve kuzey yönlerinden olmak üzere iki girişi bulunan caminin kubbesi de bulunmaktadır<sup>657</sup>. Selahaddin Eyyübî'nin yaptırdığı büyük mescid doğu tarafında İsa mescidi olarak bilinen bir mescid bulunmaktadır. Bu mescidin de doğu tarafında aşağıya inen merdivenlerden inildiğinde Hz. İsa'nın beşiğini sembolize eden bir taş kabartma figür yapıldığı görülmektedir. Bu figürün batısında Meğârîbe mescidi olarak bilinen ve Malikîlere tahsise dilen bir mescid bulunmaktadır. Batı tarafından Fahriyye medresesiyle bitişiktir<sup>658</sup>. Mescidin güney cihetinde güzel bir mihrabı bulunmaktaysa da günümüzde bu mihrap İslam müzesine açılan bir kapı haline getirilmiştir. Bununla birlikte mihrabın kenarında bulunan sütunlar halen durmaktadır<sup>659</sup>.

Kudüs'te bulunan mescit ve camiiler namaz kılınan mekân olmalarının yanı sıra Mescid-i Aksa ve Kubbetu's-Sahrâ örneklerinde olduğu

<sup>654</sup> R.A. Kern, "Mescid", *İ.A.*, VIII, s. 7.

<sup>655</sup> R.A. Kern, "Mescid", *İ.A.*, VIII, s. 13.

<sup>656</sup> *Tâifetu'l-Meğârîbe*, s. 213.

<sup>657</sup> *Tâifetu'l-Meğârîbe*, s. 213.

<sup>658</sup> Halid b. İsa Ahmed b. İbrahim b. Ahmed b. Ali b. Halid el-Belevî, *Tâcu'l-Mufrik fû fî Tahliyyeti Ulemâi'l-Maşrik*, C.I, Sunduku İhyâu't-Turâsu'l-İslâmiyye, Fas, Tarihsiz, s. 69.

<sup>659</sup> *Tâifetu'l-Meğârîbe*, s. 214.

gibi ilim yapılan yerlerdi<sup>660</sup>. Şehrin merkezinde bulunan diğer mescitlerde Harem-i Şerif'tekine benzer bir tedris yapılmıştır. Aynı gelenek Meğaribe camiinde de sürdürülmüştür. Her yılın Receb, Şaban ve Ramazan aylarında hadis dersleri yapılmıştır<sup>661</sup>.

Meğaribe camiinde yapılan ibadet sadece namazdan ibaret olmamıştır. Meğaribe camiinde Ku'ân-ı Kerîm okumakla muvazzaf kişiler bulunurdu<sup>662</sup>. Bu kişiler kendilerine tayin edilen vakitte -bu genellikle bir vakit namazından sonra olmaktadır- belirtilen sure(leri) okumakla yükümlü tutulmuştur. Bu okuyucuların günlük ne kadar ücret alacakları belirlenmiş ve bir katip tarafından kayıtları tutulmuştur. Bu ödemeler vakıf haline getirilen bir evden sağlanan gelirle yapılmıştır. Belgede evin kimin tarafından ne zaman ve hangi şartlarla vakfedildiği, Ku'ân-ı Kerîm okuyacak kişilerin sahip olması gereken şartların neler olduğu vb. soruların yanıtlarını bulamamaktayız.

Ancak şu çıkarımlarda da bulunmak mümkün görünmektedir. Elede edilecek kira bedeli Meğaribe camiinde Ku'ân-ı Kerîm okuyan kurrâya tesis edilen bu ev vakıf olarak tesis edilmeden önce, camide bu şekilde bir faaliyetin gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit edemedik. Bu vakıftan daha evvel de bu vazifeler yerine getirilmiş olabilir. Diğer bir husus vakfı kuran kişinin Meğâribeden olup olmadığı sorunudur. Mahallenin camiine vakfedildiğine göre vâkıfın mahalleden bir Mağribî olduğunu kabul etmemiz mümkün görünmektedir. Başka bir mahallede bulunan camiye hatta Mescid-i Aksa'da bulunan kurrâya vakfedilmemesi bu ihtimali pekiştirmektedir. Kurrânın her biri günde yapacağı bir cüzlük okuma karşılığında bir Osmanî (akçe) almıştır. Eğer kurrâdan biri ölecek veya vazifesini bırakacak olursa yerine ilk hak sahibi olarak oğlunun geçmesi şart edilmiştir<sup>663</sup>.

Benzer belirsizlikler caminin imamına dair de bulunmaktadır. Cami imamı Meğâribе cemaatinden olup olmadığı sicillerden tespit edilememiştir. İmam, Meğâribе camii imamına dair ilgili bir belgede Mağribî olduğuna dair

<sup>660</sup> Muhammed Ahmed Selim el-Yakub, *Nâhiyetu'l-Kuds fi'l-Karni'l-Âşir el-Hicrî / es-Sâdisi Aşer el-Mîlâdî*, el-Banku'l-Ehli'l-Urdunî, 1999, s. 364.

<sup>661</sup> NK, KŞS,79; 549/hn.4. Evaili Ramazan 1007-1598.

<sup>662</sup> KŞS,75;192/4. 12 Rebiülevvel 1001.

<sup>663</sup> KŞS,75;192/4. 12 Rebiülevvel 1001.

herhangi bir atıf tapılmaksızın kaydedilmiştir<sup>664</sup>. 1525-26 tarihli tahrirden mahalle cemaatinden kimsenin din görevlisi(imam) olarak kaydedilmediği göz önünde bulundurulduğunda<sup>665</sup> -her ne kadar sicil belgesi daha geç döneme ait olsa da- cami imanın Meğâribe cemaatinden biri olduğuna dair net bir hükümde bulunmamıza engel teşkil etmektedir. 1525-26 tarihinde cemaatte imam bulunmamışsa o halde Meğâribe caminin imamet vazifesini kim yerine getirmekteydi, sorusuna cevap bulmak gerekmektedir. Kanaatimize göre o tarihte de faal olan camide cemaat haricinden biri bu vazifeyi yerine getirmiş olabilir. Cami imamına ait sicillerde rastladığımız tek belgede de imamın ismine Mağribîliğin izafe edilmemiş olması da bu bağlamda tekrar hatırlanması gereken bir husustur.

Sicil belgesi her ne kadar camii imamına dair bazı müphemlikler taşıyor olsa da kayde değer bilgileri de sunmuştur. Camii imamı Keremüddin'in babasının bir fakih olduğu anlaşılmaktadır. Keremüddin belki de bu vazifeyi -tıpkı yukarıda zikredilen camideki kıraat vazifesi örneğinde olduğu gibi- babasından devralmıştır. Keremüddin'in fakih babasından gerekli eğitimi aldığı ve bu eğitimin kendisini Meğâribe Mahallesi Camii imamlığına gelmesinde etkili olduğunu öngörebiliriz. Şeyh İshak b. Şeyh Şihabuddin örneğinde olduğu gibi, mescitteki kapıcılık vakitçilik vazifelerinin aynı kişi deruhte etmekteydi.<sup>666</sup>

#### 4. EBU MEDYEN ve MEĞÂRİBE ZAVİYELERİ

Zaviye, bir şeyh veyahut da derviş tarafından yerleşim merkezlerinde tesis edilen veya yol üzerinde kurulan, bir tarikata mensup dervişlerin yaşadıkları yerlerdir. Bu mekânlarda talep eden yolculara karşılıksız yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlanırdı<sup>667</sup>. Özellikle yolcuların konaklama ve yemek ihtiyaçlarını karşılayan kervansaray ve han gibi tesislerin bulunmadığı yerlerde zaviyeler bu hizmetleri

<sup>664</sup> KŞS,75;490/5. 18 Safer 1002.

<sup>665</sup> TTD; 427. s. 266.

<sup>666</sup> KŞS, 75: 3/200. 10 Rebiüssani 1001. Bu belgede Meğâribe camii için 'el-kâin bi-mescidi aksâ' denilmiştir. Bu yorumlanmalı.

<sup>667</sup> A. Yaşar Ocak-Suraiya Faroqi, "Zâviye", İ.A., C.13, s. 468.

yerine getirmiş, kamusal bir hizmet sunmuştur. Ayrıca kuruldukları yerlerde toplantı merkezleri vazifesi de ifa edebilmişlerdir. Tüm bu hizmetlerin yanı sıra zâviyeler, buldukları çevrede yaşayan fukaraya da yardım da etmişlerdir<sup>668</sup>.

Zaviyeler bir tarikat şeyhi veya bir müridi tarafından da tesis edilmişlerdir. Bu şahıs, dünyada kendini ibadetine adayacağı bir köşe edinmiş ve tarikatın önde gelen bir ferdiyse diğer tarikat etbabı ile bir araya gelebileceği bir mekân oluşturmuştur. Genellikle kurucu kişi, vefatından sonra zaviye yakınına defnedilmiştir. Zaviyelerin en önemli özelliklerinden biri mütevazı yapılar olmalarıdır<sup>669</sup>.

Selçuklu ve Osmanlı zamanında tekke ve zaviyeler genellikle vakıf niteliği taşımışlardır<sup>670</sup>. Tekke ve zaviyeler kuruluş amaçları ve kurumsal yapılarının birbirlerinden çok farklı olmadığını belirtmek gerekir. Ancak farklı adlandırılmalarının nedeni kuruldukları mekânla ilintilidir. Belgelerde zaviye olarak tanımlananlar yol güzergâhlarında veya stratejik mevkilerde; tekkeler ise şehrin merkezinde veya kenarında kurulmuş olanlar için kullanılmışsa da<sup>671</sup> Kudüs için böyle bir tasnifin geçerli olmadığı görülmektedir.

XVI. yüzyıl içerisinde Kudüs'ün belli başlı on beş zâviyesi bulunmaktaydı. Bunlar; Zâviyetu'l-Edhemiyye, Zâviyetu'l-Erdebilî, Zâviyetu'l-Bestâmiyye, Zâviyetu Hacı Bek, Zâviyetu Şeyh Haydar, Zâviyetu Şiravî, Zâviyetu'z-Zâhiriyye, Zâviyetu'l-Kirmî, Zâviyetu'l-Kıyâme, Zâviyetu'l-Lu'luiyye, Zâviyetu'l-Muhammediyye, Zâviyetu'l-Mercî', Zâviyetu'l-Hunûd, Zâviyetu'l-Ya'kubiyye ve Zâviyetu'l-Meğârîbe<sup>672</sup>.

Meğârîbe mahallesinde Meğârîbe zaviyesinden başka Ebu Medyen zaviyesi de bulunmaktaydı. Bazı araştırmacıların Ebu Medyen'in torunu tarafından kurulan birinci zaviye ile Ömer el-Mücerred el-Masmudî tarafından kurulan ikinci zaviyenin

<sup>668</sup> Alda, a.g.e., s. 100.

<sup>669</sup> K.F.K.T.A., s. 356.

<sup>670</sup> A. Duran Gülçiçek, "Anadolu ve Balkanlar'daki Alevibektaşî Dergâhları (Tekke, Zaviye ve Türbeler) (13-19. yy.)", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi**, Sayı: 16, s. 270.

<sup>671</sup> İlker Yiğit, "XVI. Yüzyıl Türkiyesinde Ahi Adlı Zâviyelerin Dağılışı", **Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/5 Spring, 2013**, s. 959-973.

<sup>672</sup> Ayrıntı için bkz., K.F.K.T.A., s. 356-363.



birbirine karıştırmıştır<sup>673</sup>. Hâlbuki aşağıda üzerinde duracağımız gibi, her iki zaviye için tanzim edilmiş vakfiyelerin karşılaştırılması, bunların farklı yerlerde iki ayrı zaviye olduklarını; ilk olarak Ebu Medyen zaviyesinin ve ondan yıllar sonra da Meğâribe zavisenin tesis edildiğini göstermektedir.

a) *Ebu Medyen Zaviyesi*

Ebu Medyen zaviyesini Ebu Abdullah Muhammed b. Şeyh Ebu Medyen Şuayb el-Mağribî el-Osmanî el-Malikî'nin torunu Ebu Medyen Şuayb tarafından 29 Ramazan 720/2 Kasım 1320 yılında tesis etmiştir. Dedesi İşbiliyye doğumlu zamanının önde gelen sufilerinden biridir. Kur'ân hafızlığından sonra ilim öğrenmek için Endülüs'ten Fas'a gitmiş ve Mağribli ulemeden dersler almıştır. Bu zaman dilimi Muvahhidîlerin hâkimi olduğu dönmeye tekabül etmektedir. Ebu Medyen, dönemin en önemli ilimleri olan kelim ve fıkhıtan ziyade tasavvufa ilgi duymuştur. Bu yolda kendisine *kutub* ve *ğavs* denilecek kadar mesafe kat etmiştir. 594/1197-1198 yılında vefat etmiş ve Tilmisan'a defnedilmiştir. Ölümünden sonra namı yayılmış ve müntesipleri artmıştır<sup>674</sup>.

