



HISTORY STUDIES

INTERNATIONAL JOURNAL OF HISTORY

ISSN: 1309 4173 / (Online) 1309 - 4688 (Print)

Volume: 13, Issue: 1, February 2021

www.historystudies.net

ŞEHİRKÖY: OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ŞEHİR HÜKMÜNDE KÖYLER

Town-Willages in the Ottoman Empire

Doç. Dr. Turan AÇIK

Aksaray Üniversitesi

turanacik@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4682-6265

Makale Türü-*Article Type* : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-*Received Date* : 16.12.2020

Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 31.12.2020

DOI Number : 10.9737/hist.2021.977

Atıf – Citation: Turan Açıık, "Şehirköy: Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehir Hükünde Köyler", *History Studies*, 13/1, Şubat 2021, s. 51 – 68.



**ŞEHİRKÖY:
OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ŞEHİR HÜKMÜNDE KÖYLER**

Town-Villages in the Ottoman Empire

Doç. Dr. Turan AÇIK

Öz

Osmanlıların Anadolu'da ve Balkanlar'da bazı köylerine verdikleri Şehirköy ismi, modern bir zihin için tek bir kelime/kavram olarak anlamlandırılması güç bir birlikteliktir. Bugün Sırbistan'da bulunan Pirot şehri, 14. yüzyılın ikinci yarısında fethedildiğinde, buraya Şehirköy/Şarköy adı verilmişti. Vergi esaslı tahrir defterlerinden bakıldığında, 16. yüzyılın ilk yarısında küçük bir şehir olarak görünen Şehirköy'ün böyle isimlendirilmesini tam anlamıyla idrak etmek mümkün değildir. Sadece küçük bir şehir olması ile bu durumu izah etmek, Osmanlıların dünya görüşünü hafife almak anlamına gelecektir. Osmanlı Arşivindeki çeşitli belge serileri ile Anadolu'dan ve Balkanlar'dan bulunan örnekler, Osmanlıların şehir ve köye hangi ilmi perspektiften yaklaştığının tespiti, bir yerleşim yerini Şehirköy şeklinde isimlendirmenin gerekçelerini kısmen ortaya koyma fırsatı vermektedir. İdarî taksimatta karşılığı olmayan şehirleri, fikhî bir birim olarak anlamlandıran Osmanlılar, Cuma camii olan köyleri şehir hükmünde kabul etmişlerdi. Bu noktada şehir ve köyü bir arada var eden kavram ise "mısır" idi. Bir yerin şehir addedilmesi için "lâzım/gerek şart" olarak Cuma câmii kabul edilmekte, bunun yanında pazarı, çarşısı, kalesi, mahkemesi olan köyler, tahrir defterlerinde "karye" şeklinde kaydedilmiş olsalar da, fıkhen şehir hükmündeydiler. Böylece şer'î hukuk itibarıyla şehir olan bu yerleşim yerleri, örfî hukuk bakımından köydüler. Bu durum kimi zaman köylerin isimlerine de "Şehirköy/Şarköy/Şarkarye" şeklinde yansiyordu.

Abstract

Şehirköy (Town-village), the name that Ottomans gave to certain villages in the Anatolian region and the Balkans is a combination that is difficult to explain as a word/concept for a modern intellect. When the Pirot, currently located in Serbia was captured in the second half of the 14th century it was named Şehirköy/Şarköy. It is impossible to fully understand Şehirköy that appears to be a small town when examining record entries based on taxes (tahrir defters) in the first half of the 16th century, being given such a name. Simply describing this as being a small town would mean underestimating the Ottomans view of the world. Examples from the Anatolian region and the Balkans found in a series of documents in Ottoman archives offer the chance of partially revealing from which scientific perspective the Ottomans approached a town or village, and the reasons for naming a settlement area Şehirköy. Ottomans, who interpreted towns that had no equivalent in administrative divisions as a body of Islamic law, gave villages that had a Juma (Friday) Mosque a town status. At this point, the conception that brought town and village into existence together was "misr." Although a Juma Mosque was classified a "necessary/required condition" for a place to be classified as a town and villages that also had a bazaar, market place, fortress, court were also registered as "karye" in

Elinizdeki makalede, böyle bir isimlendirmenin gerekçeleri fikhî bir perspektiften izah edilmeye ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki şehirköyler tasnif edilmeye çalışılmıştır.

tax registers, according to Islamic jurisprudence these had a town status. Therefore, these settlements that were towns according to Islamic jurisprudence were classified as villages in terms of customary law. This situation occasionally reflected on village names in the form of "Şehirköy/Şarköy/Şarkarye." In this paper, an attempt was made to explain the reasons for such names from the perspective of Islamic law and describe the town-villages in the Ottoman Empire.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, şehir, köy, Şehirköy, Câmî, Fıkıh

Keywords: Ottoman Empire, town, village, Şehirköy, Juma (Friday) Mosque, Islamic jurisprudence

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun nispeten uzun zaman Feodalizm, Doğu Despotizmi, ATÜT, Modern Dünya Sistemi gibi Marksist ve liberal modernleşme kavramları bağlamında iktisadî dinamikler temel alınarak incelenmesi, Osmanlı köyleri ve köylüsünü de daha çok vergi birimi olan yerleşim yerleri ve fertler olarak görmeyi beraberinde getirmiştir. En son teori olması ve diğerlerine de eleştirel yaklaşması bakımından Modern Dünya Sistemi ele alındığında, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve toplum ilişkisini, "devletin özellikle köylü üreticileri vergilendirme ve vergi gelirlerinin egemen sınıfı meydana getiren farklı kesimler arasında paylaşılma süreçleri" ekseninde anlamlandırmaya çalıştığı görülmektedir.¹ Osmanlı tarihçiliğinin Annales ekolü çerçevesindeki gelişimi ile arşiv belgelerinin -bilhassa tahrir defterlerinin- vergi esaslı nizâmı da, sosyo-ekonomik temelli perspektifi ve tarih yazımını desteklemiştir;² köy ve köylüler, "çift-hane" (ana vergi ünitesi) kavramı ve resm-i tapu, resm-i çift, ispençe gibi vergiler ile ister istemez iktisadî bir birim olarak resmedilmiştir.³

Tahrir defterlerindeki idarî taksimatta vergi birimi olarak görünen köylerden farklı, kısmen toplumsal dinamikleri gözetken bir köy tasnifi yapmayı deneyen bir makalede, iktisadî "alt yapı" unsurları ihmâl/inkâr edilmemekle birlikte, köylerin câmîi olup olmaması ve köylüsünün namaz kılıp kılmaması bakımından bir şablon ortaya çıkmıştır. Bunu, (1) imâmları ve mescidleri olmayan küçük köyler, (2) imâmları ve mescidleri olan orta ölçekte köyler, (3) imâm ve hatibleri ile Cuma kılınır câmilere olan, fikhî anlamda şehir hükümündeki büyük ("kebir" ya da "cemâ'ati kesir") köyler şeklinde sıralayabiliriz.⁴

¹ Huricihan İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 31-99.

² Halil İnalçık, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings," *Review*, vol. 1, no: 3/4, (1978), pp. 69-96; aynı yazar, "Fransız Annales Ekolü ve Türk Tarihçiliği", *Doğu Batı Makaleler II*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2009, s. 311-324.

³ Halil İnalçık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınevi, İstanbul 1996, s. 1-14.

⁴ Turan Açık, "Hayye 'ale's-salâh!: Osmanlı İmparatorluğu Köylerinde Câmî/Namaz Var mı Yok mu Meselesine Dair", *Doç. Dr. İlknur Karagöz'e Armağan*, (ed. Nedim İpek-İbrahim Serbestoğlu), Serander Yayınları, Trabzon 2020, s. 77-108. Mezkûr makalenin 99 ile 100. sayfalarında temas edilen "şehir hükümünde köyler" meselesinin müstakil bir çalışmada değerlendirilmesi gerektiği kanaati üzerine yazılan eldeki makalede, ister istemez adı geçen sayfalardaki malumat yeniden kullanılmıştır. Gerek verilen örnekler gerekse yapılan bazı tespitlerde elbette benzerlikler vardır. Her seferinde "Hayye 'ale's-salâh!: ..." başlıklı makaleye atıf yaparak dipnot sayısını arttırmak yerine, benzer tespitlerin adresinin adı geçen sayfalar olduğu belirtilmelidir.

Fıkhî bakımdan Şehir hükümünde köyler, Osmanlı tarihi açısından bu zamana kadar pek dikkat çekmemiŐ bir konudur. Resmî belgelerde “karye” Şeklinde zikredilmelerine rağmen fıkhî Şehir addedildikleri için Osmanlı Şehirleri ve kırsal kesim tarihi hakkındaki malumatımızı geniŐletici bir hüviyeti haizdirler. Öncelikle belirtmek gerekirse Osmanlı İmparatorluğu’nda tek bir köy tipinden bahsedilemez. Mesela Gegboze (Gebze) Nahiyesi’ne bağlı Darıca Köyü, aynı zamanda arŐısı da olan bir köydür. Köy câmii biraz uzakta olduğu için “ezn-ı Muhammedi”yi köy çarŐısında bulunan dkkn sahipleri duyamamaktadırlar. Köyde, beş vaktin tamamında ezandan önce çarŐıda “salli nid” etmek adet hâline gelmiştir.⁵ Hatice Sultan haslarından İzmir’de bulunan bazı köylerde de arŐı vardır.⁶ arŐısı olan köyde, elbette sosyal hayat ve toplumsal tabakalaŐma, arŐı olmayan köylere kıyasla farklılık gösterecektir.⁷ Dolayısıyla bu tip köyler, sosyolojik açıdan Şehir ve köy arasında bir birime işaret etmekte, yaşam pratikleri bakımından ara bir form olarak görünmektedir. Yahut Sırbistan’da Pirot Kasabası’nın Osmanlı dönemindeki adı ile *Şehirköy/Şarköy* isminin gösterdiği gibi, Şehir ve köy arasında bir form olmaktan ziyade hem Şehir hem kydrler.