Bazı kaynaklarda Hac vazifesini yerine getirdikten sonra sufiliğe meylettiği ve tasavvuf hırkasını Mekke haremî ulemasından Abdülkadir Geylanî tarafından kendisine giydirildiği zikredilmiştir. Gazalî'nin *İhyâu'l-Ulûmu'd-dîn* kitabına düşkünlüğü bilinen Ebu Medyen'in sufi öğretilerine müntesip olarak meydana gelen oluşum, sonraları Medîniyye tarikatı olarak şöhret kazanmıştır. Bu tarikat ilk olarak Tilmisan'da yayılmış sonra Kahire'de vefat eden torunu vasıtasıyla da Mısır'da yayılmıştır<sup>675</sup>.

Dedesinin künyesini taşıyan torunu Meğâribe mahallesindeki zaviyeyi hem kendi ve hem de dedesinin anısını yaşatacak, Kudüs'e gelen Mağribli fakir Müslümanlara yardım edecek bir müessese tesis etmek istemiştir. Zaviye bu amaçla

<sup>673</sup> Muhammed Haşim Ğuşe, **a.g.e.**, C.I, İstanbul 2009, s. 195.

<sup>674</sup> Ahmed el-Alemî, **Vakfiyyâtu'l-Meğâribe**, Dâiretu'l-Evkâfu'l-Âmme, basım yeri yok, 1981, s. 1-2.

<sup>675</sup> Ebu'l-Kasım Sadullah, "ed-Dîn ve's-Siyâse fî Vakfi Ebi Medyen bi'l-Kudsi's-Şerîf 1193/1780", **el-Mu'temeru'd-Düveliyi's-Sâbi' li-Târîhi'l-Bilâdi's-Şâm**, C. 3, Amman 1429/2008, s. 162-163.

720/1320 yılında kurulmuştur. Zaviye için mali kaynak olarak da Ebu Medyen'in mülkiyetinde olan Kudüs'ün Aynu Karim köyü vakfedilmiştir<sup>676</sup>.

Zaviye, Bâbu's-Silsile yakınındaki kemerde bulunmaktadır. Müstemilatında bir eyvan, iki ev, mahzen ve kiler bulunmaktadır. Vakıf, Kudüs'te sakin olan ve Kudüs'e gelen küçük-büyük, yaşlı-genç, erkek-kadın ayrımı yapılmaksızın (*Sâdâtu'l-Meğâribe*) münhasır kılınmıştır. Vakfiyeye göre bu kişiler isterlerse vakfedilen evlerde oturabilecek ve isterlerse de kiraya verebilecektir. Aynı şekilde dilerlerse Aynu Karim köyünde kendileri ziraat faaliyetinde bulunabilecek veya bir başkasına kiralayabileceklerdir. Vakıftan istifade etmek hakkına Kudüs dışından gelenler, Kudüs'te bulunan Mağriblilere, bunlardan da en muhtaç olanlar diğerlerine öncelikli turulmuştur. Kudüs'te sakin Mağribli kalmazsa bu kez vakıf Mekke ve Medine'de yaşayan Mağriblilerin intifana, bunun da mümkün olmadığı durumlarda Haremeyn-i Şerîfe'nin evkafına şart edilmiştir. Vakfın mütevelliliğini hayatta olduğu müddetçe kurucu kendine, sonrasında Kudüs'te bulunan Mağriblilerden rüşd ve takvasıyla tanınmış birine şart koşturmuştur. Vakfiyede -evlerin aksine- zaviyede ikamet edecek kişilerin sadece yolcu Mağribli erkekler olacağı altı çizilmiştir. Müteveli olan kişi vakfın tamir ve termim işlerini deruhte etmesi, Aynu Karim köyünün iki yıldan fazla kiraya verilmemesi ve bu müddet sona ermeden yeni kontratın yapılmaması gerektiği Ebu Medyen'in şart koştuğu diğer hususlar arasındadır<sup>677</sup>.

Zaviyede ne gibi hizmetler yerine getirilmekteydi? Mesela Receb, Şaban ve Ramazan aylarında her gün ikinci namazından sonra vakıf bütçesinden hem Kudüs'te bulunan ve hemde yolcu olan Mağriblilerin kadın ve erkeklerine ikişer ekmek dağılmıştır. Bu dağıtım işi zaviyede yapılmış ve ekmek alan herkesten yedi Fatiha, üç muavezeteyn okuyup Hz. Peygamber'in, ashabı ve etbainin ruhlarına hediye etmeleri istenmiştir. Ayrıca Ramazan ve Kurban bayramlarının ve Mevlid-i Şerif'ten önce Mağribli fakirlerin durumlarına bakılmış ve muhtaçlara yardım edilmiştir. Mağrib coğrafyasından gelen her muhtaç ve mukim olanlara onu soğuktan

<sup>676</sup> Vakfiye metni için bkz. Muhammed Haşim Ğuše, **a.g.e.**, s. 188-191.

<sup>677</sup> Muhammed Haşim Ğuše, **a.g.e.**, s. 189-190.

koruyacak kisve parası verilmiş, böyle bir Mağriblinin vefatı vukuunda ise tekfin ve teçhiz masrafları vakıf bütçesinden karşılanmıştır<sup>678</sup>.

*b) Meğâribe Zaviyesi*

Zaviye, Ömer el-Mücerred el-Mağribî el-Malikî b. Şeyhu'ş-Şuyûh Abdullah el-Mağribî b. Abdünnabî el-Mağribî el-Masmudî el-Mücerred tarafından 3 Rebiüssani 703/1303 tarihinde kurulmuştur. Masmudî Kudüs'te vefat etmiş bir Mağriblidir; Mamela/Me'menallah kabristanının batı tarafındaki Bestamiyye avlusuna defnedilmiştir<sup>679</sup>. *Masmudî*, *Masmude* kabilesine mensup anlamına gelmektedir. Bu Kuzey Afrikadaki Berberî kabilelerinden İslam'ı kabul ilk edendir. Yezid b. Amir el-Leysî aracılığıyla Müslüman olmuştur. Kabilenin en önemli özelliği -muhtemelen Kuzey Afrika'daki ilk Müslümanlardan olmaları hasebiyle- Endülüs'e iskân edilen ilk Müslüman topluluk olmasıdır<sup>680</sup>. Tibawi, Kudüs çevresinde Mağriblilerin istifadesi için Mağribliler tarafından kurulan ilk vakfın bu vakıf olduğunu belirtmiştir<sup>681</sup>.

Vâkıf, mahallenin batı tarafının yukarısında yaptırdığı zaviye için Meğâribe mahallesinde bulunan üç evi vakfetmiştir. Zaviye on edet hücreyi ihtiva edecek şekilde inşa edilmiştir. Bu hücreler Kudüs'te mukim olan ve ayrıca Kudüs dışından gelen Mağribliler için tahsis edilmiştir. Üç evden elde edilecek gelir ise zaviyenin ıslahı için kullanılacaktır. Ayrıca Kurban, Ramazan bayramları ve Mevlüd-i şerif'te yapılacak kutlamalar için harcamalar yapılacaktır. Tüm bu giderlerden sonra bütçeden para arta kalırsa, üç aylarda Kudüs'te mevcut olan Mağribliler için ekmek alınacaktır. Vakfın tevliyeti öncelikle vâkıfın kendisine, sonra da Kudüs'te mukim olan Mağriblilere şart edilmiştir. Vakfa nezaret edecek olan kişi aynı zamanda

<sup>678</sup> Muhammed Haşim Ğuşe, **a.g.e.**, s. 190.

<sup>679</sup> Mücireddin el-Hanbeli, **a.g.e.**, C.II, s. 234.

<sup>680</sup> Abdülhay ibni Ahmed el-Akrî Dimaşkî, (öl.1089/1678), **Şezerâtu'z-Zeheb fî-Ahbâri Men Zeheb**, C. II, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz, s. 83.

<sup>681</sup> A.L. Tibawi, **The İslamic, Pious Foundations in Jerusalem**, The İslamic Cultural Centre, London 1978, s. 10.

zaviyenin hizmet işleri fakirlerle ilgilenme, barınmalarını tesis etme ve ekmek dağıtımını gibi hizmetleri de yerine getirecektir<sup>682</sup>.

Zaviyenin düzenli bir şekilde beslenmekten yoksun ve giyecek ihtiyacı olan kimseler için yemek ve giyim ihtiyacını karşılaması son derece önemlidir. Ayrıca sınırlı bir mekânda sakin olan Meğârîbe cemaatine mensup kimseleri kapsamış olması kurum ve mekân arasında göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir bağın varlığına işaret etmektedir. Yapılacak yardımların her gün değil de sadece üç aylarda gerçekleştirilmesini vakıfların dar gelirlerine bağlamak sağlıklı bir yorum olmayabilir. Zira Ebu Medyen zaviyesi Aynu Karim'in tüm ağaçlarını ve ekili arazilerin kiraya verip gelirini zaviye giderlerine ayırıyordu.

Önemli olan bir diğer mevzu da zaviyelerin bir şekilde Kudüs'te bulunan Mağriblilerin barınma ihtiyacı vazifesini üstlenmesidir. Burada da Kudüs'te sakin olanelardan fakir olanların barınabileceklerinin altının çizilmiş olması cemaat içerisindeki düşkün ve muhtaçlara yardım bilincinin olduğunu göstermektedir. Cemaatin bir kendine ait bir bilincinin de göstergesi addedilebilecek bu zaviye vakfiyeleri, Mağrib coğrafyası ve Kudüs Mağriblileri arasındaki ağın da hâlen devam ettiğini/ettirildiğini göstermektedir. Kudüs'e gerek ziyaret ve gerekse ikamet amaçlı gelen Mağribli yolcular burada ağırlandı. İkamet amaçlı gelenler şehre ve cemaate adaptasyon sürecini belirli bir süre burada kalarak atlattılar. Belki de yardımların sadece üç aylara tahsise edilmesi Mağriblilerin Kudüs'e daha çok bu aylar içerisinde ziyarete gelmeleri idi. Daha evvel Mekke ve Medineyi ziyaret eden Mağribîlerin Kudüs'ü de ziyaret etme adetlerinin olduğuna değinilmişti. Mekke ve Medinenin üç aylarda (Receb, Şaban ve Ramazan) çokça ziyaret edildiği düşünüldüğünde bu mümkün görünmektedir. Ayrıca bu aylarda gelip ikamet etmek isteyen kişiler de hem mahalley ve cemaati ve hem de Kudüs şehrini ve dolayısıyla da Osmanlı'nın (şehir) yönetimini gözlemleyip adapte olmuşlardır.

Zaviyelerin tasavvuf ve tarikatlerle yakın ilişkisi bilinmesine rağmen her iki zaviyenin tarikat aidiyetine dair bir veri vakfiyelerde yer almamıştır. Keza kurucularının hangi tarikata olduğu belirtilmemiş ve ne tür sufi ayinlerinin yapıldığına dair suskun kalınmıştır; belki de bu tür bir ayin hiç icra edilmemiştir.

---

<sup>682</sup> Muhammed Haşim Çuşe, **a.g.e.**, s. 195-196.

Ancak bu suskunluk kurucu kişilerin sufi bir bağıntısının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Dede Ebu Medyen'i biraz daha yakından tanımaya çalışalım.

Mağrib coğrafyasında başlıca iki tasavvufî akımdan söz etmek mümkündür. Bunların ilki Endülüs tasavvufunda derin izler bırakan ve kendine has bir kimliği olan Meriye ekolüdür. İkinci ekol ise daha Mağripli addedilebilecek bir konumda olan ve başlıca temsilcileri Ebu Ye'za (d.572/1177), İbni Hirzihim (d. 559/1163) ve sonraki dönem de de Ebu Medyen el-Ğavs'tır(d.594/1199). İbni Atabî, Ebu Medyen ile hiç karşılaşmamış olmasına rağmen eserlerinde sıkça ona atıflarda bulunmuştur; bu atıflar diğer sufi önderlere yapılan atıflarla mukayase edildiğinde oldukça fazladır. Bunun en büyük nedenlerinden biri şüphesiz Ebu Medyen'in bazı müritlerinin Şeyh-i Ekber olarak tanınan İbni Arabî'nin şeyhleri arasında yer almış olmasıdır<sup>683</sup>. Ebu Medyen'in dönemin tasavvuf dünyasındaki konumunu ortaya koyması bakımından İbni Arabî'nin onun İmam-ı Yesar<sup>684</sup> olduğunu belirtmesi önemli bir bilgidir<sup>685</sup>.

Ayrıca Kudüs Mağriblerinin Kuzey Afriakdaki akrabaları gibi tasavvufla içli dışlı olmuşlardır. 12 Razaan 801/18 Mayıs 1399'da Kudüs'te doğan Şeyh Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Şeyh Salih b. Mesud el-Mağribî Malikî mezhebinde eğitim görmüş ve hadisler ezberlemiştir. Ehl-i hadis haricinde *sufî meşâyih*ten bir cemaatle de yakın ilişkileri olduğunu öğrendiğimiz bu Mağribli âlim Aksâ mescidinde Malikî imameti görevini yürütmenin yanı sıra Kudüs Kadiri tekkesinin de meşihat görevini deruhte etmiş, bir diğer taraftan şeyhu'l-Meğâribe de olarak da vazife almıştır<sup>686</sup>.