Osmanlıların, 1386’da Sofya ve NiŐ’e hâkim oldukları sırada, anayol zerindeki Ortaçağdan kalma küçük kalesi ile Şehirköy’ de ele geçirdikleri tahmin edilmektedir. Müslümanların bu tarihten sonra Şehirköy’e yerleŐtikleri ve bir câmi inşa ettikleri bilinmektedir. Machiel Kiel, Şehirköy’n 1525-26 tarihli tahrir defterinde ve 1530 tarihli muhasebe defterinde grndğu üzere, beş mahalle ve 162 Müslüman, 23 Hristiyan hane ile çok küçük bir yerleşim yeri olduğunu, bu durumun muhtemelen Türkçedeki adını (“Şehir-köy”) da belirlediğini ifade etmektedir.⁸ Tahrir defterlerinden bakıldığında Pirot’a neden Şehirköy denildiğini tam anlamıyla idrak etmek mümkün değildir. Sadece küçük bir yer olmasının böyle isimlendirilmesi ile neticelenmesi, muğlak ve eksik bir tespittir. Bu muğlaklığı ve eksikliği giderebilmek için sosyo-ekonomik perspektifimizi eŐitlendirmemiz, hatta daha bütüncül bir bakış açısı geliŐtirmemiz gerekir.

1. Şehirköy ve/veya Fıkhî “Mısır”

Osmanlı literatüründe Şehir, Ziya Gökalp’in belirttiği üzere aslında “sosyolojik” bir birimdir; yani idari taksimatta karşılığı yoktur.⁹ Modern zihin için gelenek ile modernlik arasındaki dikotomiden kaynaklı farklılıkları kavramadaki güçlükler nedeniyle Şehri önce sosyolojik bir birim olarak zikrettik ki, bilinenden bilinmeyene doğru bir silsile mümkün hâle gelebilirdi. Hâlbuki sosyoloji, 19. yüzyılda kurulmuŐtur ve Osmanlı belgelerinde karşılaşılan kavramlara, aradaki zaman farkı münasebetiyle doğrudan nüfuz etme kabiliyeti yoktur. Bu kabiliyeti edinmek için öncelikle “Osmanlıların”¹⁰ bugün sosyolojinin grdğu “vazifeyi” icra eden bir disiplini var

⁵ BOA, C.ZB., 9/403. 10 Ramazan 1172 (7 Mayıs 1759).

⁶ BOA, A.DVNS.MHM, no: 108, s. 50/172. 10 Cemziyelhr 1107 (16 Ocak 1696).

⁷ Faroqi, hammadde özelliği taŐıyan ürünlerin belirli sayıda kırsal zanaatkârın ortaya çıkmasına vesile olduğunu söylemektedir. Bu olguyla Amasya dolaylarında, Anamur ile Silifke arasında kalan bölgede karŐılaŐmıŐtur. Suraiya Faroqi, “16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar (İçel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydm ve Menteşe)”, (ev. Melek Eğilmez), *ODTÜ Gelişme Dergisi*, S. 1, (1978), s. 45. Menteşe Sancağı’nda olup daha sonradan kaza olarak karşımıza çıkan Dğer Köyü’nde, 16. yüzyılda 90 adet dkkn vardır. s. 63.

⁸ “Şehir-köy” Şeklindeki yazım Kiel’a aittir. Machiel Kiel, “Şehirköy”, *DA*, C. 38, İstanbul 2010, s. 454.

⁹ “Köy ve Şehir kendi kendilerine vcoda gelen iki ehemmiyetli Őekildir. Bu Őekilleri vcoda getiren ne kanun, ne de hkmetin irade ve teŐebbüsüdür. Bu sebeple, memleketin vilayet, liva, kaza gibi idari taksimatına sun’i Őekillerden denildiği halde, aileye, aŐirete, köye ve Şehre tabii Őekiller adı verilir.” Ziya Gökalp, “Köy ve Şehir”, *Makaleler VII*, (haz. M. Abdlhalk ay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, s. 128.

¹⁰ Bu makale dhiline “Osmanlılar” ile sadece hanedan ve bürokrasisinden müteşekkil “rafine” zümre kastedilmemektedir. Kamusal alan-özel alan, devlet-toplum, politik toplum-sivil toplum gibi modern ayrımların tam karŐılıėının olmadığı Osmanlı İmparatorluğu için devlet ve toplumu keskin hatlarla ayırmak mümkün değildir. Huricihan İslamoğlu’nun başka vesilelerle dile getirdiği üzere, yönetimin yönetilenlere müdahalelerini tanımlayan kurum ve kurallar sürekli pazarlıklara tâbi tutuldukları için imparatorlukta devlet, toplumdan ve onun taleplerinden kopuk değildi; meşruiyet zeminini de bu pazarlıklar neticesinde tesis edilen mutabakat inşa ediyordu. (İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Köylü*, s. 332.) Bu münasebetle havssı ve avmı ile Osmanlı düşüncesinin

mydı ona bakmak gerekir. Aksi hâlde “şehirköy” gibi bir kavramsallaştırmayı, sadece beldenin küçüklüğüne bağlamak, en başından Osmanlı zihninin derinliklerine vakıf olma imkânını ortadan kaldırır.

Gökalp'in yeni bir fıkıh usulü (sosyal bilim) ihdas etmek için önerdiği “ictimâî usûl-i fıkıh” kavramının da gösterdiği üzere, sosyolojinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki geleneksel karşılığı fıkıhtır.¹¹ Dolayısıyla bir yerleşim yerinin şehir olarak addedilmesi, aslında fikhî bir mevzudur ve bunun Cuma Câmii ile doğrudan alakası vardır. Geleneksel dönemde “normatif ağırlıklı siyasal dünya”nın anlamlandırıldığı ve bu anlamlandırma üzerinden içerisinde yaşanan evrene uygun “hukukî mevzuat”ın belirlendiği ana ilim, *amelî hikmet/phronesis* idi. Amelî hikmet kitaplarının zirvesini temsil ettiğini söyleyebileceğimiz *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde Kınalızâde Ali Çelebi, açıkça amelî hikmete “ehl-i şer”in “ilm-i fıkıh” dediklerini belirtmektedir.¹² “Sanayi Devrimi sonucunda normatif ağırlıklı siyasal dünya, kendine özgü dinamiklerle işleyen sosyal (ekonomik) dünyaya, kısaca polis, topluma dönüşmüştü. Bu dönüşüme paralel olarak da Saint-Simon ile siyasaldan sosyal bilime geçiş gerçekleşti.” Bedri Gencer'in tespit ettiği üzere, modern dönem öncesi dünyayı anlamlandırmaya yarayan ana bilgi türü Batı'da teoloji ve İslâm'da fıkıh iken modern zamanlarda bunların yerini sosyoloji aldı.¹³ Neticede Osmanlıların şehirlerini tavsif ettikleri ilim ve bir yeri şehir tesmiye ederken üzerine bastıkları zemin fıkıh idi. Aslında Osmanlıların şehirlerini “*Cuma kılınur bazar durur yer*”¹⁴ olarak tanımlamaları da bununla ilgiliydi. Cuma namazı hem ibadet olmak bakımından hem de hutbe ile *siyasî* muhtevası itibariyle fikhî bir mevzu idi. Zaten geleneksel dönem için *siyaset*, fikhin içerisinde konumlanmıştı.¹⁵

Osmanlı fethi esnasında, kale etrafında küçük bir yerleşim yeri olan Şehirköy'e (Piro), Müslümanların yerleşmesi ile câmî inşa edilmesi, muhtemelen bu köyün aynı zamanda fikhî manada “şehir” şeklinde isimlendirilmesine neden olmuştu. Beyşehir'in Yenişehir Nahiyesi'ne bağlı “Şarkarye” adlı köy de aynı kategorideydi. 8 Rebiülevvel 975 (12 Eylül 1567) tarihli hükümden anlaşıldığına göre, Yenişehir Nahiyesi köylerinin civarında pazar yoktu; köylü, alış-veriş hususunda pazara gitmekte bilhassa kışın çok sıkıntı çekmekteydi. Bu minvalde Beyşehir kadısı merkeze arz-ı hâl sunup, “*Şarkarye dimekle ma'rûf karye câmî ve mahalle ve mescidi olub bazar ikâmet olunmağa münâsib mahall olduğun*”u bildirmişti. Neticede köyde kimsenin mülküne ve vakfına “şer'an” zararı olmayan bir yerde pazar kurulması emredilmişti.¹⁶ Açıkça

bütüncül yapısına dikkat çekmek için “Osmanlılar” kavramı ile imparatorluğun yöneten ve yönetilen zümrelerinin tamamı kastedilmektedir. Böylece “şehirköy”lerin teşekkülünde her iki zümrenin ortak bakışı ve fiilleri, makalenin üzerinde durduğu mühim meselelerdendir.

¹¹ Fukahâ ve sosyal bilimcilerin müşterek çalışması ile ortaya konulacak böyle bir ilmin Gökalp, “hiçbir zaman fikhin yerini tutma iddiasında” bulunamayacağını da belirtir. Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2008, s. 143.

¹² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (haz. Mustafa Koç), Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 51.

¹³ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s. 231. Huricihan İslamoğlu bu dönüşümü, “siyasi toplumdan piyasa toplumuna geçiş” şeklinde nitelendirmektedir. Huri İslamoğlu-İnan, “Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet: Mukayeseli Tarih yazımı İçin Bir Öneri”, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, (haz. Hamdi Can Tuncer), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 1-13.

¹⁴ Mehmet Öz, “Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Şehir Tarihi*, C. 3, S. 6, (2005), s. 59; İlhan Şahin vd., “Şehir”, *D.İ.A.*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 446 (vurgu bize ait).

¹⁵ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Çaksu), İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 33-41. Oryantalist literatürün “disipliner yanılısama” münasebetiyle bütüncül bir bilgi sitemine bakışındaki sorunlar hakkında bkz. Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 14, S. 27, (2009/2), s. 1-19.

¹⁶ BOA, *A.DVNS.MHM*, no: 7, s. 69, kayıt no: 188. Benzer şekilde, Arnavutluk'ta Timurince Kazası'na bağlı köylerde, hayli Müslüman nüfus olmasına rağmen câmilere yoktu. Kazanın köylerinden Devline, Müslüman nüfusun çokluğu ile bilinmekteydi ve “câmî olmağa mahall ve münâsib olub ve heftada çehârşenbe günü bazar ikâmet itmek ve câmî-i şerif binâ itmek taleb idenleri” kadısı merkeze bildirmişti. Kimsenin mülküne ve vakfına zararı yok ise ve “mahall-i mezbûrda mescid binâsı şer'î ise” izin verilmişti. BOA, *A.DVNS.MHM*, no: 25, s. 57/582. 21 Şevvâl 981 (13 Şubat 1574). Barçınlu Kazası köylerinden Bağluca, “tarik-i âmm” üzerinde idi ve köyün hamamı, çeşmesi ve câmisi vardı. Etraftaki pazarlar oldukça uzaktaydı ve “âyende ve ravende” sıkıntı çekmekteydi. Barçınlu kadısı, köyün etrafındaki

Şarkarye'nin o havalideki Cuma câmii, mahalleleri ve mescidleri ile büyük bir köy olması, pazarın kurulması için en uygun yerleşim birimi olduğunu göstermektedir.¹⁷ Nitekim 1530 tarihli Karaman Vilayeti Muhasebe Defteri'ne bakıldığında, bu sefer "Şehirköy" olarak kaydedilen karye, 88 nefer ve 57 haneden ibaret nüfusu ile diğer köylerden daha büyüktü.¹⁸ En nihayetinde yerleŐime "Şehirköy/Şarkarye" denilmesi, câmii, mahalleleri, mescidleri, pazarı ve nüfusu bağlamında daha anlamlı hâle gelmektedir.¹⁹ Şarkarye'nin Cuma câmii ve pazarı da, "Cuma kılınur bazar durur yer" tanımı ile eŐleŐmektedir. Fakat hemen dikkat çekmek gerekirse henüz daha pazarı yokken de köy, "Şarkarye" Şeklinde anılmaktadır. Bu durum, bir yerin Şehir addedilmesi için illa pazarının olması gerekmediğine de işaret etmektedir.²⁰ Lewis Mumford, Ortaçağ Avrupası'nda kiliselerin yanında bulunan pazaryerleri için "bugün sahip oldukları değerleri atfetmemek gerekir" demektedir. Elbette pazarların ehemmiyetini gözden kaırmamakla birlikte, piyasa ekonomisinin dünyayı Őekillendirdiėi modern zamanların aksine, geleneksel dönemde, ibadethanelerin merkezî konumunun Őehirlik bağlamında bütün dünyada öncelikli olduğunu gözetmek l zımdır. Mumford, "Pazaryerleri belli aralıklarla kurulurdu, ama kilisenin hizmetleri sürekli ve düzenliydi. Kent ahalisinin sık sık bir araya geldiği yer kilise olduğu için, kentin baŐlardaki büyümesinde pazaryeri kilisenin yakınında yer tutmuŐtu."²¹ tespitiyle, ibadeth nelerin Ortaçağ insanının dünyasındaki sürekli, düzenli ve birincil konumunu vurgulamıŐtı.

Peki, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir yerin Şehir olması/addedilmesi için "lâzım/gerek Şart" ne idi? AŐıkpaŐaz de, Karacahisar'ın (KaracaŐehir) fethi akabinde "Osmanlı Şehri" hüviyeti kazanmasını, "Kadı konuldu. Ve s  baŐı konuldu. Ve bazar d rdi. Ve hutbe okundu. Ve kanun ister oldılar"²² Şeklinde maddeleyerek, fetih imparatorluğunda bir beldenin "mütekâmil" Osmanlı Şehri olmasının "Őartlarını" sıralamaktaydı. Fakat Osmanlıların içerisinde buldukları fikhî "mevzuat"

kasaba ve köy halkının pazara çok ihtiyaçları vardır diye birkaç d kk n yapılması, ayrıca hafta pazarı kurulması ricasında bulunmuŐtu. BOA, A.DVNS.MHM, no: 26, s. 165/437. 3 Cemâziyelevvel 982 (21 Ağustos 1574). Adana'da Berendi ve Kurdulağı köyleri birbirlerine çok yakındı. Her hafta Salı günleri Berendi'de hafta pazarı kurulmaktaydı; fakat Berendi harap olup ahalisi kalmamıŐtı, Kurdulağı ise mamurdu ve içinde câmi ve hanları vardı. Neticede pazarın bu potansiyeli ile Kurdulağı'nda kurulmasına karar verilmişti. BOA, A.DVNS.MHM, no: 78, s. 594/1528. 25 Şevval 1018 (21 Ocak 1610). Samanlı kadısına gönderilen benzer bir hüküm için ayrıca bkz. BOA, A.DVNS.MHM, no: 81, s. 179/397. Boyah nesi ve sabun yapma atölyeleri olan köylere de işaret etmek gerekir. (Suraiya Faroğhi, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı*, (ev. Emine Sonnur  zcan), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, s. 87-89.) 16. yüzyılda "ekonomik ortamla uyumlu olarak" köy pazarlarının sayısının arttığı da bilinmektedir. Huri İslamoğlu-ağlar Keyder, "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı: Bir  neri", *Toplum ve Bilim*, S. 1, (1977), s. 58.

¹⁷ Pazarlar, kimi zaman mezralarda ve küçük köylerde de kurulmaktaydı; fakat "cami, hamam gibi kuruluŐlara sahip yerleŐmeler pazar kurmak için gereken izinleri daha kolay elde edebiliyordu." Faroğhi, "16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar", s. 47.

¹⁸  rneğin Bademl  köyü 37 nefer ve 28 haneden; Duruca Ak (?) 56 nefer, 40 hane; Kürdler 78 nefer, 39 hane; Saraycık 53 nefer, 32 hane ve Keilik (?) köyü de 55 nefer 40 haneden ibaretti. 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), C. I, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1996, s. 52 (tıpkıbasım).

¹⁹ Sadece Şarkarye değil, Zerzene Kazası'na bağlı "Őar n m karye"nin adının köyde bulunan Cuma câmii ile büyük ihtimalle ilgisi vardı. C miin hasb  hatibi Mahmud vefat etmiş ve yerine Mevl n  Ramazan tayin edilmişti. BOA, AE.SAMD I, 4/399. Evâhir-i Safer 1026 (28 Şubat-8 Mart 1617). Gelibolu Kazası'nda Şarköy adlı karyenin imâm ve hatibi olan bir Cuma câmii olması ile ismi arasındaki bağı düŐünmek için bir gerekçe yoktur. BOA, IE.EV., 10/1240. 5 Rebi leevvel 1091 (5 Nisan 1681). Gelibolu Kazası'na bağlı Şarköy' n Evâil-i Zilhicce 1109 (10-19 Haziran 1698) senesinde "kaza" olarak göründüğünü de eklemek gerekir. BOA, A.DVNS.MHM, no: 110, s. 439/1946. Faroğhi'nin "küçük kasabaya" dönüşen bir köy "türü" olarak örnek göstermeden zikrettiği yerleşim yerlerinin de "Şehirköy"ler olması muhtemeldir. Faroğhi, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı*, s. 108.

²⁰ Sadece İmâm Mâlik'in, eğer bir köyde Cuma namazı kılınacak ise o köyde alış-veriş yapılan bir çarşının bulunmasını Şart koŐtuėu rivayet edilmektedir. Yunus Vehbi Yavuz, *Başlangıcından Günümüze Cuma Namazı*, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1986, s. 40

²¹ Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Değişimler ve Geleceği*, (ev. Gürol Koca-Tamer Tosun), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 376.

²² AŐıkpaŐaz de, *Tev arih-i  l-i Osman*, (Osmanlı Tarihleri P'in içinde), (haz. Nihal Atsız), Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949, s. 104 (vurgu bize ait).

itibariyle bir yerin şehir olması için bütün bu unsurların bir araya gelmesi kat'î surette lüzumlu muydu?

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1517'de kaleme alınan ve bilhassa Kanuni Sultan Süleyman dönemi itibariyle “standart hukuk kodu” olarak kabul edilen İbrahim Halebi'nin *Mülteka'l-ebhur'u*,²³ Hanefiliği hemen hemen “resmî mezhep” hâline getirmişti. Hanefi fikhına göre de Cuma namazı ancak şehirde kılınırdı.²⁴ Öyleyse Osmanlı Anadolu'su ve Balkanlar'dan biraz önce verilen örneklerde görüldüğü üzere, köylerde Cuma câmiî olması nasıl anlamlandırılmalıdır?²⁵

Kartezyen felsefe itibariyle zihin-beden, ben-öteki gibi karşıtlıklar üzerinden düşünmeye alışık modern insan için bir yerin “Şehirköy” olarak addedilmesi, gerçekten idrak edilmesi zor bir birlikteliktir. Ayrıca “normatif ağırlıklı siyasal dünya”da köy ve şehir arasında hiyerarşik bir ilişki varken endüstriyel/kapitalist şehirlerle birlikte köy ve şehrin farkı artarak, aradaki makas açıldı ve dikotomik bir ilişki doğdu. Dolayısıyla modern insan için ayrı ayrı birimler olan şehir ve köyü bir arada var eden holistik bir zihnin varlığı, onun kodlarını çözebilmek için kendi kavram dünyası ile iletişime geçmeyi zorunlu kılmaktadır. Şehir ve köy kelimelerini bu şekilde birleştirmeye imkân veren kavramın ise “mısır” olduğu hemen ifade edilmelidir. 11. yüzyılın başlarından itibaren bu kavram, Hanefi fıkıhçıların standart söz varlığının bir parçası hâline gelmiştir.²⁶ Cuma namazı kılınır yere işaret eden kavram, bir yerin şehir olmasının ya da şehir hükmünde addedilmesinin gerekçelerini ortaya koyar. Bu münasebetle fakihler “mısır” için muhtelif tanımlar öne sürmüşlerdir.