Burada Meğâribe mahallesindeki zaviyeler hakkında meydana gelen bir muğlâklığa açıklama getirmek gerekmektedir. Singer'in Kudüs köylerini konu edinen çalışmasında bu soruna daha evvel değinilmiştir<sup>687</sup>. Zikredilen çalışmada tapu tahrir defterlerine göre Meğâribe zaviyesini Selahaddin Eyyübî'nin kurduğunu<sup>688</sup> ancak Mücirreddin'in ise bizim de adını verdiğimiz Şeyh Ömer b. Abdullah b.

<sup>683</sup> Claude Addas, **İbn Arabî: Kıbrıt-i Ahmerin Peşinde**, (Çev. Atila Ataman), Gelenek yay., İstanbul 2004, s.72-73.

<sup>684</sup> Tasavvuf literatüründe en üst makamlardaki sufilerden bazıları için kullanılan bir tabir.

<sup>685</sup> Claude Addas, **a.g.e.**, s. 77-78. Ebu Medyen, Tilmisan yakınlarındaki Ubbad şehrinde hayatını keybetmiş ve buraya defnedilmiştir.

<sup>686</sup> Mücirreddin, **a.g.e.**, C.II, s. 251.

<sup>687</sup> Amy Singer, **Kadılar Kullar**, s. 212. IV. Bölüm, 38 nolu dipnot.

<sup>688</sup> Bkz. **TTD**, s. 277; **TTD**, 522, s. 23.

Abdünnebi el-Mağribî el-Masmudî el-Mücerred tarafından kurulduğunu belirttiği notunu düşmüştür. Ancak tahrir defterlerinin verdiği bilgilerle bunlar mukayese edildiğinde tahrirlerde kaydedilen Meğâribe zaviyesinin Şeyh Ömer Masmudî'nin kurduğu zaviyenin değil Ebu Medyen'in kurduğu zaviye olduğu anlaşılmaktadır. Bunu da kayıтта Selahaddin Eyyübînin tamamını vakfettiği Aynu Karim köyünün zaviyenin akarı olarak gösterilmesinden yola çıkarak tespit ediyoruz. Daha evvel izah edildiği üzere Aynu Karim köyü Meğâribe zaviyesinin değil Ebu Medyen zaviyesinin akarıydı.

Diğer bir karmaşa ise Aynu Karim köyünün Ebu Medyen zaviyesi vakfiyesinde zikredildiği şekilde Ebu Medyen tarafından değil, Selahaddin Eyyübî tarafından vakdildiği tahrir defterlerine kaydedilmiştir. Bu ne anlama gelmektedir? Tahminimize göre Aynu Karim köyü ilk olarak Selahaddin Eyyübî tarafından vakfedilmiştir; ancak bu vakıf ümera vakfı sayıldığından kendinden sonra gelen sultanlar tarafından onamıştır. Bu durum Ebu Medyen'in Aynu Karim'i vakfettiği döneme kadar devam etmiştir. Vakfiyede köyün Ebu Medyen'in mülkünde olduğu söylendiğine göre Ebu Medyen'e verilmiş olmalıdır. Ebu Medyen de köyün her zaman yeni yönetim tarafında onanma işmelerinde meydana gelebilecek aksamayı önlemek için köyün tamamını vakfetmiştir. Bu sürecin Eyyübî yönetimi ve Ebu Medyen arasında zımnî bir mutabakatla cereyan ettiği de düşünülebilir.

## 5. VAKIFLAR

Osmanlı hâkimiyetinden evvel Halep, Şam şehirlerinde olduğu gibi Kudüs'te vakıf sistemi köklü bir şekilde şehir dokusuna sinmişti. Şehir sakinleri dini müesseseler kurmaya yöneticileri kadar istekli olmuştur. Bu müesseseler aynı zamanda yöneten ve yerel sakinler arasında şehir dokusunun oluşumunda zımnî bir işbirliği de sağlamıştır<sup>689</sup>. Bu işbirliğinde Osmanlı yönetiminin üzerine düşen, Kudüs'teki her vakıf sıkı denetimindi. Herhangi

---

<sup>689</sup> Cigdem Kafescioğlu, "In The Image of Rûm Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus", **Muqarnas**, Vol. 16 (1999), s. 77.

bir şikâyet söz konusu olduğunda sancak beği, kadısı ve vakfın mütevellisine hitaben hükümler gönderilmiştir<sup>690</sup>.

Meğâribe cemaati de bu işbirliğine katılan Kudüslüler arasında yer almıştır. Bunlardan biri Sa'd b. Ramazan b. Mes'ad'ın Kudüs dışındaki Beyt Kebse denilen yerde sahip olduğu üzüm, incir, zeytin, badem bahçelerini vakfetmesiyle meydana gelmiştir. Zikredilen bahçelerin arazileri Rub'a-yı şerife vakfında cariydi. Bu vakfı ise eski Ğarb emiri Melik Ali b. Osman kurmuştur. Vakıf Syiid Seyyid Ebu'l-Kasım b. Seyyid Abdüsselam'a tasadduk edilmiştir ki bu kişi aynı zamanda vakıf nazırı olarak tayin edilmiştir<sup>691</sup>. Vakıf hakkında daha geniş bilgileri ilgili başka bir belgeden öğrenmekteyiz<sup>692</sup>. Buna göre vakıf behçeleri kırk yıllığına çalıştırılabilecekti. Çalıştırma hakkı da Maliha köyü saknlerinden Hüseyin b. Hasan'a verilmiştir. Bu şahısyani mahsulün yarısını eski mahsulün ise dörtte birini alacaktır. Geri kalanı ise Rub'a vakfına kalacaktır.

Mağrib melikinin bu vakfı 10 Receb 753/22 Ağustos 1352 tarihinde tesis ettiğini asıl Rub'a vakfiyesinden öğrebilmekteyiz<sup>693</sup>. Remle'de bulunan bazı musakkafatın gelirleri Mescid-i Aksa dâhilinde bulunan Rub'a için vakfedilmiştir. Burada on yedi kişinin görev yapması ve bunlardan on beşinin Malik b. Enes'in mezhebine bağlı Mağribli olması şart koşulmuştur. Bu şahıslar güneş doğduktan sonra adı geçen sultanın yaptırdığı Rub'a altında toplanacak ve bir Kur'an hatmi okuyacaklardır. Hatimdem sonra bir İhlas, Muvezeteyn ve Fatiha sureleri, Bakara suresinin ilk beş ayeti okunması, peygambere salat ve selam gönderilmesi, topluluönemli bir şağun şeyhinin vâkıfa dua edilmesi da şartlar arındadır. Önemli bir diğer şart ise Mağriblilerin Kur'ân hafızı olması gerektiğidir.

Mescid-i Aksa'da bulunan Mâlikî mescidi imamı Şeyh Abdürrezzak da Kudüs Mağriblilerden vakıf tesis eden kişilerdendir<sup>694</sup>. Bâbü's-Silsile yakınında bulunan ikinci kat daireyi Meğâribe zaviyesi için vakfetmiştir.

<sup>690</sup> A.DVNS.MHM.d, 18/242.; A.DVNS.MHM.d, 19/121; A.DVNS.MHM.d, 22/77.

<sup>691</sup> Ahmed el-Alemî, **Vakfiyyetu'l-Meğâribe**, s. 46. 12 Ramazan 1013/1 Şubat 1605.

<sup>692</sup> Ahmed el-Alemî, **a.g.e.**, s. 47-48. 12 Cemadilevvel 1013/6 Ekim 1604.

<sup>693</sup> Ahmed el-Alemî, **a.g.e.**, s. 87-93.

<sup>694</sup> Muhammed Ğuşe, **Evkâfu'l-İslâmiyye fi'l-Kuds**, s. 367-368. 11 Rebiülevvel 953/12 Mayıs 1546.

Vakıf zürri bir vakıf olsa da mahalle zaviyelerinden birine gelen Mağribli Kudüs ziyaretçilerinin şehirde barınabilmesi için evin tahsis edilmiş olması önemli bir hizmet olmalıydı. Zira XVI. yüzyıl içerisinde Kudüs'e gelen Mağriblilerin sayısında artış gerçekleştiğini ve bunun yüzyılın sonlarına dek devam ettiğini önceden izah etmeye çalışmıştık. Şeyh Abdürrezzak'ın, vazifesi gereği Mescid-i Aksa'yı ziyarete delen Mağriblilerle sürekli bir temas içerisinde olduğu açıktır. Bu temasları esnasında Kudüs'e gelen Mağriblilerin artan ziyaretçi/nüfus barınma sorunu aşma adına bir adım atmıştır. Zira Rub'a vakfiyesinde Meğâribe cemaati adına konuşan Mağriblilerin kayda geçen ifadelerine göre Bilâdü's-Şâm'a gelmiş birçok Mağribli bulunmaktaydı<sup>695</sup>.

Meğâribe cemaatini ilgilendiren bir diğer zürri vakıf Kudüs kalesi yeniçerilerinden Cafer b. Abdullah'ın tesis ettiği vakıftır<sup>696</sup>. Vakıf bir Mağribli tarafından kurulmamışsa da Meğâribe mahallesinden bir evdir. Bu evin satın alınmasını mümkün kılan husus muhtemelen onun *barrânî* yani dışarı Meğâribe mahallesinden olmasıdır. Vâkıf, evden elde edilen gelirin Kubbetu's-Sahra'ya sarf edilmesini istemiştir. Kubbetu's-Sahra'ya vakfedilen bir diğer vakfı da Alaaddin Ali b. Muallimu'l-Leviyye tesis etmiştir<sup>697</sup>. Zürri olarak kurulan bu vakıfın mevkufâtı Meğâribe mahallesindeki iki ev ve iki mezradır.

Zürri vakıflardan bir diğeri ise Alaaddin Ali b. el-Hâc Şemseddin Muhammed b. Alaaddin Ali b. el-Kattân et-Tâcir'in tesis etmiş olduğu vakıf idi<sup>698</sup>. Vakfedilen Meğâribe mahallesindeki bir evdi ve Meğâribe fukarisına tahsis edilmişti.

Hayri olarak tesis edilen Halil b. Zureyk tarafından tesis edilen vakıf<sup>699</sup>, Kubbetu's-Sahra avlusunda, Bâbu'l-Meğâribe yakınında bulunan Meğâribe sebilidir; Mescid-i Aksa'da namaz kılacakalar için tahsis edilmiştir. Meğâribe

<sup>695</sup> Ahmed el-Alemî, *Vakfiyyetu'l-Meğâribe*, s. 98.

<sup>696</sup> Muhammed Ğuşe, *Evkâfu'l-İslâmiyye fi'l-Kuds*, s. 368. Evâil-i Rebiüssani 953/Haziran 1546.

<sup>697</sup> Muhammed Ğuşe, *Evkâfu'l-İslâmiyye fi'l-Kuds*, s. 366. 10 rebiülevvel 951/1 Haziran 1544.

<sup>698</sup> Muhammed Ğuşe, *Evkâfu'l-İslâmiyye fi'l-Kuds*, s. 372. 4 Muharrem 959/1 Ocak 1552.

<sup>699</sup> Muhammed Ğuşe, *Evkâfu'l-İslâmiyye fi'l-Kuds*, s. 384. Zilkade 987/ Aralık 1579.



cemaati fertlerinin kurduğu vakıfların sadece zürri-ailevî kaygılarla yapılmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak şununda vurgulanması gerekmektedir: zürri-ailevî vakıflar da sistem hayır amaçlı kurumlar olarak hizmet görmüştür. Kurucular bu döngüyü öngördüklerinden nesillerinin kesilmesi akabinde vakıf gelirlerinin nerelere harcanacağını vakfiyelere eklemiş veyahut da ailelerinin yanı sıra Meğâribli fakara veya göçmenlerin istifade edebileceği şekilde vakfi tanzim etmişlerdir.

Geleneksel İslam şehrinin mahallelere sinmiş müesseseleri sayılan bu vakıflar, Kudüs'te çeşitli toplumsal vazifeleri ifa ederek reayayı devlet aygıtına muhtaç etmeden ve onu müdahale alanının adeta dışında tutarak sorunlarıyla kendi yüzleşmiş ve sorunlarını çözmeye çalışmıştır. Meğâribe cemaati örneğinde bu uygulamanın kendi iç sorunlarına odaklanmayı başarabildiğini ve günümüz modern devlet anlayışından kaynaklı “devlet halletsin, devlet çözsün” anlayışının pek olmadığını söylemek mümkündür. Yönetim vakıflara, daha çok atama ve vazifeyi ihmal etme gibi uygunsuz bir durum söz konusu olduğunda müdahil olmuştur. Bunun yanı sıra iktisadi açıdan da devlet bütçesi bu vazifelere bütçe ayırmak zorunda kalmamıştır. Mağribli fakirlere yardım ve ev temini vb. vakıf kuruluşları vakıfların bütçelerinden bu hizmetleri devlet desteğine ihtiyaç duymadan yerine getirebilmiştir.

Vakıfsal kurumlarının Meğâribe mahallesinde gündelik yaşamının birçok alanını etkilediğini, cemaatin kendine has bir siyasallık ve toplumsallıkla özdeşleştiğini göstermektedir. Cemaat fertlerinin toplumsal duyarlılıklarının oldukça yüksek olduğu söylenebilir.