Osmanlıların şehirlerini en saf hâliyle “Cuma kılınır *bazar durur yer*” olarak tanımlamaları nedeniyle, önce *pazarın* varlığının gösterdiği sosyo-ekonomik temelli tanımlara bakmak, meselenin hâlinde önemli bir basamaktır. 11. yüzyıl Suriyeli fıkıhçı Serahsi, bazı Hanefi müçtehitlere atfederek bir yerin “mısır” addedilmesi noktasında yerleşim yerindeki işbölümünün mühim bir kriter olduğunu ifade etmekteydi. Buna göre bir belde, bir zanaatkâr sene boyunca başka bir zanaata geçme ihtiyacı hissetmeden mesleğini icra ederek geçimini temin edebiliyorsa orası “mısır” idi. Bir yüzyıl sonra yine Suriyeli Kasanî ve 14. yüzyılda da Mısırlı Zeylaî bu tanımları devam ettirmişlerdi. Fakat Zeylaî bu sosyo-ekonomik temelli tanımın yanına hukukî-politik (juridico-political) bir unsur eklemiştir. Ona göre mısır, her tür zanaatkârın olduğu, sâkinlerinin ihtiyaç duydukları her şeyi bulabildikleri, ilaveten bir müftî ve kadı vasıtasıyla had cezalarının uygulanabildiği yerdi. Elbette bu tanımlar Osmanlı fâkihleri tarafından da bilinmekte ve

²³ Şükrü Selim Has, “Mülteka'l-ebhur”, *DİA*, C. 31, s. 549-552. “Standart hukuk kodu” kelime grubunu ihtiyatla kullandığımızı ifade etmeliyiz. Kastımız, mevzuat hukukundaki gibi bir hukukî kodifikasyon değildir; meseleci bir hukuk sistemi içerisinde, mümkün olduğunca bir uygulama birliği temin etmek için kadıların daha çok müracaat etmeye başladıkları bir kitabın taşıdığı öneme işaret edilmeye çalışılmıştır. Fıkıhın “müşterek” hukuk sistemi olarak taşıdığı “meseleci” karakter hakkında bkz. Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 120-131.

²⁴ Molla Hüsrev: “Cuma namazının sıhhatinin şartı, şehirdir.” *Gurer ve Durer Tercümesi*, (çev. Arif Erkan), Eser Neşriyat, İstanbul 1979, s. 239.

²⁵ Makalede, Hanefi fikhının uygulandığı Anadolu ve Balkanlar temel alınmıştır. Zira Cuma namazı kılınan köylere dair belgelerimiz de hemen tamamıyla imparatorluğun bu kısımlarına aittir. Diğer mezheplere mensup Doğu Anadolu, Arabistan ve Kuzey Afrika'da köy ve Cuma câmiî arasındaki ilişkiye dair Osmanlı Arşivi'nde herhangi bir malumat ile karşılaşmadık. Bunun muhtemel nedeni, Şâfi'î, Hanbelî ve Maliki mezheplerinde Cuma namazı kılınması şartlarının farklılığıdır. İmâm Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel, kırk yetişkin erkeğin yaz-kış başka beldeye göç etmeksizin oturdukları yerleşim yerlerini şehir addedmişler, bura sâkinlerine Cuma namazının farz olduğunu bildirmişlerdir. İmâm Mâlik, meşcidi ve çarşısı olan her yerleşim yerini şehir saymış, şehir ve köy kelimelerini eş anlamlı kabul etmiştir. Dolayısıyla nüfusun azlığı ve çokluğu hükmü değiştirmemektedir. Yine adı geçen imâmlara göre Cuma namazı kaldırılması için hükümdarın izni bir şart değil müstehabdır. Ümmetin düzenini aslı kaygıları telakki eden Hanefiler ise bu izin şartında ısrar etmişlerdir. Tafsilat için bkz. Hamdi Döndüren, “Cuma Namazı ve Kılınma Şartları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 2, (1987), s. 144-148.

²⁶ Baber Johansen, “The All-embracing Town and its Mosques: al-misr al-gâmi”, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, no: 32, (1981), p. 140.

tartışılmaktaydı; fakat sosyo-ekonomik temelli tanımlar, hiçbir zaman Hanefî ekolünün hâkim görüşü hâline gelmemişti. Osmanlılar da, Hz. Peygamber'in zikredilen unsurlar yokken Medine'de Cuma namazı kıldığını söyleyerek mezkûr kriterleri reddediyorlardı.²⁷ Şimdi, Beyşehir'de Şarkerye'nin henüz pazarı yokken dahi neden "şehir" olarak isimlendirildiğinin cevabını vermek mümkündür. Nitekim *Mülteka'l-ebhûr*'a bakıldığında "mısır", "*bir mekândır ki, orada kanunları yürütür hadleri yerine getirir bir emir ve hâkim bulunur*" şeklinde tanımlanmaktadır.²⁸ Dolayısıyla Osmanlılar açısından bir yerin Cuma kılınır şehir hükmünde olması için asgarî şart otoritenin varlığıdır. Merkezî otoriteyi geleneksel imparatorluk şartlarında "mütekâmil" vaziyette tesis etmiş Osmanlı siyasası ve ülkesi için hemen her yer potansiyel olarak "mısır" olabilecek niteliktedir. Yani beylerbeyiler, sancakbeyiler, subaşılar, timar erbâbı, kazalarda kadılar ve hemen bütün kırsal alana gidebilen nâibleri ile Osmanlı İmparatorluğu, her sancağın ayrı kanunnamesi ile -en azından teoride- şer'î ve örfî hukuku tevzi edebilecek bir otoriteye ve teşkilata sahipti.²⁹

Haddizatında, Osmanlı ülkesinde (Memalik-i Mahrûse-i Şâhâne'de) bir beldenin Cuma kılınır yer olabilmesi için sadece niceliksel bazı gereklilikler söz konusuydu. Halebî, yukarıda zikredilen otorite (emir ve hâkim) şartının hemen akabinde, "*Yine denildi ki, mısır: Bir mekândır ki; o mekânda üzerine Cum'a vâcib olanlar, mescidlerin en büyüğüne toplansalar, o mescide sığmazlar.*" beyanıyla Osmanlıların içerisinde buldukları şartlara en uygun "mısır" tanımını zikretmişti. Böylece hemen her belde fikhen şehir hükmü edinebilecek bir potansiyele sahipti; ancak, nüfusta meydana gelen bir "kesret" ile Cuma câmiî inşa edilmekte ya da var olan mescid genişletilip minber eklenerek asgarî düzeyde şartları yerine getiren bir "mısır" teessüs etmekteydi. En nihayetinde Baber Johansen'in de dikkat çektiği üzere, bu "mısır" tanımı ile büyük köyler, Cuma namazı kılınır "mısır" kategorisinde değerlendirilebilecekti. Johansen'e göre, bu durum küçük bir kasaba ile büyük bir köy arasındaki farkı da bulanıklaştırmaktaydı.³⁰ Hâlbuki Osmanlılar bu gibi büyük köylere kimi zaman "Şehirköy" şeklinde isim vererek bu bulanıklığı bütüncül bakış açıları ile gidermekteydiler. Kâtiplerin çoğu zaman "Şehirköyü" şeklindeki yazımlarından da anlaşılacağı üzere, burası menşe itibariyle köydü. Zaman içerisinde cemaatin kesreti ile büyük bir köy hâline geldiğinde, Cuma câmiî ile fikhen şehir hükmü elde ediyordu; bununla birlikte idarî taksimatta elbette hâlâ köy kategorisindeydi. Osmanlılar, devlet olmanın getirdiği teşkilatlanma refleksi ve vergi toplama gibi pratik kaygılarla karye şeklinde taksim ettikleri bu yerleşim yerlerini, ait oldukları dinî hukuk (fıkıh) bağlamında, Cuma namazı kılınır yer olmaları hasebiyle şehir hükmünde kabul ediyorlardı.

Bütün bu izah edilmeye çalışılan mevzu, örfî hukuk, şer'î hukuk düalizmi bağlamında tasrih edilebilir: *Örfî hukuk itibariyle karye olan bu yerleşim yerleri, şer'î hukuk bakımından şehir hükmündeydiler.* Bu ikisinin birlikteliği ise kimi zaman karşımıza çıkan "şehirköy" kavramsallaştırması ile billurlaştırılmıştı. Tabii Cuma câmiî, pazarı, mahkemesi, kalesi gibi unsurlarla nüfusun artması potansiyeli taşıdığı için Sırbistan'daki Şehirköy örneğinde görüldüğü üzere, bu gibi yerler, zamanla kaza olmaya kadar gelişebilirdi.

2. Cemaatin "Kesret"i ve Şehirköyler

Osmanlı imparatorluğu köylerinde Cuma kılınır câmilerin varlığını en iyi hatipler göstermekteydi. Cuma namazının şartlarından olan hutbe için imâmın yanında ayrıca bir hatip tayin ediliyordu; kimi zaman da mevcut imâm aynı zamanda hatip oluyordu. Namazı, hutbeyi irâd eden hatibin kıldırması gerekli idi. Örneğin Ruha Kazası'na bağlı Duhak adlı köyde, yasak

²⁷ Johansen, "The All-embracing Town and its Mosques: al-misr al-gâmi", p. 141.

²⁸ İbrahim Halebî, *İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi*, C. I, (çev. Mustafa Uysal), Konya 1980, s. 187.

²⁹ İslamoğlu ve Keyder, bunu "en küçük köyde bile merkezi otoriteyi temsil eden idari kadrolar vardı" şeklinde ifade ederler. İslamoğlu-Keyder, "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı: Bir Öneri", s. 57.

³⁰ Johansen, "The All-embracing Town and its Mosques: al-misr al-gâmi", s. 144.

olmasına rağmen gayr-i Müslimlerin inşa ettikleri kilisede, Ruha'nın Müslüman ahalisinin beyanları itibariyle ezan okunmuştu ve daha önce, kilisenin ya câmi olması ya da yıkılması için hüküm gönderilmişti. Bunun üzerine câmi olmaya şer'an uygun ise hemen bir hatip tayin edilmesi emredilmişti.³¹

Padişahların Cuma selamlığı ve imparatorluğun genelinde kılınan Cuma namazları, hutbe ile hem farzı yerine getiriyor hem de hatibin hükümdarın ismini okuması, namaza katılan herkesin mevcut sultana biat etmesi anlamını taşıyordu. Bir beldede Cuma namazı kılınması için de fikhen padişahın izin alınması gerekiyordu. Kanuni Sultan Süleyman döneminde, Ermenek Kazası'nda câmiler halka yetmediği için yeni bir câmiye ihtiyaç hissedilmiş, şehrin “ulemâ ve sulehâ”sının talepleri ile Karaman Paşa tarafından yeni bir câmi inşa edilmişti; Cuma namazı kılınması için de padişahın izin alınmıştı.³²

Süreç içerisinde nüfus arttıkça ve bilhassa -belgelerimiz genelde bu yüzyıla dair olduğu için- 18. yüzyıla gelindiğinde artık birçok köyde Cuma namazı kılınmaya başlamıştı. Bu durum, sıklıkla karşılaşılan “*cemâ'ati kesîr olmağla*” mevcut mescidlerin genişletilmesi ve minber eklenerek hatip tayini ile birlikte câmiye dönüştürülmesi örneklerinde müşahade edilmektedir. Elbette sadece 18. yüzyılda değil, daha önceki yüzyıllarda da köylerde Cuma namazı kılınmaktaydı.³³