İncelediğimiz Meğâribe vakıflarının tümüyle mahalle üzerinden işlemesi bir mahalle kamusalılığı olarak yorumlanabilir mi? Bu sorunun cevabı evet olursa oryantalist iddiaların ne kadar temelsiz olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Hemen hemen mahallede cami, zaviye, medrese, zürri hayri vb. ferdi vakıflar, Mescid-i Aksa ile irtibatlı vakıflar ve mahallenin sakini olan Meğâribe cemaatinin irtibatta olduğu benzeri vakıfların tesis edilmiş önem arz etmektedir. Zira vakfın sadece yönetici zümrenin değil toplumsal tabanın da Kudüs toplumsal dokusuna etki ettiğini göstermektedir. O halde sadece yöneticilerin reayayı kendilerine bağlamak, kendi meşruiyetlerini sağlamak

için vakıflar kurulduğunu belirtmek meseleyi sadece bir yönüyle ele almak anlamına gelecektir.

## SONUÇ

Kudüs Meğâribe mahallesi ve Meğâribe cemâtinin konu çalışana bu çalışmada dikkat çekmek istenilen ilk husus mahallenin kuruluş şeklidir. Mahalle bir vakıf olarak tesis edilmiş ve vakıf şartları gereğince sadece Mağrib coğrafyasından gelenlere burada yerleşme izni verilmiştir. Mahallenin, Eyyübîler zamanında bu şekilde kuruluşuyla ilgili hususun yanında ilk andan itibaren vakıf olarak kurulduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim mahallenin Kudüs'ün Fatımîler hâkimiyetinde olduğu dönemde kurulduğunu ve bu şekilde zamanla kendiliğinden oluştuğunu belirtmek daha doğru olacaktır. Bir vakıf olarak müessisi olan Melik Efdal ise mahallenin bu fiili oluşumuna başka bir boyut kazandırarak Mağribîlerin oturduğu mahalleyi bir vakıf mahalleye dönüştürmüştür. Araştırmamıza göre bu şekilde vakıf olarak kurulan veya benzer bir biçimde vakfa dönüştürülen başka bir mahalle bulunmamaktadır. Bu da Meğâribe mahallesinin ayırt edici bir özelliğidir.

Mahallenin kendisi bir vakıf olmasının yanı sıra bünyesinde başka vakıfları da barındırmıştır. Bu vakıfların bir kısmı Efdaliye medresesi örneğinde olduğu gibi yöneticiler tarafından tesis edilmişken, diğer bir kısmı Kudüs Meğâribe cemâatinin önde gelenleri ve bazı mahalleliler tarafından tesis edilmiştir. Burada işaret edilmesi gereken husus mahallelilerin kurdukları vakıfların mahalleli/cemâtsel kimliği muhafaza etme gayesi taşımamasıdır. Oysa diğer vakıfların Mağribî kimliğine vurgusu açıkça bulunmaktadır. Bu vakıf yapılanmasının Meğâribe cemaatinin kimliğini korumasındaki önemini vurgulamak yerinde olacaktır. Nitekim mahallenin uzun yıllar boyunca sadece belirli bir coğrafya haricindekilere kapalı olmasını sağlayan ve bunu devam ettirmesine neden olan temel etken, vakfin bu minvalde ortaya konulan şartlarıdır. Osmanlı mahallelerinde sıkça rastladığımız ihraç kararlarına göz altığında, bu kararların ahlakî ve adlî kaygılarla alındığı dikkat çekmektedir. Oysa Meğâribe mahallesinde - zikredilen her iki durumun haricinde- mahalleye yerleşmeye

çalışanların/yerleşenlerin Mağribli olmamaları nedeniyle ihraç edildiği görülmektedir.

Hiç şüphesiz, zikredilen bu kimliğin oluşumunda mahallenin Burak duvarının yanı başında kurulmasının da etkisi olduğu düşünülebilir. Zira Burak duvarı, Harem-i Şerif'in batı duvarı olması nedeniyle mahallenin bir parçası sayılmaktadır. Dolayısıyla Burak duvarının Meğâribe mahallesinin doğu sınırını oluşturan duvar olması hasebiyle, Meğâribe mahallesi de Harem-i Şerif'in bir cüzü sayılmaktadır. Burak duvarının İslam tarihindeki önemi, mahallenin Mescid-i Aksa ve Kubbetu's-Sahra'nın komşusu olması Meğâribe mahallesine ayrı bir kimlik katmıştır. Tahrir kayıtlarına Mescid-i Aksa ve Meğâribe vakıfları aynı kalem altında kaydedilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Meğâribe mahallesinin cemaat bilincinin oluşumunda ve bunu devam etmesinde etkili bir diğer husus, kendilerine has bir meslek dalının bulunması olmuştur. Kudüs'te *sâilik*/postacılık mesleğini yerine getirebilen kişiler sadece Kudüs Mağâribe cemaatiydi. Modern postacılığın oluşumundan önce, belirli bir etnisitenin bu vazifeyi yerine getirmesi dikkat çekicidir. Modern dönem öncesi Kudüs postacılığının zikredilen şekilde sadece Mağriblilerin elinde olması hususunda Osmanlı yönetimi de kendinden önceki bu uygulamayı devam ettirmiştir.

Bu bağlamda mahallenin iktisadî ilişkilerine de değinmek gerekmektedir. Diğer Kudüslülerin iştiğal ettiği meslekleri yerine getiren Mağriblilerin tekelinde -yukarıda işaret edildiği gibi- postacılar loncası bulunmaktaydı. Ayrıca mahallede küçük bir çarşı bulunmaktaydı. Bu çarşığı Kudüs'teki zeytinyağı üretim merkezlerinin bulunduğu mahallelerle veya Osmanlı coğrafyasının çeşitli yerlerinde bulunan debbâğhâne mahalleleriyle mukayese ettiğimizde iktisadî boyutunun abartılacak düzeyde olmadığı görülmektedir. Zira zikredilen yerleşim alanlarının işleyişinde ilk göze çarpan onların üretim ağırlıklı yapılanmalarıdır. Öyle ki tabakhanelerin bu işi daha rahat yapabilmeleri için şehrin uç kesimlerinde kuruldukları görülmektedir. Oysa Meğâribe mahallesinde bu tür bir üretim merkezi bulunmadığından

böyle bir kaygı oluşmamıştır. Kudüs'ün diğer çarşılarının Şer'îye Sicillerinde yer bulduğu kadar zikredilmemesi, mahalledeki çarşının ekonomik olarak büyük bir önem arz etmediğini göstermektedir.

Kudüs'te XVI. yüzyıl içerisinde medyana gelen nüfus artışından, diğer mahalleler gibi, Meğâribe mahallesi de etkilenmiştir. Yüzyılın sonuna dek mahallede meydana gelen nüfus artışını mahalle nasıl sübvansede etmiştir? Bu sorunun cevaplarını mahallede bulunan zaviyelerin vakfiyelerinde bulmak mümkündür. Bu zaviyeler, Mağrib coğrafyasından gelen insanları misafir etmekteydi. Kanaatimizce zaviyeye yerleşen insanlar burada belirli bir müddet yaşamakta ve şehir hayatına bütünleşince zaviyelerden ayrılıp Meğâribe mahallesine yerleşmekteydiler. Mahallenin sınırları bu nüfusu barındıracak bir büyüklükte olmadığından zamanla büyümüş ve eklenti bir araziyle genişletilmiştir. “Hâretu'l-Meğâribeti'l-Berrâniye/Dış Meğâribe mahallesi” adını alan sayesinde mahalle büyümüştür.

Osmanlı hâkimiyetindeki Arap coğrafyası mahalle yapılanması, Anadolu mahallelerinden farklılık arz etmiş midir? Örneğin, Anadolu şehirlerindeki mahallelerin fiziki yapılanmasında mescit/cami merkezi bir önem taşımıştır. Oysa bu duruma Kudüs'te rastlamak pek mümkün değildir. Bu mahalle yönetimine de yansımıştır. Anadolu mahalle yönetiminden imam sorumlu olmuşken, Kudüs Meğâribe mahallesinde şeyhler bu vazifeyi yerine getirmiştir. Bize göre yönetimdeki bu farklılık yapısal olmaktan ziyade aynı müessesenin farklı kişilerce idare edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira birinde cami gibi bir müessese bulunmaktayken, diğerinde benzer bir yapı bulunmamaktadır. Bunun nedeni de *Mescid-i Aksa* ve *Kubbetu's-Sahra* gibi büyük ve daha başka tarihi camilerin varlığıdır. Bu yapılar Kudüs şehir merkezinde ihtiyacı fazlasıyla karşıladığından, mahallelerde yeni camilerin yapılması gibi bir ihtiyaç oluşmamış olmalıdır.

Burada mahallenin yönetiminden sorumlu olan *Şeyhu'l-Meğâribe*'ye değinmemiz gerekmektedir. Meğâribe Şeyhi olarak görev yapan kişilerin cübbe veya kan aristokrasisinden geldiğini söylemek mümkündür. Zira hemen hemen tüm Arap coğrafyasında toprak aristokrasisinden ziyade bu tür

bir meşruiyete dayanan aileler nüfuz sahibi olabilmıştır. Kudüs Meğâribe mahallesinde birçok defa mahalle şeyhliğini yürüten ailelerden olan Masmudî ailesinin geçmişi bu bağlamda ilgi çekicidir. Kaynaklar, bu ailenin Mağrib'te İslam'ı kabul eden ilk aile olduğunu bilgisini vermektedir. Mahalle şeyhliği gerçekleşmesi sadece bu tür bir donanımla elde edilmemekteydi. Bunun yanında mahalle sakinlerinin de şeyh olacak kişiye desteklerini bildirmesi ve bu desteğin de kâdı tarafından İstanbul'a bildirilmesi gerekmekteydi. Şeyhliliğin atanma sürecinde söz fermân ile Kudüs kâdısına bildirilmekte ve genellikle de önerilen isim merkez tarafından da onanmaktaydı.

Bu atanma süreci, imamın atanmasıyla mukayese edildiğinde yapısal bir farklılığın olduğu söylenebilir mi? Atanma sürecinde göze çarpan farklılıklar arasında en önemlisi, şeyhin, cemâat içerisinde kamusal bir desteğe sahip olabilmesi için köklü bir aileden olması gerekmekteydi.

Dikkat çekmek istediğimiz bir başka mevzu ise mahallenin ne tür ilişki ağlarına sahip olduğudur. Öncelikle, mahallenin kendi içerisinde *pasif* bir ağ bulunduğunun altı çizilmelidir. Bu ağ, sıra dışı herhangi bir olay karşısında hemen *aktif* hale gelmekte/getirilmekteydi. Aktif olma süreci genellikle adli bir olay meydana geldikten sonra ortaya çıkmaktaydı. Süreci adli vakalar üzerinden okunabilmesinin nedeni muhtemelen bu vakaların sicillere geçmesinde yatmaktaydı. Zira mahallede meydana gelen adli vakaların kaydedilmesi düşük bir ihtimal içermektedir. Cinayet, ev baskınları, hırsızlık vb. hadiseler sicile işlenmesi önem arz eden vakalar idi. Mahallenin içindeki pasif ağın aktif hale gelmesiyle, ilişki ağı adeta halka halka büyümekte ve kâdı, subaşı, mahalle sakinleri, vakıf yöneticileri vb. kişileri de kapsamına almaktaydı.

Mahallenin başka ağları da bulunmaktaydı. Bunlar arasında Aynu Kârim köyü ile kurulan ağdır. Bu ağda mahalle şeyhi, kâdı, kiracı köylüler haricinde sipahilerin de dahil olduğu anlaşılmaktadır. Aynu Kâim ve mahalle arasındaki bu ağın oluşma nedeni elbette mahallenin bu köyün tasarrufunu elinde bulundurmasından kaynaklanmıştır. Kiraya verme ve şeyhu'l-Meğâribe'nin kirayı toplama gayretleri, yeniçerilerin köylülere müdahaleleri

vb. durumların mahallenin dâhil olmadığı ancak mahalleyi ilgilendiren bir ilişki ağı oluşturduğu ortaya çıkmaktadır.

Bunlar haricinde mahalle içerisinde bazı lokal ağların varlığından da söz edilebilir. Bunlar mahalle içerisinde bulunan vakıflar çerçevesinde oluşan ağlardır. Efdaliye medresesi vakfı etrafında şekillenen ağın bu çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. Meğâribe mahallesindeki zaviyelerin, Kudüs-Mağrib ağı içerisinde daha geniş kapsamlı bir ağ oluşturduğu söylenebilir. Bu ağların oluşumunda en dikkat çekici husus, vakıfların mahallî ağ oluşumunda büyük bir fonksiyona sahip olduklarıdır.

Meğâribe mahallesi ve benzeri müesseselerin Osmanlının uzun ömürlülüğünün izah edilmesine yardımcı olabilecek hususiyetler bulunmaktadır. Mahallenin gerek Osmanlıdan önce ve gerek sonraki dönem göz önünde bulundurulduğunda küçücük bir mahallenin yaklaşık bin yıllık tarihinin ne şekilde devam ettiği önem arz etmektedir. Hiç şüphesiz vurgulanması gerekene şey, kimi dönemlerde mahalle gibi küçük müesseselerin büyük değişimler karşısında, devlet gibi büyük müesseselerden daha dirençli olabildiğidir. Tahrir ve tımar sisteminin bozuluşu, klasik dönem devlet paradigmasının değişimi, Birinci Dünya Savaşı'ndan mağlup bir şekilde ayrılma gibi Osmanlı devletini sarsan hadiseler, Meğâribe mahallesi bu denli sarsıcı olmamıştır.

## KAYNAKÇA

### ARŞİV KAYNAKLARI

#### Tahrir Defterleri

427 Nolu Tahrir Defteri

1015 Nolu Tahrir Defteri

289 Nolu Tahrir Defteri

112 Nolu Tahrir Defteri

178 Nolu Tahrir Defteri

342 Nolu Kudüs Vakıf Tahrir Defteri

#### Kudüs Şer'ıye Sicilleri

SİCİL NO: 37

SİCİL TARİHİ: 16 Safer 966-Ğurre-yi Safer 967 / 28 Kasım1558- Kasım  
1559

SİCİL NO: 66

SİCİLİN TARİHİ: 10 Zilhicce 993-Evâhiru Muharrem 995 / 3 Aralık 1585-  
Ocak 1587

SİCİL NO: 67

SİCİL TARİHİ: Şevval 995-13 Rebiüssani 996 / Eylül-Ekim 1587-12 Mart  
1588

SİCİL NO: 68

SİCİL TARİHİ: Şevval 995-Rebiüssani 996 / Eylül-Ekim 1587-Mart 1588

SİCİL NO: 69



SİCİL TARİHİ: 18 SAFER 998 / 27 ARALIK 1589 (Bitiş ?)

SİCİL NO: 70 --- Mufassal Tahrir Defteri---

SİCİL TARİHİ: Evasıtı Rebiulahir 997 / Mart 1589

SİCİL NO: 71

SİCİL TARİHİ: Evaili Receb 997-4 Şevval 999 / Mayıs 1589-26 Temmuz 1591

SİCİL NO: 72

SİCİL TARİHİ: Evail-i Receb 998-1 Muharrem 999 / Mayıs 1590-30 Ekim 1590

SİCİL NO: 73

SİCİL TARİHİ: Evâsıtı Rebiulahir 999-17 Ramazan 1003 /Şubat 1591-26 Mayıs 1595

SİCİL NO: 74

SİCİL TARİHİ: Muharrem 1000- Safer 1002 / Ekim-Kasım 1591- Ekim-Kasım 1593

SİCİL NO: 75

SİCİL TARİHİ: 1 Safer 1000-26 Cemadiyelula 1001 / 18 Kasım 1591-28 Şubat 1593

TEREKE DEFTERİ: 942/1535

### **Mühimme Defterleri**

**A.DVNS.MHM.d, 18.**

**A.DVNS.MHM.d, 19.**

**A.DVNS.MHM.d, 22.**

## Tetkik Eserler

ABACI, Nurcan, **Bursa Şer'iyе Sicillerinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması(17. Yüzyıl)**, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2001.

ABOUALİ, Diana, Family and society in a seventeenth century Ottoman city The `Alamis of Jerusalem, **ProQuest Dissertations and Theses**; 2004; ProQuest Dissertations & Theses (PQDT).

AÇIKEL, Ali, “Osmanlı Ulak-Menzilhane Sistemi Çerçevesinde Tokat Menzilhanesi (1690-1840)”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. XIX, S. 2, Aralık 2014, s.1-33.

ADDAS, Claude, İbn Arabî: Kibrit-i Ahmerin Peşinde (Çev. Atila Ataman), Gelenek yay., İstanbul 2004.

AHMED, Ali, **Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe fî Bilâdi's-Şâm Min Nihâyeti Karni'l-Hâmis ve Mütenâhiyeti'l-Karni'-Tâsi' el-Hicrî**, Daru Talas, Dımaşk 1989.

AKDAĞ, Mustafa, **Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi(1453-1559)**,II, Cem yay., İstanbul 1995.

AKYÜZ, Jülide, , **Ankara'nın Bütüncül Tarihi Çerçevesinde XVIII. Yüzyılda Ankara(Şer'iyе Sicillerinin Sayısal ve Muhteva Analizi Denemesi)**, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2003.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri 7**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları İstanbul 1994.

-----, **Şer'iyе Sicilleri I**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1988.

-----, “İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyе Mahkemeleri ve Şer'iyе Sicilleri”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S:14, 2009, s. 13-48.

AKGÜNDÜZ, Murat, “Surre-i Hümâyûn Geleneği ve İslâm Toplumunu Kaynaştırmadaki Rolü”, **D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XXII, İzmir 2005, s.107-114.

el-ALEMÎ, Ahmed, **Vakfiyyetu'l-Meğâribe**, Dâiretu'l-Evkâfi'l-Âmme, basım yeri yok, 1981.

ALTUN, Didem Akyol, “Kapalı Konut Siteleri ve ‘Mahalle’ Kavramı”, **İdealkent**, 2(Aralık 2010), s. 216-244.

ARNON, Adar, “ The Quarters Jerusalem in the Ottoman Period”, **Middle Eastern Studies**, Vol. 28, No. 1 (Jan., 1992), s. 1-65.

el-ASELÎ, Kamil el-Aselî, **Vesâku Mukaddesiyye**, II, Muessesetu Abdülhamid Şuman, Amman 1983.

-----, Kamil, “Hâretu'l-Meğâribe fi'l-Kuds ve Ehemmiyetuhâ et-Târihiyye”, **el-Buhûs ve'd-Dirâsât ve'l-Makâlât**, C. II, Vezâretu's-Sekâfe, Ürdün 2009, s. 17-33.

ATALAR, Münir, “Harameyn'e Deniz Yoluyla Surre Gönderilmesi”, **A.Ü.İ.F.D.**, Sayı:?, 1992, s. 121-127.

AVCI, Yasemin, **Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs (1890-1914)**, Ankara 2004.

AYDIN, M. Akif, “Osmanlı Aile Hukukunun Tarihî Tekâmülü”, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, C. II, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 434-455.

AYDOĞAN, Ahmet (Haz.), **Şehir ve Cemiyet**, İz Yay, İstanbul 2000.

ALVER, Köksal, “Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği”, **İdealkent**, 2(Aralık 2010), s. 116-139.

AVCI, Cesim, “Kudüs/Fethedilişinden Haçlı İstilasına Kadar”, **DİA**, C. XXVI, 327-329.

AYDIN, Mustafa, **Kurumlar Sosyolojisi**, Vadi yay., Ankara 1997.

BALCI, Kerim & İNCE, Aykut, **Kutsallığın Başkenti Kudüs**, Timaş yay., İstanbul 2012.

BAYRAMOĞLU ALADA, Adalet, **Osmanlı Şhhrinde Mahalle**, Sümer Kitabevi, İstanbul 2008, s. 123.

BARKAN, Ömer Lütfi, “Edirne Askerî Kassamına ait tereke defterleri”, **Tarih Belgeleri Dergisi**, III, S. 5-6, s. 1-479, Ankara 1993.

el-BELEVÎ, Halid b. İsa Ahmed b. İbrahim b. Ahmed b. Ali b. Halid, **Tâcu'l-Mufrik fû fî Tahliyyeti Ulemâi'l-Maşrik**, C.I, Sanduku İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, Fas, Tarihsiz.

BARKEY, Caren, **Farklılıklar İmparatorluğu**, Versus Yay., İstanbul 2011,

BASSANO, Luigi, **Kanuni Dönemi Osmanlı İmparatorluğunda Gündelik Hayat**, İstanbul 2011.

BAŞARIR, Özlem, **XVIII. Yüzyılda Osmanlı Tarihine Katkı: Konya 60 Nolu Şer'ıye Sicilinin Analizi ve Tarihsel Bilgi Kaynağı Olarak Kullanımına İlişkin Bir Yöntem Denemesi**, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2003.

BAYAT, Asef, **Sokak Siyaseti: İnan'da Yoksul Halk Hareketleri** (Çev. Soner Torlak), Phoneix yay., Ankara 2008.

BAYRAMOĞLU ALADA, Adalet, **Osmanlı Şhhrinde Mahalle**, Sümer Kitabevi, İstanbul 2008.

BAYINDIR, Abdülaziz, “Örneklerle Osmanlı'da Ceza Yargılaması”, **Türkler**, X, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 69-82.

BEHAR, Cem, **A Neighborhood in Ottoman Istanbul Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle**, State University of New York Press, Albany, New York 2003.

-----, **İstanbul'un Bir Mahallesinin Portresi:16.-19. Yüzyıllar**, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2006.

BERGEN, Lürfi, "Medeniyetin Cüzü: Mahalle", **İdealkent**, 2(Aralık 2010), s. 140-168.

BOSTANCI, Işıl Işık, **XIX. Yüzyılda Filistin (İdarî ve Sosyo-Ekonomik Vaziyet)**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Urfa 2006.

BRADUEL, **Fernand, II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, C.I, İmge yay., Ankara 1993.

(Yazar yok), **Cemiyet İçinde Fert**, (Çev. Mümtaz Turhan), M.E.B. İstanbul 1983.

CAN, Yılmaz, **İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ankara 1995.

CERAN İsmail, **Fas Tarihi**, TTK yay., Ankara 2012.

de Certeau, Michel, **Gündelik Hayatın Keşfi**, I-II, Dost Yay., 2010.

CİN, Halil, "Filistin Topraklarının Osmanlı Dönemindeki Hukuki Statüsü", Selçuk Üniv. Hukuk Fakültesi Dergisi, Ocak-Haziran 1989, II, S: 2, s. 17-64.

Cohen, Amnon&Lewis, Bernard, **Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century**, Princeton 1978.

-----, **Economic Life in Ottoman Jerusalem**, Cambridge Universty Press, Cambridge 1989.

-----, **The Guilds of Ottoman Jerusalem**, Leiden, 2001

-----, **Jewish Life Under Islam**, Cambridge, 1984.

-----, **The Ottoman Approach to Christians and Christianity in Sixteenth-century Jerusalem**, Birmingham, 1996.

-----, **Economic Life in Ottoman Jerusalem**, Cambridge 2002.

ÇADIRCI, Musa, **Tanzimat Sürecinde Türkiye: Anadolu Kentleri**(Der. Tülay Ercoşkun), İmge Yay., Ankara 2011.

ÇERÇİ, Faris, “Haberleşme Hizmetleri ve Osmanlı Devletinde Ulak Organizasyonu: Gelibolu Mustafa Âlî'nin Bu Konudaki Görüşleri”, Atatürk Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 20, Erzurum 2003, s 190-221.

ÇİZAKÇA, Murat, **İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi** Tarih Vakfı Yurt yay., 1999 İstanbul.

DAŞ, Abdurrahman, “Hoca Sadedin Efendi'nin Hayatı ve Eserleri”, Selçuk Üniversitesi. **Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 14, Konya 2003, s. 165-208.

ed-DEHİSAT, Hayil Halife, **el-Kuds: Târîh ve Hadâre Min Ken'âniyye ilâ Riâ'yeti'l-Hâşimiyye**, Dâru'l-Künûzi'l-Ma'rife, Amman 2012.

DEMİR, Alpaslan, “16. Yüzyılın İlk yarısında Diyarbakır Şehir Demografisine Göçlerin Etkisi”, **Bilig**, Yaz 2009, S:50, s. 15-30.

DEMİRKENT, Işın, “Kudüs/Haçlılar Dönemi” , **DİA**, C. XXVI, s. 329-332.

**Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, C. VI, Çağ Yay., İstanbul 1992.

DİMAŞKÎ, Abdülhay ibni Ahmed el-Akrî (öl.1089/1678), **Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb**, C. II, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.

ed-DÛRÎ, Abdülaziz, “Bağdad/Genel Bakış”, **DİA**, IV, s. 425-433.

DOUMANÎ, Beshara, “Palestinian Islamic Court Records: A Source for Socioeconomic History”, **MESA Bulletin**, Wolume: 19(1985), s. 155-172.

DURUKAN, Kaan, “Devletler ve Toplumsal Devrimler: Osmanlı Araştırmalarında Bazı Yeni Açılımlar”, **Toplum ve Bilim**, 83 Kış, 1999/2000, s. 338-351.

DÜZBAKAR, Ömer, “Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri”, **U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Y ıl: 4, S: 5, 2003/2, s. 97-108.

İBNİ EBİ DÎNÂR, Allâme Ebî Abdillâheş-Şeyh Muhammed b. Ebi'l-Kâsım er-Ruaynî el-Kayruvanî, , **Kitâbu'l-Mûnis fî Ahbâri İfrikîyye ve Tûnis**, Matbaatü'd-Devletü't-Tûnisiyye, Tunus 1286.

EBU'L-ABBAS Ahmed b. Halid, **el-İstiksâ li-Ahbâri'l-Mağribi'l-Aksâ**, C. IX, Dâru'l-Kitâb (Dâru'l-Beydâ) 1997.