Cuma kılınır câmi olan köyler ekseriyeti itibariyle büyük köylerdi. Niğbolu Sancağı nahiyelerinden Hotalice'ye bağlı Rumiya'dan karyesi “*kebîr*” idi ve bu gerekçeyle Cuma ve bayram namazları için ahali kendi malları ile köyde mevcut mescidi câmi yapmak için 1675 yılında izin talep etmişlerdi.³⁴ Hanefî fikhına göre Cuma namazı, şehirde kılınan bir namaz olduğu hâlde Osmanlıların bu ibadeti köylere teşmil etmeleri önemliydi. Nüfusun “*kesret*”i ile her ne kadar “*karye*” denilse de Osmanlılar, bu yerleşim yerlerine şehri bir muhteva atfetmişlerdi. Aslında Osmanlı örfü, yukarıda zikredildiği üzere merkezî otorite “*mütakâmil*” vaziyette temin edildiği için ülkesindeki bütün yerleşim yerlerini medenî kabul etmekteydi. Bunu en iyi, geleneksel dünyanın şehirlerinin ilmi olan amelî hikmet ve fikhın merkezî kavramı “*temeddün*”ü Tursun Bey'in “*...örfümüzce ana şehir ve köy ve oba dinilir*” şeklinde tarif etmesi göstermekteydi.³⁵ Böylece Osmanlı zihninde ve pratiğinde köy ile obanın da medenî bir muhtevası vardı. Bu medeniliğin kaynağı otorite idi. Tabir yerinde ise kendine güvenen Osmanlılar, obayı dahi medenî muhtevalı addetmişler ve kimi yaylalarda bile Cuma namazı kılınmasına müsaade etmişlerdi.³⁶ Bu konuda anlaşıldığı kadarıyla Osmanlılar Ebu Yusuf'un

³¹ BOA, A.DVNS.MHM, no: 71, s. 178/353. 1 Şabân 1001 (3 Mayıs 1583).

³² BOA, A.DVNS.MHM, no: 2, s. 243/2164. 17 Cemâziyelâhir 964 (17 Nisan 1557). Çatalcalı Ali Efendi'nin, “*izn-i sultânî*” yokken imâmet ve hitâbetin câiz olmadığına dair fetvası için bkz. *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Cild-i Evvel, (haz. H. Necati Demirtaş), Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2014, s. 21.

³³ 16. yüzyılın başlarında Anadolu'da bulunan câmilere dair bir harita için bkz. Suraiya Faroqi, “A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535), *Osmanlı Araştırmaları*, S. IV, (1984), s. 161-173. Kanuni zamanında Selanik'te Vardar Nahiyesi'ne bağlı Karabaharlı Köyü'nde Zâim Hamza Bey'in oğlu Sinan Bey bir câmi inşa ettirmişti. BOA, *TS.MA.d.*, no: 7090. 16 Safer 928 (15 Ocak 1522). Ankara'da, 1595 tarihinde, Sultan Bayezid evkafından Yassıviran adlı köyde Cuma namazı kılınmakta idi. BOA, A.DVNS.MHM, no: 73, s. 239/556. 18 Ramazan 1003 (27 Mayıs 1595). Yine aynı tarihte Batum Sancağı'nda Kakırbal adlı köyde, Cuma namazı kılındıktan sonra Osman adlı bir zâim, hatibi yanına getirtmiş ve “*Cum'a benim babamundur niçün bize du'â iylemezsün*” diye üç gün onu zincire vurmuştu. BOA, A.DVNS.MHM, no: 73, s. 373/820. 20 Zilhicce 1003 (26 Ağustos 1595).

³⁴ BOA, *AE.SMMD.IV.*, 44/5011. Evâhir-i Cemâziyelevvel 1086 (13-22 Ağustos 1675).

³⁵ Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, (haz. Mertol Tulum), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1977, s. 12. Çok kısaca “şehir dizmek” anlamına gelen ve topluluk halinde var olma biçimlerinin “fenn”i “temeddün” hakkında tafsilat ve bu kavram bağlamında bir şehir okuması için bkz. Turan Açık, *Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Siyaset*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Trabzon 2012.

³⁶ Yeniil yaylaklarından Dokurcin adlı mahaldeki musallanın yakınında ve civarında Cuma ve bayram namazlarını kılacak câmi bulunmadığı için musallaya minber eklenmesine ve hatip tayin edilmesine izin verilmişti. BOA, *HAT*, 1531/34. 29 Zilhicce 1230 (2 Aralık 1815). Ilıca, Bergama ve İvrindi kazalarında, “yaylar ve kışlar” taifesinin sâkin

içtihadına uymuşlardı. Ona göre halkı en büyük mescide sıĝmayacak kadar kalabalık yerler şehir hkmndeydi; aslında belgelerde sıkça karşımıza çıkan cemaatin “*kesİR*” olması zerine Cuma namazı kılınması talebi de bununla ilgiliydi. Sonraki fıkıhçıların oĝu Ebu Yusuf’un bu içtihadı ile fetv vermişlerdi. Bir de Cuma namazı kılınacak yerde resmİ görevli olunca, bu durum İmam Muhammed’in şehir tarifine de uygun düşmekteydi ki, ona göre idarecilerin şehir olarak kabul ettikleri yerler şehir hkmndeydi.³⁷ Genel itibariyle timar erbabının idaresindeki ve köy subaşlarının asayişi saĝladığı,³⁸ padişahın Cuma namazı kılınması için “*iczet*” verdiĝi, Osmanlı arşivinde birçok rneĝi bulunan köyler, şehir köy/şarköy şeklinde isimlendirilmeseler de şehir hkmndeydiler.³⁹ Bu nevi köyler oĝunlukla etraflarındaki köylerin hem Cuma namazına hem de pazara geldikleri merkezİ kylerdi. İdarecilerin varlığı nokta-i nazarından mühim bir unsur olarak bu zamana kadar pek dikkat çekmemiş bir konu da, köylerde mahkeme kurulmasıydı. Bugün Bulgaristan topraklarında kalan Alakilise Kazası’na baĝlı Palancılar adlı köyde, “*kadİmden bazar durub ve mahkeme kurulub icr-yı ahkm-ı şer’iyye olub ve Mslmnlar bey’  şir idüb*” kimseye zulmedilmezken, Arabacı Osman adlı köyden bazı ehl-i fesat, mahkemeyi ve pazarı kaldırmaya, ayrıca kendi köylerindeki câmii de iptal etmeye çalışmışlardı.⁴⁰ Palancılar gibi mahkeme kurulan köyler ise aynı zamanda etraftaki köylülerin mahkeme için geldikleri diĝer bir şehir köy modeliydi.⁴¹

Böyle bir şehir köy olabilmek için belgelerimiz de şartların varlığından bahsetmektedir. Kırsal alandaki basit kaleler olarak ifade edilebilecek palankalarda şartlar yerine getirildiĝinde Cuma namazı kılınmasına icazet veriliyordu. Belgrad’dan Niş’e giden yol üzerinde Devebaĝırdan Derbendi mevziinde yeni inşa olunan palanka “*dernunda sâkin cemat-i mslimİne şeryit-i ikâmet-i salt-ı Cum’a mevcde olmaĝla*” varolan mescide minber eklenmesi ve Cuma ile bayram namazlarının kılınması için izin talep edilmişti.⁴² Aslında Hanefi mezhebi içerisindeki içtihatlarla Cuma kılınır beldelerin çerçevesinin biraz daha geniřletildiĝi malumdur. İmam-ı A’zam’a göre Cuma namazı şehirde mukim olanlar tarafından kılınırdı. Muhammed b. Hasan eş-Şeybnİ, kenar mahallelerde oturanlara; Eb Ysuf ise ezan sesinin duyulabildiĝi yakın köylere de teşmil etmiştir. Mâlik b. Enes, şehre  mil ve daha az mesafedekilere; Evzi ise namaza gidip akşam olmadan evine dnebilenlere de Cuma namazının vâcib olduĝunu söylemiştir. Son olarak Serahsİ, seferİ sayılmayacak kadar şehrin uzaĝında ikamet edenlere Cuma namazının farz olduĝunu belirtmiştir.⁴³ Bütün bu içtihatların gereklerini yerine getirdiĝini düşünen Osmanlıların köylerde Cuma namazı kılınması için aradığı tek şart “*cemtin kesreti*” idi. Bu şekilde bu namazı yüklenebilecek seviyeye erişmiş oluyorlardı. ereş’in Umurcuk Köyü ahâlisi kadıya müracaat

oldukları mahallerde, Cuma ve bayram namazları kılınmakta idi. Hasbİ hatipleri Yakub Halife vefat edince, yerine kardeşi Mehmed Halife tayin edilmişti. BOA, C.EV, 15/722. 1 Cemâziyelevvel 1204 (17 Ocak 1790).

³⁷ Tafsilat için bkz. Döndüren, “Cuma Namazı ve Kılınma şartları”, s. 141-150.

³⁸ Mustafa Akdaĝ, *Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi (1453-1559)*, C. II, Barış Yayınları, Ankara 1999, s. 64.

³⁹ Sırbistan’da şehir köyün bir kalesinin olması ve böylece otorite şartını temin etmesi ile şehir şeklinde tesmiye edilmesi arasındaki baĝlantıyı da ihmâl etmemek gerekir. Bilindiĝi zere Mescid-i Nebevİ’den sonra ilk Cuma namazı Bahreyn’de bulunan Cuvs adlı bir köyde kılınmıştır. Bahr-i Kulzum üzerinde önemli bir iskele olan “Eyle”, bir başka Cuma namazı kılınan köydür. Bunlardan bilhassa Cuvs, Bahreyn’de Abdulkays’a ait bir kaledir ve bazı fkihler, her ne kadar buralar köy olsalar da, devletçe tayin edilen idarecileri ve zabıta kuvvetleri olmak bakımından her iki yerleşim yerini de şehir hükümünde saymışlardır. Döndüren, “Cuma Namazı ve Kılınma şartları”, s. 145.