ER, İlker, “Balıkesirli Tereke Sahipleri Hakkında Sosyokültürel Açından Bazı Değerlendirmeler (1670-1700)”, **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:12, S. 21, Haziran 2009, s. 368-376.

ERGENE, Boğaç A., “Maduniyet Okulu, Poskolnyal Eleştirisi ve Tarihte Bilgi Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği için Yeni Dersler mi?”, **Toplum ve Bilim**, 83 Kış, 1999/2000, s. 29-44

ERDER, Leila, “The Measurement of Pre-industrial Population Changes: The Ottoman Empire from the 15th to the 17th Century”, **Middle Eastern Studies**, II, 3 (1975), s. 284-301.

ERGENÇ, Özer, “Osmanlı Şerindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, IV(1984), s. 69-78.

-----, “XVII. Yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim durumu Üzerine Bazı Bilgiler”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, I, İstanbul 1980, s. 85-108.

ER, İlker, “Balıkesirli Tereke Sahipleri Hakkında Sosyokültürel Açından Bazı Değerlendirmeler (1670-1700)”, **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:12, S. 21, Haziran 2009, s. 368-376.

ERTEN, Hayri, **Konya Şeriye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. yy. İlk Yarı)**, Kültür Bakanlığı yay. Ankara 2011.

el-ALEMÎ, Ahmed, **Vakfiyyâtu'l-Meğâribe**, Dâiretu'l-Evkâfu'l-Âmme, basım yeri yok, 1981.

el-CUNDÎ Halil b. İshak (öl.776), **et-Tevzîh fî Şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li-İbni'l-Hâcib**, II, Merkezi Nuceybeveyh lil-Mahtûtât ve Hademeti't-Turâs, 1429/2008.

el-FARABÎ, Ebu Nasr el-Farabî, **Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla**, Darul'l-Maşrik, Beyrut 1986.

FAROQHÎ, Suraiya, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam**, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2005.

-----, **Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayat**, (Çev. Emine Sonnur Özcan), Doğubatu yay., Ankara 2010.

-----, **Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak ve Yaşamak**, YKY, İstanbul 2003.

GEDİKLİ Fethi, “Osmanlı hukuk Tarihi Kaynağı olarak Şer’iye Sicilleri”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 3, Sayı 5, 2005, s. 187-213.

GERBER, Haim, “Social and Economic Position of Women in the an Ottoman City: Bursa 1600-1700”, **IJMES**, Cilt:12, s. 232-244.

GEUSS, Raymond, **Kamusal Şeyler Özel Şeyler**, (Çev.) Gülayşe Koçak, YKY. İstanbul 2005.

GÜLER, Mustafa, **Cezzar Ahmed Paşa ve Akka Savunması**, Çamlıca yay., İstanbul 3013.

-----, “Defâtiru’s-Surre: Masdarun Hâmmun li’t-Tarîhi’l-İctimâi li’l-Muduni’l-Mukaddeseti’l-Mevcûde fî Tarîki’l-Hacci ve’l-Hicâz fî Ahdi’l-Usmanî ”, **es-Sekâfetu ve Dirâsâtu’s-Şarki’l-Evsat: A’mâlu’l-Mu’temeru’l-Arabî et-Turkî el-Evvel li’l-Ulûmi’l-İctimâiyye**, I, Ankara, yayın yılı yok, s. 525-560.

GÜLÇİÇEK, A. Duran (2000). “Anadolu ve Balkanlar’daki Alevibektaşî Dergahları (Tekke, Zaviye ve Türbeler) (13-19. yy.)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* Sayı 16, s. 270-300.

GÜNAY Gülay -Özgün BENER, “Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rollerini Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılama Biçimleri”, **TSA / Yıl: 15, S: 3, Aralık 2011**, s. 157-171.

GÜNAY, Ramazan, “Şer’iye Sicillerinde Mülk Alışverişleri: Kullanılan Usul ve Dil”, **SDÜ fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Aralık 2012, s. 15-24.



ĞUŞE, Muhammed Haşim, **el-Evkâfu'l-İslâmiyye fi'l-Kudsi's-Şerîf Dirâse Târihiyye Târihiyye Muvevssika**, C.I, İstanbul 2009.

-----, **Hâretu's-Sa'diyye fi'l-Kuds**, Şirketu Matbati Beyti'l-Mukaddes, Ramallah 1420/1999.

HABERMAS, Jürgen, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar) İletişim yay., 2002.

HADRA Zafir bin - HASANE Nafiz Ebu, **Emlâku'l-Mğearibe fî Filistîn**, Daru Kean 2004.

HALLAQ, Wael B., “The qāḍī's dīwān (sijill) before the Ottomans”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, Vol. 61, No. 3 (1998), s. 415-436.

HAMADE, Muhammed Ömer, **A'lâmu Filistîn: Mine'l-Kerni'l-Evvel Hattâ el-Hâmis Aşer Hicrî Mine'l-Kerni's-Sâbi' Hattâ el-Işrîn Mîlâdî**, III, Dâru'l-Kuteybe, Tarihsiz.

HARMAN, Ömer Faruk, “Kudüs”, **DİA**, C. 26, s. 323-342.

HAREKAT, İbrahim, “Berîd”, **DİA**, 5, s. 498-501.

HASEN, İbrahim Şehâme, **Alakatu Mağribiyye bi'l-Osmaniyye: Kirâatun fî Târîhi'l-Mağrib İber Hamseti Kurûn(1510-1947)**, Munşeâtu Meârif, İskenderiyye 1981.

HEYD, Uriel, **Documentes on Palestine**, Clarendon Press, Oxford 1960.

HOCA Sadedin, **Tâcü't-Tevârîh**, (Hzl. İsmet Parmaksızoğlu), C. IV, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1992.

HORANİ, Albert, **Osmanlı ve Dünya**(Haz. Kemal Karpat), “Modern Ortadoğu'nun Osmanlı Geçmişi”, Ufuk Kitapları yay., İstanbul 2000.

İBNU Cubeyr, **Rihletu İbnu Cubeyr**, Daru Sadir, Bayrut, Tarihsiz.

İBNU İyas, **Bedâyi'î'z-Zuhûr**, C. V, Kahire 1311.

İNALCIK, Halil&ARI Bülent, “Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık’ın Çalışmaları”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 3, Sayı: 6, 2005,s. 27-56.

-----, XV. Asır Türkiye İktisadi ve İçtimai Kaynakları”, **İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: XV/1-4, (Ekim 1953, Temmuz) 1954. s. 50-75.

-----, “İstanbul’un İncisi: Bedesten”, Mustafa Özel (haz.), **İktisat ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 119-136.

-----, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarih-I 1300-1600**, Eren Yay., İstanbul 2000.

-----, **Adalet Kitabı**, Kadim yay., Ankara 2012.

İbni Haldun, **Mukaddime I**, (çev. Turan Dursun), Onur Yay., Ankara tarihsiz.

İBRAHİMÎ, Ali Evsat, “ed-Demğrafiyyeti’lt-Târîhiyye li-Medîneti’l-Kuds ve Civârihâ fi Karni’s-Sâdisi Aşer”, **et-Turâsu’l-Edebî**, Yıl: 3, :6, s. 11-25.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (ed.), *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, I, Zaman Gazetesi yay., 1999.

İŞPİRLİ, Mehmet, “medrese” maddesi, “Osmanlı Dönemi” bölümü, **DİA**, XXVIII 2003, Ankara, s. 327-333.

HAREKÂT, İbrahim, “Mağrib”, **DİA**, C. 27, s. 314-316.

HARMAN, Ömer Faruk, “Kudüs”, **DİA**, C. XXVI, s. 323-327.

**Hermeneutik** (Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem), Ark yay., Ankara 1995.

el-MAĞRİBÎ, Abdurrahman Muhammed Hamid, **Tâfifetu’l-Meğâribe fi’l-Kudsi’s-Şerîf (492-922/1099-1516)**, Câmîatu Aynu Şems, Kahire 2000.

KAFESCİOĞLU, Cigdem, “In The Image of Rûm Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus”, **Muqarnas**, Vol. 16 (1999), s. 70-96.

KAHRAMAN, Hasan Bülent& KEYMAN Fuat& SARIBAY, Yaşar, **Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan ve Yerel Yönetim**, Wald Yay., İstanbul 1999.

KAYA, Ali, “17. Yüzyıl Bursa Şer’iye Sicillerinin İslam Aile Hukuku Açısından Tahlili”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, s 81-107.

KAYA, Önder, “Bir Eyyübi Melikinın Portresi: Melik Efdal Nureddin Ali b. Selahaddin Eyyubî”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. 21, S. 2, 2006, s. 139-176.

KAYA, Suleyman, “Para Vakıfları Üzerine”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2003, s. 189-203.

el-KAYRUVANÎ, Allâme Ebî Abdillaheş-Şeyh Muhammed b. Ebi'l-Kâsım er-Ruaynî (İbni Ebi Dînâr), **Kitâbu'l-Mûnis fî Ahbâri İfrikiyye ve Tûnis**, Matbaatü'd-Devletü't-Tûnisiyye, Tunus 128.

R.A. Kern, “Mescid”, **İ.A.**, VIII, s. 1-89.

KILIÇBAY, Mehmet Ali, **Şehirler ve Kentler**, İmge Yay., Ankara 2000.

KIVRIM, İsmail, “17. yüzyılda Osmanlı Toplumunda Boşanma Hadiseleri (Ayıntâb Örneği; Talâk, Muhâla‘a ve Tefrîk )”,**Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2011 10(1), s. 371 – 400.

KOÇ, Yunus, “Osmanlı’da Kent İskânı ve Demografisi(XV.-XVIII. Yüzyıllar)”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 3, Sayı: 6, 2005, s. 161-210.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri**, Kaynak yay., 2002.

KUNT, İ. Metin, “Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century[On Altıncı Yüzyılda Filistin Şehirlerinde Nüfus ve Devlet Gelirleri] (Princeton Üniversitesi Yayınevi:1978). xii+199 ss. 15 Levha, Tıpkıbasım”, **Boğaziçi Üniversitesi Dergisi**, Vol. 7-1979, s. 115.120.

el-MAĞRİBÎ, Abdurrahman Muhammed Hamid, **Tâifetu'l-Meğâribe fi'l-Kudsi's-Serîf 492-922/1099-1516**, Câmîiatu Aynu Şems Risâletu Doktora, 1421/2000.

MANTRAN, Robert, **XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu**, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge yay., Ankara 1995.

MAYDAER, Saadet, “Klâsik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer'iyeye Sicillerine Göre)”, **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C:16, S: 1, 2007 s. 299-320.

el-MENÂVÎ, Muhammed Abdurrauf b. Tâcu'l-Meârif b. Ali el-Menâvî(öl.h.1031), **en-Nukûd ve'l-Mekâyîl ve'l-Mevâzîn**, Dâru'r-Reşîd, Irak 1981.

MUAMMER, Muhammed b., “el-Meğâribe ve Mansıbu Kâdi'l-Kudâti'l-Mâlikî fi Dimeşki'l-Memlûkiyye”, **es-Sekâfetu'l-Arabiyye**, 2008, s. 145-162.

Feridun Bek, **Münşeâtı's-Selâtin**, İstanbul 1288/1918.

OCAK, A. Yaşar – FAROQHÎ, Suraiya, “Zâviye”, **İ.A.**, C.13, s. 468-476.

ORTAYLI İlber, **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, TTK Yay, Ankara 2000.

-----, “Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf”, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, C. II, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara,1992, s. 456-467.

ÖZLEM, Doğan (Derleyen ve Çeviren), **Hermeneutik**, Ark yay., Ankara 1995.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Arap Ülkelerinde Osmanlı İdaresi”, **History Studies**, Ortadoğu Özel Sayısı, s. 325-351.

-----, “Kadı/Osmanlı Devleti'nde Kadı”, **DİA**, XXIV, s.

-----, **Osmanlı Toplumunda Aile**, Pan Yay., İstanbul2000.

ÖZTÜRK, Sait, **Askerî Kassâm'a Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri**, İstanbul 1995.

PAKALIN, M. Zeki, **Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II**, İstanbul.

PAMUK, Şevket, **Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi**, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2012.

-----, **Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi:1500-1914**, İletişim yay., İstanbul 2007.

PARMAN Mehmet - İPÇİOĞLU Mehmet, ‘1792–95 Yılları Arasında Osmanlı Konya’sında Sosyal Yaşamdan Kesitler’, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 22 / 2009, s. 239-253.

PIRLANTA, İsmail, “Ortaçağ İslam Şehirlerinde Mahallelerin Oluşumu(Nişabur Örneği)”, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Güz 2010/1(2), s. 133-147.

PİRENNE, Henri, **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, İletişim Yay., İstanbul 1991.

PERİ, Oded, **Christianity Under Islam in Jerusalem: The Question of The Holy Sites in Early Ottoman Times**, Boston 2001.

er-RİFAÎ, Muhammed Buheys Arramin-Nasır Davud, **el-Meğâribe ve Hâitu’l-Burâki’s-Şerîf Hakâik ve Ebtâl**, Memşuratu Arşifi’l-vatani Filistini, Ramallah 2001.

Raymond, Andre, **Yeniçerilerin Kahiresi Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi**, Yapı Kredi Yay., 2002.

-----, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, , Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000.

er-RECRACÎ, Ebi’l-Hasan Ali b. Said, **Menâhicu’t-Tahsîl ve Netâicu Letâifu’t-Tr-e’vîl fî Şerhi’l-Mudevveneti ve Halli Müşkilâtihâ**, C. III, Merkezu’t-Tarâsi es-Sekâfi el-Mağribî, Dâru İbni Hazm, Kastalan 1428/2007.

RİNGER, Fritz, **Weber’in Metodolojisi: Kültür Bilimleri ile Sosyalbilimlerin Birleşimi**, (Çev. Mehmet Küçük), Doğubatı yay., Ankara 2006.

RUBEY’A, İbrahim Haseni, “Evvâ’u’l-İdâriyyeti f’l-Kuds fî Dav’i’ Sicili Mahhkemeti’l-Kudsi’l-Osmanî Rakam 156 bi-Târîh 1068/1658”, **el-Mu’temeru’l-Hâmis li-Külliyeti’l-Âdâbi’l-Kuds Târîhen ve Sekâfe**, 2011, s. 839-847.

SADÎ, Nahid Zahid, **el-Ulemâ fî Bilâdi’s-Şâm fi’l-Karni’i-Âşir el-Hicrî: Alâ Dav’i Kitâbu el-Ğazzî el-Kevâkib’s-Sâire**, Mektebetu’l-Eşrâf, Beyrut 1974.

SADULLAH, Ebu'l-Kasım, “ed-Dîn ve's-Siyâse fi Vakfı Ebi Medyen bi'l-Kudsi'ş-Şerîf 1193/1780”, **el-Mu'temeru'd-Düveliyyi's-Sâbi' li-Târîhi'l-Bilâdi'ş-Şâm**, C. 3, Amman 1429/2008, s. 161-183.

es-SEHAVÎ, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, **ed-Dev'u'l-Lâmi' li-Ehli Karni't-Tâsi'**, C. VI, Kahire 1354.

SAK, İzzet-ÇETİN, Cemal, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devletinde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi** Sayı: 16 Güz 2004, s. 179-221.

SAVAŞ, Saim, “Fetva ve Şer'iyeye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması”, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, C. II, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 504-547.

SELAMAH, Hadr Selamah, “Aspects of The Sijils The Shari'a Court jerusalem”, **Ottoman jerusalem The Living City: 1517-1917**(ed. Sylvia Auld&Robert Hillenbrand), s. 103-144.

SİNGER, Amy, **Kadılar Kullar...**, İstanbul 2008.

-----, **Osmanlı'da Hayırseverlik: Kudüs'te Haseki Sultan İmareti**, İstanbul 2005.

-----, “Tapu Tahrir Defterleri and Kadı Sicilleri: A Happy Marriage of Sources, Tarih I, 1990, s. 95-125.

SURUR, Musa, “Arşîfâtu'l-Kudsi'l-İslâmiyye Mesâdir li-Mes'eleti'l-Vakf fi'l-fetreti'l-Usmaniyye”, **Mecelletu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye**, XVI, S:63, s. 115-120.

Nevfan es-Suvariyye, “Sükkânu'l-Medînetu'l-Kudsi'-Şerîf fi'l-Karni'l-Âşiri'l-Hicrî/es-Sâdisi'l-Aşer el-Mîlâdi: Defâtiru't-Tahrîri'l-Usmâniyyeti'l-Mubekkir Masdaren”, **el-Mcelletu'l-Ürdüniyye li't-Târîh ve'l-Âsâr**, Cilt: 5, S: 1, 2011, s.1-35.

ŞAŞMAZ, Eftal, “XV-XVI. Yüzyıl Kanunnamelerine Göre Osmanlı Devleti'nde Tahıl Üretimi”, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt: XXIII, Sayı:36, Ankara, 2004, s.35-41.

ŞENGÜL, H. Tarık, **Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi**, İmge yay., Ankara 2009.

ŞEYBAN, Lütfi, “Hıristiyan Dünyasında Endülüs’e Karşı haçlı Düşüncesinin Doğuşu, Saldırıların Başlaması ve Neticeleri”, **Tarih ve Düşünce Dergisi**, S:63., 2006, s. 28-35.

TANSEL, Selahattin, “Silahşor’un ‘Fetihnâme-yi Diyâr-ı Arab’ Adlı Eseri”, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. I, S. 1-2 s. 294-320.

TAŞ, Hülya , **XVII. Yüzyılda Ankara**, TTK yay., Ankara 2006.

TAŞKÖPRÜZADE, Ahmed b. Mustafa, **Tercüme-yi Şekâyiku’n-Nu’mâniyye**, Daru’t-Tibaatu’l-Amire, İstanbul 1269/1852.

TAŞTAN, Yahya Kemal, “Evliya Çelebi’de Mısır: 16. Ve 17. Yüzyıllarda Meşruiyet ve Muhalefet”, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, XI/2 (Kış 2011) Sayısı, s. 13-68.

et-TAZÎ, Abdülhadi, “Hayyu’l-Meğâribe fi’l-Kuds”, **Mecelletü’d-Dirâsâtu’l-Filistîniyye**, C:1, S:3, Ağustos 1972, s. 54-56.

et-TİBAVÎ, Abdüllatif, **The İslamic, Pious Foundations in Jerusalem**, The İslamic Cultural Centre, London 1978.

-----, **el-Kudsu’s-Şerîf fi Târîhi’l-Arabi ve’l-İslâm**, Vezâretu’l-Evkâf ve’s-Şuûn ve’l-Mukaddesâti’l-İslâmiyye,, Ürdün, 1401/1981.

et-TİBARÎ, Abdüllatif, **Evkâfu’l-İslâmiyye Bi Civâril Mescidil Aksâ**, Vezâretu’l-Evkâf ve’s-Şuûn ve’l-Mukaddesâti’l-İslâmiyye, Ürdün 1404-1981.

-----, **Vezâretu’l-Evkâf ve’s-Şuûn ve’l-Mukaddesâti’l-İslâmiyye**, Ürdün 1404-1981.

et-TİLMİSANÎ, Ebu’l-Ababs Ahmed b. Yahya b. Muhammed el-Vuneyşî, **el-Mi’yâru’l-Muarreb**, İskenderiyye 1996.

TOK, Özen, “Kayseri Kadı Sicillerindeki Yaralanma ve Ölüm Vakalarıyla İlgili Keşif Raporları (1650-1660)”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 22 Yıl: 2007/1 s. 327-347.

TUCKER, Judith E., “Muftis and Matrimony: Islamic Law and Gender in Ottoman Syria and Palestine”, *Islamic Law and Society*, Vol: 1, No: 3, 1994, s.265-300.

TURAN, Namık Sinan, “André Raymond ve Osmanlı Dönemi Arap Kent Tarihçiliğine Bakış”, *Ortadoğu Etütleri*, C. 2, S:2, Ocak 2011, s. 169-190.

UĞUR, Yunus, “Mahkeme Kayıtları(Şer’iye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya”, **Türkiye Araştırmaları ve Literatür Dergisi**, I/1(2003), s305-344.

HANBELÎ, Mireddin MücAbdurrahman b. Abdurrahman el-Uleymî, **Ünsü’l-Celîl-II**, (Tahkik: Abdan Yunus Abdülmecid Nebate), Mektebetu Dendis, Amman, Tarihsiz.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, TTK yay., Ankara 1998.

VAFÎ, Ali Abdülvahid, **el-Medîneti’l-Fâzıla li- Farabî**, Nihzetu Mısır, Tarihsiz.

WATENPAUGH, Heghnar Zeitlian, *The Image Of An Ottoman City Imperial Architecture And Urban Experience In Aleppo In The 16th And 17th Centuries Ottoman Empire and Its Heritage*, Brill, Leiden-Boston 2004.

WEBER, Max, **Şehir Modern Kentin Oluşumu**(Çev: Musa Ceylan), Bakış Yayınları, İstanbul 2000.

WIRTH, Eugen, “ ’İslam Şehri’ Kavramı: Batı Kültüründeki Sosyal Hayata Karşı Doğu İslam’ının Mahremiyeti I” (Çev. Mazlum Uyar), **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, Yıl: 29, S. 2, Nisan 2000, s. 72-83.

el-YAKUB, Muhammed Ahmed Selim, **Nâhiyetu’l-Kuds fi’l-Karni’l-Âşir el-Hicrî / es-Sâdisi Aşer el-Milâdî**, el-Banku’l-Ehli’l-Urdunî, 1999.



YAZBAK, Mahmoud, “Muslim Orphans and the Sharia in Ottoman Palestine According to Sijill Records Author”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 44, No. 2 (2001), s. 123-140.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin, “Vakıf”, **İA**, XIII, 1997, İstanbul, s. 153-172.

YEL, A.M.& KÜÇÜKBAŞI, Mustafa Sabri “Mahalle”, **DİA**, XXVIII, s. 323 -326.

YILMAZ, Ömer Faruk (ed), **Vesika ve Fotoğraflarla Osmanlı Devrinde Kudüs-I**, Çamlıca, İstanbul 2009.

YİĞİT, İlker, “XVI. Yüzyıl Türkiyesinde Ahi Adlı Zâviyelerin Dağılışı”, **Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 8/5 Spring, 2013, s. 959-973.

YUSUF, Hamd Ahmed Abdullah, **Min Âsârinâ el-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fî Beyti'l-Makdis, Muessesetu İhyâi't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye**, Beyti'l-Makdis 1420/2000.

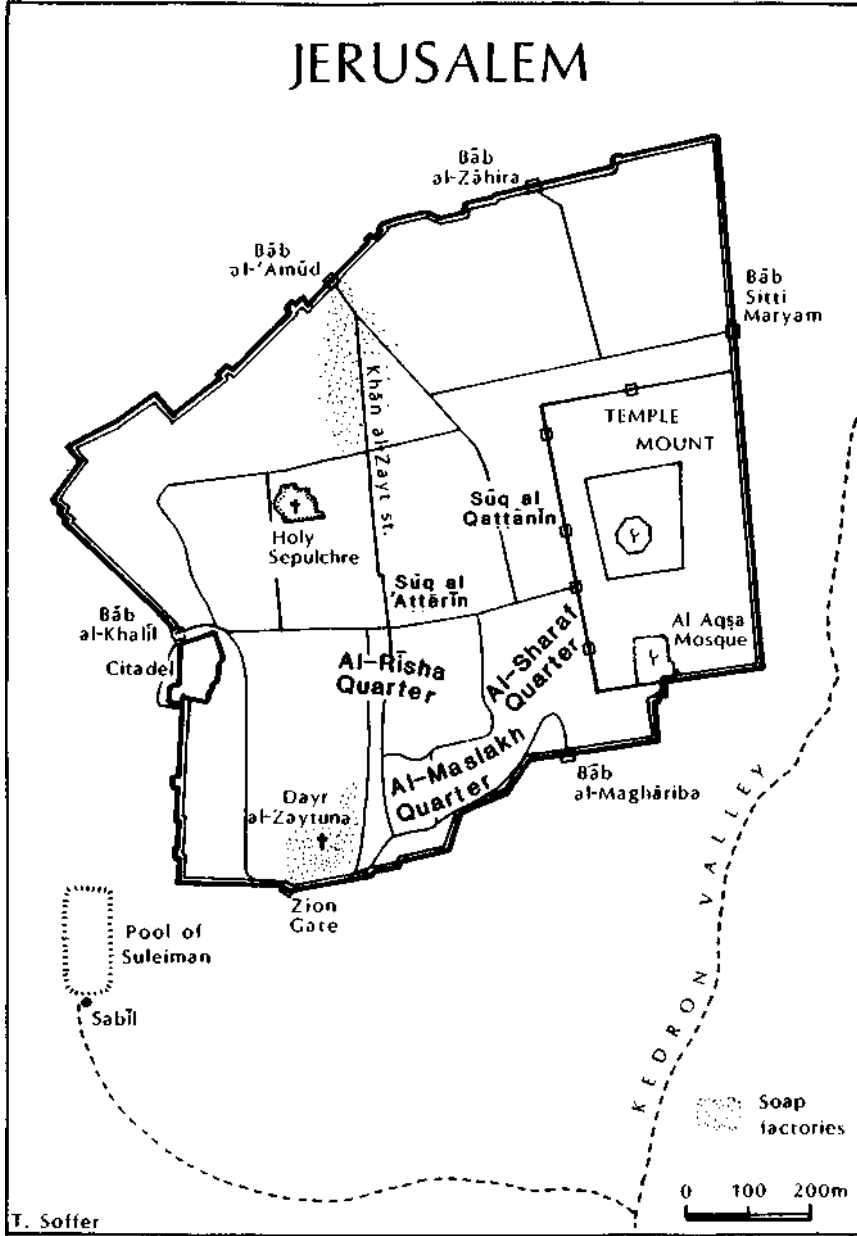
YÜKSEL Hasan - SAVAŞ Saim, “Osmanlı Aile Hayatına İlişkin Fetvalar”, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, C. III, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara,1992, s.876-905.

Ze'evi, Dror, **XVII. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi**, İstanbul 2000.