⁴⁰ BOA, A.DVNS.MHM, no: 81, s. 216/490. 13 Ramazan 1022 (27 Ekim 1613). Devel Kazası’na baĝlı Evrek Köyündeki bazı “eşirra”nın, kaza naibinden bir şekilde aldıkları arz üzerine padişahın “emr-i şerifini isdr” ettirip köylerinde mahkeme “binâ ve ihds” ettirdikleri gibi örnekle de karşılaşmak mümkündür. BOA, A.DVNS.AHK.KR.d, no: 2, s. 160/6. Evâhir-i Zilkade 1158 (15-24 Aralık 1745).

⁴¹ Amy Singer, her ne kadar somutlaştırmasa da “el-Halil, Beyt Cibrİn, Ramle, Gazze ve Nablus gibi kasaba ve bazı büyük köylerin kendi kadıları vardı.” demektedir. *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, (ev. Sema Bulutsuz), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 38.

⁴² BOA, C.EV., 70/3500. 18 Cemâziyelâhir 1116 (18 Ekim 1704). Belgrad’da Darlcihad Kazası’na baĝlı Homka palankasında da Cuma namazı kılınacaktı. BOA, AE.SMST.III, 232/18331. 8 Zilkade 1187 (21 Ocak 1774).

⁴³ Abdurrahman Caner, “Cuma Namazının Sıhhati için ngrlen Cemaat Sayısı zerine Bir İnceleme”, *Academic Knowledge*, S. 2/2, (2019), s. 128.

etmiş ve köylerinin cemaatinin “kesîre” olup “Cum’a namâzı kılınmaya mütehammil”leri olduğunu belirtmişlerdi. Köylerinde daha önce Hüseyin Efendi’nin bina eylediği mescidi kendi malları ile câmiye tahvil ederek Cuma namazı kılmak istemekteydiler. Çerkeş kadısı bunun üzerine merkeze arz-ı hâl sunmuş ve Umurcuk ahâlisinin “Cum’a namazı kılınmaya mütehammilleri olduğu bu dâ’îlerinin dahi ma’lûmu olmanın” şeklinde şehâdetini beyan ederek köylülerin talebini iletmişti.⁴⁴

Hurûfât defterlerinde, 18. yüzyılda sayısız örneği görülen bu taleplerin de hep üzerinde durdukları nokta, cemaatin “kesret”i idi. Trabzon’da Yomra Nahiyesi’nde Varvan Köyü halkının, “müceddeden binâ iyledikleri mescid-i şerifin cemâ’ati kesîr ve karîbde dahi câmi’-i şerif olmamağla bâ-izn-i hümâyûn minber vaz’ câmi’-i şerif olmanın”, yine ahâlinin vakfeylettiği nakit paranın nemasından almak üzere Ahmed bin Ali Halife, 3 akçe ile imâm ve 10 akçe ile hatip tayin edilmişti.⁴⁵ Böyle şehirköy olabilecek potansiyelleri bulunmayan köyler ise Makedonya’nın Arnavutluk sınırına çok yakın bir bölgede yer alan Debre-i Bâlâ Kazası köylerinden Karayika, Balatya, Zekamisli, Valikarda, Sebutlu ve Çarkocan köyleri gibi birkaç köyün bir araya gelmesi ile bu hükmü elde edebilmekteydiler. Ahâli, bir araya gelip köylerinin arasına Cuma ve bayram namazlarının kılınması için bir câmi inşa etmek gayesiyle izin talep etmişlerdi. Cuma câmiin olduğu yeri, köylerinin merkezi hâline getiriyorlardı.⁴⁶ Dolayısıyla Cuma namazı kılma talepleri hemen her zaman köylülerden geldiği için bu gibi şehirköylerin teşekkülünde faal olan onlardı. Devlet ise bu talebe olumlu karşılık vererek köylü ile aynı kubbenin altında birleşiyordu.

3. Devlet ve Köylü Aynı Kubbe Altında

Cuma namazındaki cemaatin sayısını arttırmak elbette imparatorluğun meşruiyeti açısından mühimdi; dolayısıyla cemaati “kesîr” câmiler, aynı zamanda bir devlet politikasıydı. Foça’da Ustoulna kasabası Cuma namazı kılınan bir beldeydi. Kasabanın pazarı Cumartesi günleri kurulmaktaydı ve etraftan birçok Müslüman geliyordu. Pazarın Cuma günü kurulması, namazda “kesret-i cemâ’at”e sebep olacağı için bu güne taşınması emredilmişti.⁴⁷ Cemaatin kalabalıklığı münasebetiyle hutbe ve “va’z u nasihat”te daha çok kişiye ulaşılacağı için başta Selâtin câmilerinde olmak üzere Cuma vaizliği adı altında bir müessese vardı. Genelde ulemeden olan bu vaizler, namazdan sonra ikinci namazına kadar hatibin irad ettiği hutbeyi izah ederlerdi.⁴⁸ Örneğin II. Bayezid’in Amasya’da inşa ettirdiği (1486) câmide, Cuma günü namazdan sonra ikinci namazına kadar vaaz edilmekteydi.⁴⁹

“Cuma namazı bütün Müslüman (yerli) cemaatin grupsal bağlılıkları terk ederek evrensel İslâmî değerlere bağlılığını ifade ettiği bir ibadet”⁵⁰ olduğu için bütün şehirköyler, metafizik

⁴⁴ BOA, *İE, EV.*, 15/1838. Evâil-i Şevvâl 1087 (7 Aralık 1676). Benzer birçok örnek bulmak mümkündür: Dergâh-ı muallâ müteferrikalarından Receb, Avlonya Sancağı kazâlarından Timurince’nin köylerinden Dobran’a “müceddeden” bir câmi inşa ettirmiş ve Cuma namazı kılınmaya başlanmıştı. BOA, *A.DVNS.MHM*, no: 91, s. 139/436. 10 Ramazan 1056 (20 Ekim 1646). Drama Kazası’na bağlı Nusretli Köyü’nden Mustafa adlı kişi Drama kadısına gelerek “karye-i mezbûrede ve civârında Cum’a salâtı edâ olacak câmi’-i şerif olmamağla karye-i mezbûre ahâlisi Cum’a ve cemâ’at sevâbindan mahrûm olmağla karye-i mezbûrede Cum’a edâ olacak bir câmi’-i şerif binâsına” izin talep etmişti. BOA, *C.EV.*, 423/21425. Evâhir-i Muharrem 1078 (13-22 Temmuz 1667). Rusçuk Kazası’na bağlı Beleslatın Köyü’nden Mehmed Ağa, köyleri şehre uzak olmak hasebiyle Cuma namazı kılınan bir câmi yaptırmak için izin talep etmişti. BOA, *C.EV.*, 653/32922. 20 Rebiülevvel 1088 (23 Mayıs 1677).

⁴⁵ VGMA, *HD.*, no: 1126, s. 75. 1 Muharrem 1176 (23 Temmuz 1762). Trabzon mahallelerindeki ve köylerindeki mescidlerin cemaatlerinin “kesîr” olması ile minber yapılması ve hatip tayin edilmesine dair birçok örnek için bkz. Necmettin Aygün vd. *Trabzon Hurufat Defterleri: Vakıflar ve Görevlileri (1691-1835)*, Serander Yayınları, Trabzon 2019.

⁴⁶ BOA, *C.EV.*, 304/15463. 4 Şevval 1110 (5 Nisan 1699).

⁴⁷ BOA, *A.DVNS.MHM*, no: 2, s. 234/2092. 26 Cemâziyelevvel 964 (27 Mart 1557).

⁴⁸ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. 1, MEB. Yayınları, İstanbul 1983, s. 310.

⁴⁹ BOA, *TS.MA.e.*, no: 968/65. 7 Safer 918 (24 Nisan 1512).

⁵⁰ Norman Calder, “Serahsi, Şirazi ve Maverdi’ye Göre Cuma Namazı ve Siyasi İktidarın Hukuki Teorisi”, (çev. A. Bülent Baloğlu), *Türkiye Günlüğü*, S. 18, (1992), s. 24.

anlamda merkezle ortak bir İslâmî anlayışta buluşuyor ve “külli cemaat”e dâhil oluyorlardı.⁵¹ Aynı zamanda merkezin meşruiyet düzenekleri içerisinde yer alarak politik anlamda da nizâm-ı âlem tesis ediliyordu. Böylece Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinden köylerde, Cuma namazı kılınacak minberi ve hatibi olan câmilerin varlığı düzenin teminatıydı. Osmanlı merkezî otoritesi, namaz ve düzen arasında doğrudan bağlantı kuruyordu. Yani namaz kılınan, bilhassa da Cuma namazı kılınan yerler nizâm-ı âlemin göstergesi; aynı zamanda da ülkenin “memalik-i mahrûse-i şâhâne” olduğunun tesciliydi. Yukarıda zikredilen Batum Sancağı’nda Kakırbal adlı köyde zeameti olan Osman’ın reyaya zulmedip, Cuma namazından sonra da hatibi yanına getirterek “Cum’a benim babamundur niçün bize du’â iylemezsün” diye üç gün zincire vurması, onun hem düzen bozucu tavrı hem de otorite iddiası ile alakalıydı.⁵² Osman’ın “Cum’a” için Osmanlı hanedanının yanında/yerine kendi babasına işaret etmesi ve reyaya zulmetmesi, Cuma namazı ve otorite ile düzen arasındaki ilişkiye işaret etmekteydi. Rum beylerbeyisine ve Tokad kadısına gönderilen hükümde de, Hüseyinabad Kazası’nda Gazibey adlı köyden Ferhad sipahi, “Göközü dimekle ma’rûf mevzi’de” Cuma namazı kılmaya vardığında, Tulum adlı köy halkından bazı kişiler, Ferhad sipahinin evi üzerine varıp İlyas adlı bir kişiyi darp etmişlerdi. Ayrıca “âlet-i harb ile Cuma önüne gelüb” birçok kişiyi yaralamış ve Müslümanlara Cuma namazı kıldırılmamışlardı. Okla ve taşla Müslümanları yaralamışlar ve hatibin dinine ve imanına da küfretmişlerdi.⁵³ Bu eşkıyanın Cuma namazını hedef alması, muhtemelen tesadüf değildi.⁵⁴ Fâkihler de Cuma namazı için hükümdarın izni ile düzen arasında bağlantı kurmuşlardı.⁵⁵

Osmanlı padişahının hâkimiyetinin ve meşruiyetinin hutbe vasıtasıyla tescili ve eşkıyanın düzen bozucu tavrı ile Cuma namazı kılınmaması arasında görülen münasebet üzerine, toplumsal huzurun devamı bu namazın sürekliliği ile alakalıydı. Bir beldenin fethedilmesi ile birlikte de Osmanlılar, oranın bir câmi ile taçlanmasını önemsiyorlardı. 1569 tarihinde Tunus ve Bezertab (Benzert) şehirleri ele geçirildiğinde, 22 Cemâziyelevvel 978 (22 Ekim 1570) tarihli Cezayir Beylerbeyine gönderilen hükümden anlaşıldığına göre, bu iki şehirde de herhangi bir “câmi-i şerif” yoktu. “Ba’zı kimesne kendi mâlıyla câmi’-i şerif binâ itmek murâd itduğün i lâm olmağın” bunun gibi adı geçen şehirlere herhangi bir kişi kendi malıyla câmi inşa etmek istediğinde mani olunmaması emredilmişti. Böylece câmi inşası tamamlandığında “ne mikdâr câmi’-i şerif olur ve kimler binâ itmişdir” yazılıp bildirilecek ve ardından padişahın izni gelecekti.⁵⁶ Cuma namazı ve hutbede padişahın isminin okunacağı câmiler ile Tunus tam bir Osmanlı şehri (mahrûse) hâline gelecekti. Fakat burada dikkat çekici husus, devletin bizzat bir câmi inşa etmek yerine, “ba’zı kimesne kendi mâlıyla câmi’-i şerif binâ itmek” istemesi ile devletin bunu tasdik ve teşvik edici rolüydü. Dolayısıyla toplum ve devlet, nizâm ve düzenin devamı noktasında buluşuyorlardı.

Namaz ve sosyo-politik, aynı zamanda dinî nizâm arasındaki ilişkiyi en iyi 1702 tarihinde, imparatorluğun doğrudan kontrolü altındaki otuz beş bölgeye gönderilen fermanlar göstermekteydi. Abou el-Haj’a göre, Balkanlarda ve Kırım vilayetlerinde isyanların ortaya çıktığı bir sırada gönderilen hükümler, İslâm itikadı ve amellere yönelik birçok emirle beraber, namazın ikame edilmesi hususu üzerinde duruyorlardı.⁵⁷ III. Ahmed döneminde de, Memâlik-i

⁵¹ “Orijinal, çekirdek, asgarî, coğrafi ve küllî” olmak üzere beş tür cemaat biçimi hakkında tafsilat için bkz. Bedri Gencer, “Sünnet Cemaatinden Kültür Cemiyetine”, *Mukaddime*, C. 7, S. 1, (2016), s. 83-84.

⁵² BOA, A.DVNS.MHM, no: 73, s. 373/820. 20 Zilhicce 1003 (26 Ağustos 1595).

⁵³ BOA, A.DVNS.MHM, no: 6, s. 67/106. 29 Muharrem 972 (6 Eylül 1564).

⁵⁴ Afyon’un Bican Köyü’nden İbrahim b. Abdullah adlı “levendât tâifesinden” genç, atlı olduğu hâlde Bursa’ya gelmiş ve atını Câmi’-i Kebîr’in penceresine bağladıktan sonra içeriye girerek minberdeki sancakları almıştı. Tam şehirden dışarı çıkarmaya çalışırken yakalanmıştı. Kadı mahkemesinde sorgulandığında, bu işi “bâ’is-i nâm u şân olmak için” yaptığını ifade etmişti. BOA, C.ZB, 54/2661. Evâil-i Muharrem 1156 (25 Şubat-6 Mart 1743). Bu belgeden bizi haberdar ettiği için Zeynep Dörtok Abacı’ya müteşekkirimiz.

⁵⁵ Döndüren, “Cuma Namazı ve Kılınma Şartları”, s. 150.

⁵⁶ BOA, A.DVNS.MHM, no. 1, s. 430/609.

⁵⁷ Rifaat Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000, s. 91-92.



Anadolu'nun “zulm-i zalemeden ve eşkiyâdan ârî vü berî ve emn ü emân üzere” olduğu, fakat bilhassa Sivas Eyâleti'nde Bozok Sancağı kazalarındaki köylerde, namaza karşı bir gevşekliğin dikkat çektiği ifade edilmekteydi; bunun önlenmesi gerekiyordu.⁵⁸ İşte bu noktada Osmanlı merkezî yönetiminin Cuma câmilerinin sayısını arttırmak için tek taraflı bir politika yürütmediği, birçok örnekte görüldüğü üzere Cuma câmii taleplerinin halktan geldiği anlaşılmaktaydı. Anadolu, Kafkaslar ve Balkanlar'da ahâli, Cuma câmii inşa edilmesi ya da varolan mescidlere minber eklenerek hatip tayini hususunda kadıya giderek, onun vasıtası ve Cuma kılınır belde olduklarına dair şهادeti ile merkeze başvurmuşlardı. Kratova Kazası nahiyelerinden Koçana'ya bağlı Gradiç adlı köyün ahâlisi “kesîr” ve civârlarında câmii olmadığı için Cuma namazı kılmak hususunda sıkıntı yaşamaktaydılar. “Mustafa nâm kimesne karye-i mezbûrede vâki' mescide kendi malıyla vaz'-ı minber itmek üzere” Cuma ve bayram namazlarının kılınması için izin talep etmişti.⁵⁹

Daha önce zikredildiği üzere, “Cuma namazı bütün Müslüman (yerli) cemaatin grupsal bağlılıkları terkederek evrensel İslâmî değerlere bağlılığını ifade ettiği bir ibadet” niteliği gösterdiğinden köylüler, bu namaz ile kendi asabiyelerinin üzerindeki otorite ile bağ kuruyorlardı. Böylece mümkün olduğunca yekpare bir toplum inşa ediliyordu. Elbette bütün bu talepler padişahın “izn-i hümâyûn”u ile neticeleniyordu. Henüz küçük bir topluluk iken grupsal bağlılıklar ya da asabiye kolay kontrol edilebilirdi; cemaatin “kesîr” olması ile birlikte bu asabiye kemiyet ve keyfiyet itibariyle artacaktı. Bunun Cuma namazı üzerinden merkezî otorite ile eşleşmesi, düzenin devamı açısından mühimdi. Dolayısıyla her Cuma câmii, hem devlet-toplum birlikteliğini hem de düzeni temsil ediyordu. Bu bağlamda mesela imparatorluk topraklarına oldukça geç katılan Girit Adası'nda (1669), Hanya'ya bağlı Kisamo Kazası köylerinden Vokolis'in yakınında Cuma kılınır câmii olmadığı için köylü mevcut mescide minber ekleyerek Cuma ve bayram namazları kılınmasına izin talep ediyor, devlet de bunu olumlu karşılıyordu.⁶⁰ Hatta daha önce, Kandiye'de Tabya-i Sefid muhafazasına memur İbrahim Ağa, kethüdası Abdurrahman ile neferleri ve kalenin etrafında bulunan köylerin ahâlisi *bir araya gelip* kadı mahkemesine müracaat etmişlerdi. Etrafta câmii olmadığı için kış aylarında Cuma namazı kılmak hususunda sıkıntı çekmekteydiler. Tabyanın içindeki mescidin câmii olmaya “*salâhiyeti*” olduğundan, minber eklenmesi ile Cuma ve bayram namazlarını burada kılmayı istiyorlardı.⁶¹ İlginç bir örnek de Karadeniz sahili “nihâyetinde vâki' serhadd-i İslâmiyye'den Sohum Kal'a'sına tâbi' olmasını istid'â iden Todarik nâm kurâ mirzâları Arslan Giray ve li-ebeveyn karındaşı Musa Mirza ve bi'l-cümle ahâli-i kurâ'ya dairdi. Bunlar, İslâm'ı kabul etmişler ve hayır sahiplerinden Adlî adlı kişi bir mescid inşa ettirmişti. “Ancak salât-ı Cum'a edâ olunmayub câmii-i şerîfe ihtiyâçları” vardı. Mescidin câmiiye tahvili, Cuma ve bayram namazları ile birlikte beş vakit namazın cemaatle kılınması için köyün Müslüman ahâlisinin ekserisi, kadı mahkemesine gelmişler ve bu konuda merkezden izin talep etmişlerdi.⁶² Böylece bu geç fethedilen ya da Osmanlı otoritesini kabul eden grupların yerleşim yerleri de, süreç içerisinde Cuma ve bayram namazları kılınır olması hasebiyle daha müttekâmil vaziyette imparatorluk otoritesine tâbi hâle

⁵⁸ BOA, AE.SAMD.III., 58/5841. 1 Muharrem 1134 (22 Ekim 1721).

⁵⁹ BOA, AE.SMST.II., 64/6723. 20 Cemâziyelevvel 1111 (13 Kasım 1699). Ahıska'nın Altunkal'a Sancağı'na bağlı Meydan Köyü'nde Süleyman Bey'in inşa ettirmiş olduğu mescidde Cuma ve bayram namazlarının kılınması elzemdi. Zira etraftaki köylerin ahâlisi “*edâ-i Cum'a ve l-'ıydeyn için Ahışa şehrine vâki' oldukça edâ imeleri*” hayli zor olmaktaydı. Mescide hatip tayin edilip Cuma ve bayram namazları kılınmasına izin verilmesi talep edilmişti. BOA, AE.SMST.II., 4/314. 1 Safer 1112 (18 Temmuz 1700). Kütahya Kazası'na bağlı Arslanapa Nahiyesi'nde bulunan Çal adlı köy ahâlisi “kesîr” olup lâkin köyde ve civarında câmii bulunmamaktaydı. Bunun üzerine Doğanoglu Hacı Ali, köyün mescidini genişleterek minber eklemek istemiş ve kendisine izin verilmişti. BOA, AE. SAMD.III., 232/22225. 29 Zilhicce 1120 (11 Mart 1709).

⁶⁰ BOA, HAT, 1453/51. 29 Zilhicce 1207 (7Ağustos 1793). Girit'te bir başka köyün benzer durumu için bkz. BOA, C. EV., 306/15591.

⁶¹ BOA, C.EV., 72/3597.15 Zilhicce 1137 (25 Ağustos 1725).