**Harita 4.** Kudüs'ün XVI. Yüzyıldaki Görünümü

Kaynak: Amnon Coohen, **Economic Life in Ottoman Jerusalem**, s. viii.)



Handwritten text in Ottoman Turkish script, consisting of multiple columns of dense cursive script. The text includes various entries, possibly related to a medical or administrative record, with some lines starting with 'در...' (In...). There are several red ink markings and annotations throughout the text. The right page has a date '۱۸۱' at the top. The left page has a date '۱۸۱' at the top. The text is written in a clear, consistent hand.





1-Muhammed b. el-Hâc Halil es-Serrâc ve Ali b. Süleyman el-Kavukçu Kuds-i Şerîfteki Mağriblilerin Nakîbu'l-Eşrâfi Seyyid Ali Abdüsselam'dan davacı olarak şöyle dediler: İddialarına göre, Bâb-ı Âlî, Seyyid Muhammed b. Asfur ez-Zeynî'den boşalan Kuds-i Şerîfteki tellalbaşılık ve ulakbaşılık/sâilik görevlerini kendilerine vermiştir. Bu konuda bu belgenin yazıldığı yılın Rebû'l-evvel ayının sonları tarihini taşıyan belgeyi elden ibraz ettiler. Kâdı belgenin muhtevasından Bâb-ı Âlî'nin Muhammed b. Zeyvn'den iki görevin boşalmasıyla bu görevlerle ilgili hizmetin aksamaması için ulakbaşılığı ve tellalbaşılığı sözü geçen iki şahsa verdiğini, ancak sözü geçen Seyyid Abdüsselam'ın bu durumu kabul etmeyip karşı çıktığını ve onların da bundan davacı olduklarını ve soruşturma yapılmasını istediklerini anladı. Bu durum Seyyid Abdüsselam'a sorulduğunda şöyle cevap verdi: Kendisinin Muhammed'den boşalan ulakbaşılık ve tellalbaşılık görevlerine 1138 Şevval/Haziran ayı sonları 1726 tarihli Berât-ı Şerîf gereğince tayin edildiğini söyleyerek elindeki Berât-ı Şerîfi gösterdi. Muhtevasından Bâb-ı Âlî'nin ihsanıyla sözü geçen Muhammed'den boşalan Kuds-i Şerîfteki tellalbaşılık ve ulakbaşılığın Seyyid Abdüsselam'a verildiği ve kendisinin de yukarıda sözü edilen Berât-ı Şerîf gereğince tellallara ve ulaklara hizmet sunduğu anlaşılmıştır. Seyyid Abdüsselam ibraz ettiği 1138 Şevval/Haziran 1726 ayı sonları tarihli emr-i şerîfin içeriğinde Kuds-i Şerîfteki tellallar ve ulaklar loncası şeyhliklerinin Mağribliler vakfına bağlı Mağribli ulaklar ve tellallar şeyhliğine bağlandığı anlaşılmaktadır. Bu görev Berât-ı Şerîf gereğince Seyyid Abdüsselam'a verilmiştir. Bu iki görev konusunda Seyyid Abdüsselam'a karşı çıkanın şer'î dayanağı yoktur. Yüce emrimiz (Kudüs'e) ulaştığında Mağribliler ve ulaklar şeyhliği konusunda Seyyid Abdüsselam'a karşı çıkan engellenecektir. Kimse bu iki görevden dolayı adı geçen (Seyyid Abdüsselam'a) muhalefet edemez ve herkes eldeki bu kutsal belgeye itimad edip uymalıdır.

Daha sonra Seyyid Abdüsselam şer'î ve yüce bir delil olarak Kuds-i Şerîf sâbık kâdısı Mevlânâ Hasan Efendi tarafından imzalanmış, Muharrem ayı

1135/Ekim 1722 tarihli üzerinde büyük âlimlerin ve şeyhlerin hâşiyeleri de bulunan hüccet-i şer'îyi ibraz etti. Belgede özetle, Kuds-i Şerîfte yaşayan Mağriblilerin *çoğunluğunun* beraberce şer'î mahkeme meclisi huzuruna çağırarak şer'î hâkim efendimize Kuds-i Şerîf'teki Mağriblilerin şeyhi Seyyid Abdüsselam'ın din, diyânet, emanet ve fıkıh ehlerinden olduğunu, onun tellaklar ve ulaklar şeyhliğini hizmet için yaptığını ve eskiden beri bu iki görevin Mağriblielerin ileri gelenlerine verildiğini, kim Mağribliler vakfının şeyhi ise, tellallar ve ulaklar şeyhlikleri görevlerinin de ona verildiğini, Seyyid Abdüsselam'ın da bu iki görevin hizmetini her hangi bir aksama ve kusur olmadan, -yukarıda tarihi zikredilen berât gereğince- layıkıyla getirmekte olduğunu ifade ettikleri anlatılıyordu.

Yine onların huzurunda bir grup güvenilir kimse mümin kimseler huzura çıktı. Efendimiz şer'î hâkime adı geçen Seyyid Abdüsselam'ın iki şeyhliği yürütme hizmetine muktedir olduğunu, bu görevde herhangi bir kusurunun bulunmadığını, eskiden beri geleneksel olarak iki şeyhliğin Kuds-i Şerîf'teki Mağribli seyyidler vakfına ilhak edilmiş olduğunu ve bu görevlerin onlara verilmesinin gelenek haline geldiğini, yabancılardan her hangi birinin buna karışamayacağını ve Seyyid Abdüsselam'ın bu görevin ehli olduğunu söylediler. Bunun üzerine sözü geçen efendimiz şer'î hâkim iki gruba da bakarak Seyyid Abdüsselam'ın berâtının içeriğine göre, Bâb-i Âlî sözü geçen iki şeyhliği yukarıda geçen tarihte Muhammed'den boşalması üzerine Abdüsselam'a tevcih etmiştir. İki davacının belgesine baktığında, Seyyid Muhammed vefat ettiğinde iki şeyhlik boş ve çalışmaz halde kalmış, dolayısıyla da Bâb-i Âlî geçici olarak bu sıfatı davacı olan Muhammed ve Ali'ye vermişti. Ancak kâdı, Muhammed'den boşalan sözü geçen şeyhlikleri berât-ı şerîf gereği Bâb-i Âlî'nin daha önce Seyyid Abdüsselam'a tevcih ettiğini ve onun bu görevi yerine getirdiğinin anlaşıldığını da Muhammed ve Ali'ye bildirmiştir. Zaten eskiden beri bu görev Kuds-i Şerîf'teki Mağribli seyyidlere verilmekteydi. Davacıların, Bâb-i Âlî'ye Muhammed'in vefatıyla iki şeyhlik hizmetinin aksadığını ve görevin boşaldığını bildirmeleri gerçeğe aykırı idi. Çünkü daha önce bu görev, Seyyid Abdüsselam'a mahalliden (devletten) tasdik edilerek tevcih edilmişti. Onların belgeleri ise mahallinden

tasdikli değildi. Dolayısıyla onların iddiaları doğru olmadığı gibi görev de şu anda boş değildir. Davacıların elinde Seyyid Abdüsselam'ın bu görevden alındığını gösteren mahallinden tasdikli hiçbir belge yoktur. Ayrıca (kâdı), ulaklar ve tellallar şeyhliği hizmetinin hiçbir yabancıya verilmediğini, bunun daima Mağribli seyyidlerin vakfına ilhak edilmiş olduğunu, bu görevi Mağribli seyyidlerin yürüttüğünü bildirerek; bundan dolayı adı geçen zikredilen iki davacının Seyyid Abdüsselam'a muhalefet etme ve onula sürtüşmeye girme haklarının olmadığını o ikisine söyledi. Onları muhalefetten men ederek, Seyyid Abdüsselam'a bu görevini yerine getirmesi için kanuni izin ve yetki verdi. Bu belge receb ayının on sekizinde 1140/29 Şubat 1728 senesinde yazıldı<sup>700</sup>.

2-

Sebeb-i tahrîr huruf oldur ki Kuds-i şerîf meclis-i şerîf-i mutahhra-yı ğarrâda -ecellallâhu şerefehâ- Mevlana kudvetu'l-kudat ve'l-hükkâmi'l-kadâyâ ve ahkâm el-hâkimu's-şer'î el-mevlâ muvakkı'-i hatt-ı kerîm İlyas Efendi huzurunda el-Hâce Abdülkadir b. el-Hâce Selahuddin, el-Hâce b. Abdğlkadir ed-Dımaşkî ve yanlarında Şeref mahallesinden bir topluluk hazır bulundu. Bu kişiler kadı huzurunda Kudüs şehri Subaşısı Ömer'i (yaptığı şu fiilden) nehyetmek istediler. (Ömer Subaşı) onlardan mahallelerinde şeyh kalmalarını talep ederek bunu emretmekte ve bununla onları ilzam etmek istemektedir. Oysa şimdiki duruma göre mahalleleri şeyhsiz olarak bilinmekte ve bu durum geçen yirmi yılı aşkın bir süredir bu şekilde devam etmektedir. (İstenen bu durum) onlar için bir eziyettir. Hâkim-i muşarun ileyhten yapılan bu muameleden dolayı zikredilen subaşıyı onlara taarruzdan men etmesini talep ettiler. Kendileri yanında zikredilen mahalleden olmayan el-Hâc Eba'l-Yesr b. Muhammed Ulyan Ebu Bekir b. Zeyneddin b. Musaykal ve Müslüman ve muvahhid bir topluluğu hazır bulundurdular. (Bu kişiler) Mevlana hakim-i muşarun ileyhe zikredilen mahallede yirmi yılı aşkın bir süredir (anlatıldığı) durum üzeredir; bir şeyle tanınmamış ve önceki hakimler tarafından da şeyh nasbedilmemiştir şeklinde mer'î/geçerli/yürürlükte olacak bir ihbarda bulundular. Hakim-i müşarun ileyh bu –Allah hayratını arttırsın-

<sup>700</sup> Amnon Cehen, **Kudüs Loncaları**, s.202. KŞS, 221, s.510-511.

(anlatılanlara) muttali olup (gerçek) ortaya çıkınca mezbur subaşıyı onlara taaruzdan men etti ve önceden olduğu gibi mahallenin şaysız kalmasına şer' en hükmetti<sup>701</sup>.

3-

Umdetu'n-nüvvâb ve zübdetu'l-ulemâ-yı zi'l-elbâb el-muvakkı' hattuhu'l-kerîm a'lâh mevlânâ Muhammed Efendi, el-Hâc Salim b. Mübarek el-Mağribî üzerine karısı el-Hurme Kerime bnt. Abdullah es-Saykalî ve ondan olma bülüğ haddinin altında bulunan Meryem olarak çağrılan kızının ihtiyaç duydukları ekmek, katı yağ, zeytinyağı, banyo sabunu ve (benzeri) lazım olan (ihtiyaçlara) dair şer'î nafakasını vermeyi farz kıldı. Bunun ederi imzalan tarih itibariyle her gün için iki kıt'a (akçe)dir. Sonrasında Muhammed b. el-Hâc Ali ed-Debbâğ ve Muallim Salah b. Cuma'nın her birini adı geçen Salim'in eşinin ismet içerisinde olduğunu, (eşinin) yıllarca yanında olmayıp seferde olduğunu ve hâlen ikrar edilen nafakayı yükümlü olduğunu mevlânâ hâkim-yı müşarun ileyhe haber verdiler. (Kadı) bahsi geçen Kerime'ye kocasının seferde olduğuna, şimdiye dek sadece 4 Şâhî gönderdiğine, üzerinde eşine borçlulardan el-Hâc ve Receb yanında bulunan 4 kıta nafaka hakkı olduğuna en düşük seviyede (ednâ) kabul ile sahih bir şer'î yemin verdirdi ve vaki olana hükmetti(ve allaka mâ huve'l-vaki)<sup>702</sup>.

---

<sup>701</sup> KŞS, 67;2, s. 248. : 14 Receb 996/9 Haziran 1588.

<sup>702</sup> KŞS, 66; 152/2. 29 Rebiülevvel 994/20 Mart 1586.

## FOTOĞRAFLAR



**Resim 1: Mahallenin Kuzeybatı cihetinden bir görünümü (XX. yüzyıl).**

**Kaynak:** Kendi koleksiyonum



**Resim 2: Mahallenin Batı cihetinden görünümü (XX. yüzyıl).**

**Kaynak:** Kendi koleksiyonum





**Resim 3: 1967 yılındaki Arap-İsrail savaşından sonra İsrail kuvvetleri Meğâribe mahallesini yıkma işlemini yerine getirmiştir. Bu kare yıkımın gerçekleşmesinden sonraki molozların temizliği esnasında çekilmiştir.**

**Kaynak:** Kendi koleksiyonum

## ÖZGEÇMİŞ

Ad SOYAD: Hasan Hüseyin Güneş

Anabilim Dalı: Tarih

### **Kişisel Bilgiler**

Doğum yeri ve yılı:1980-Batman

### **Eğitim**

Yüksek Lisans: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisans: Kırıkkale Üniversitesi Tarih Bölümü

### **İş/İstihdam**

Afyon Kocatepe Üniversitesi Tarih Bölümü

**Yabancı Dil ve Puanı (KPDS, Güz ):78**