⁶² BOA, C. ADL, 27/1632. 17 Zilkade 1200 (11 Eylül 1786).

gelmişti. Kendi asabiyelerinin üzerinde yekpare bir kimlik de edinmişlerdi. Bu ise onları meşru bir zemine taşıyordu; karşılıklı meşruiyet de istikrar anlamına geliyordu.

Bütün bu örneklerden çıkan netice, toplumsal dinamiğin imparatorluğun meşruiyetini bu Şekilde tamamlamış olduğu idi. Bunun yanında kendi meşruiyetlerini de meşru otorite ile aynı düzleme taşıyarak temin etmekteydiler. Elbette köylülerin Cuma câmii taleplerinde bu gibi Őehirkylerin ileride pazarları ve belki mahkemesi ile iktisadî ve politik anlamda büyük bir yerleşim yeri potansiyeli edinmek istemesi etken olabilir. Fakat bu mevzuyu sarih bir vaziyette işleyebilecek yeterli malumat yoktur. Zaten mevcut makalede vurgulanmaya çalışılan husus da, sosyo-ekonomik dinamiklerin yanında diğer unsurları da gözetmek gerektiğidir. Yine de Yenişehir Nahiyesi'ndeki Şarkarye'nin "câmi' ve mahalle ve mescidi olub bazar ikâmet olunmağa münâsib mahall olduğun"un merkeze bildirilmesini, köylülerin uzun-vadeli sosyo-ekonomik ve politik beklentileri ile izah etmek mümkündür. Tabii bu durum, Cuma namazı hususunda devlet ve toplumun ortak bir zemini paylaştıkları gerçeğini değiştirmemektedir.

Vergi mükellefi köylü perspektifi ile bilhassa Marksist kavramlar ve teoriler bağlamında Osmanlı köylüsüne bakış, köylü ve merkezî devlet arasında sürekli bir çekişme, sınıf mücadelesi varmış gibi bir tablo sunmaktadır. Köylü, merkezî otoriteye nizm direnç gösteren bir alt yapı unsuru olarak resmedilmektedir. Avrupa'daki ya da Hindistan ve in'deki köylü ayaklanmaları nispetinde ve benzerlikte ayaklanmalar Osmanlı İmparatorluğu'nda göremesek de, bu perspektife göre çoğu zaman "sessiz direniş" ile müşahhas bir Osmanlı köylüsü vardır.⁶³ Hâlbuki Cuma namazı kılınması talepleri, Osmanlı merkezî hkmeti ve köylü arasında ortak bir zeminin varlığına ve köylünün sürekli direnç gösteren bir figür olmadığına işaret etmektedir. Elbette bu durum köylülerin ya da her köylünün sürekli itaatkr, Osmanlı merkezî otoritesine koşulsuz-şartsız tâbi olduğu anlamına gelmemektedir. *Muhakkak bütün köyler ve köylülerin tek tip bir tavırları ve muhtevaları yoktu.*

Sonuç Yerine

Michael Kiel, 1380'li yıllarda Osmanlılar tarafından fethedilen Şehirköy'n 1525 tarihli tahrir defterinde göründüğü biçimiyle kk bir yerleşim yeri olmasının böyle bir isimlendirmeye sebebiyet verdiğini zikretmekteydi. 5 mahalle ve "Cem'at-i gebrn-ı nefs-i Őehirky" ile defterin tahrir olması hasebiyle emin olmamakla birlikte 20 köy ve 3 mezraadan ibaret kaza,⁶⁴ 16. yüzyıla gelindiğinde diğer kazalara nazaran biraz kkt. Kazanın Mescid-i Halil Bey, te Yaka, Câmi'-i Merhm Sultan Mehmed Han, Asıl Bey, Őehrekst⁶⁵ ve "cem'at-i gebrn-ı nefs-i Őehirky"nden⁶⁶ ibaret "nefs-i Őehirky" kısmını göz önünde bulundurduğumuzda da nisbeten kk bir Şehir ile karşılaşırız.⁶⁷ Fakat burasının ilk fethedildiğinde bir kalenin etrafındaki kk bir yerleşim yeri olduğu ve Őehreküstü Mahallesi'nin gösterdiği üzere, büyük ihtimalle süreç içerisinde bir köyden büyüyerek 5 mahalleden ibaret bir kaza merkezi hâline geldiğini düşünmek daha mantıklıdır. Nitekim 1570 yılına gelindiğinde iki yeni câmi adıyla anılan mahalleler (Őeyh Bl Halife Mescidi, İskender Bey b. İbrahim Câmii) ve pazarı ile gelişimini sürdürmüştü.⁶⁸ Hatırlanacağı zere Osmanlılar burayı 14. yüzyılın ikinci yarısında fethetmişlerdi ve yukarıdan

⁶³ Halil Berktaş-Huricihan İslamoğlu İnan vd. "Tarih ve Kapitalizm", *Defter*, S. 20, (1993), s. 47.

⁶⁴ BOA, *TT.d.*, no: 130, s. 112-126.

⁶⁵ Muhtemelen mahalleleşme sürecinde nefs-i Şehirköy'n varoşunda yer alması sebebiyle bu Şekilde isimlendirilen Őehreküstü Mahallesi'ni Kiel, "Őehirli/Őehirli" Şeklinde okumuştur.

⁶⁶ Kiel, 1530 tarihli muhasebe defterinde "Mahalle-i Őehreksd ma'a cem'at-i gebrn-ı nefs-i Őehirky" Şeklindeki kayıt (BOA, *TT.d.*, no: 370, s. 221) nedeniyle bu gayr-i Müslim unsuru Őehreküstü Mahallesi skinlerinden addetmiştir. 1525 tarihli tahrir defterinde de bu cemaat ayrı bir başlık altında fakat Őehreküstü Mahallesi'nin ardında en son olarak kaydedilmiştir. Bu ifade ile Şehrin mahallelerine dağılmış olan gayr-i Müslim cemaatin kastedilmiş olması ihtimalini de unutmamak gerekir.

⁶⁷ Şehirde 1 câmi, 1 hatip, 5 imâm, 5 de müezzin bulunmaktaydı. BOA, *TT.d.*, no: 370, s. 221.

⁶⁸ Kiel, "Őehirky", s. 455.

beri zikredilen hususlar ile bir câmiinin olduğu düşünülürse, ilk isimlendirmede elbette 16. yüzyıldaki küçük şehir olma durumu değil de, muhtemelen 14. yüzyıldaki Cuma câmii ve kalesi ile büyük bir köy olması etkeni. Büyük köy olması Şehirköy'ün 16. yüzyılda bir kaza şeklinde karşımıza çıkması ile neticelenmişti. İsimlendirilme biçimleri ve Cuma câmii ile çoğu zaman pazarlarının varlığı, bu köylerin ileride sosyo-ekonomik donanımları itibariyle “mütakâmil” şehirler olabilme potansiyellerine işaret etmekteydi. Gelibolu Kazası'na bağlı Şarköy Karyesi, bir müddet sonra karşımıza kaza olarak çıkmıştı. Faroqhi de, isimlendirip örneklendirmemekle birlikte “küçük kasabaya” dönüşen bir köy tipinden bahsetmektedir.⁶⁹ Böylece Sırbistan'da bir kaza merkezi olan Şehirköy'den yola çıkarak, şehir hükümünde köylerin nasıl bir muhtevasının olduğu kısmen ortaya çıkmıştır denilebilir.

Neticede şehirköyleri sınıflandırarak Osmanlı köylerinin bu bağlamdaki farklılıklarına işaret edip “ideal tipler” oluşturabiliriz. Köy ve şehirleri aynı sosyo-politik (örfi) ve dinî (şer'î) düzlemde düşündüğümüz, vahdet içerisindeki “kesret”i müşahade etmeye çalıştığımız bir tasnif, Osmanlı şehirleri ve köyleri hakkındaki çalışmalara derinlik kazandırabilir. Cuma namazını bir yerin şehir addedilmesi için “lâzım/gerek şart” olarak belirleyip, bunun üzerine şehirlige işaret eden diğer unsurları sırasıyla ekleyerek ve biraz da kavramı bizim çalışmamıza uyarlayarak “kâfi/yeter şart”larla şehir/köy tipolojileri oluşturulabilir. Bu münasebetle tasnifimizde her bir yeter şartın eksikliğinin, yerleşim yerinin şehir olma hüviyetine değil de, mütakâmillik seviyesine işaret ettiğini belirtmek gerekir.

İkmâl ve tenkit edilebilir olmak üzere aşağıdan yukarı doğru şöyle bir tasnif yapmak mümkündür:

Cuma kılınır câmii (gerek şart) ile şehir hükümünde köyler

Cuma kılınır câmii ile pazarı (yeter şart) olan şehir hükümünde köyler

Cuma kılınır câmii ile pazarı ve mahkemesi (yeter şartlar) olan şehir hükümünde köyler

Bu tasnif elbette detaylandırılıp arttırılabilir. Cuma kılınır camii ile pazarı olan şehir hükümünde köyler, köyün pazarı yerine çarşısı olması ya da her ikisinin birden varlığı durumunda buna göre tasnif edilecektir. Yine bir palanka ya da tabya etrafındaki, yukarıda örneği görüldüğü üzere kimi zaman köylülerin bir araya gelip Cuma namazı için bu kırsal kaleleri merkez ittihaz ettiği bir başka şehirköy tipi daha eklenebilir. Hatta Zigetvar Kalesi yakınında, Kanuni Sultan Süleyman'ın “cesed-i şerîfi”nin defnolunduğu “mahalde” bir mescid ve zaviye bina edilmesi akabinde cereyan eden gelişmeler tasnifimizi daha da detaylandırmak için fırsat vermektedir. Söz konusu mescidde Cuma namazı kılınmamaktadır. III. Murad, mescidin Cuma câmii olmasını “murâd” ettiği için burada Cuma namazı kılınmasını emretmiştir. Böylece Kanuni Sultan Süleyman'ın türbesi yakınındaki mescid, Cuma câmii olacak ve bir hatip tayin edilecektir.⁷⁰ Mescidin, türbenin ve zaviyenin bir palankanın içerisinde bulunduğu bu “mahall”, padişahın iradesi ile şehir hükümü edinmiştir. Kırsal bir tahkimat biçimi olan palankanın içerisinde bulunması ve zaviyede dervişlerin yaşadığı odalardan müteşekkil bir yaşam alanının varlığı, burayı da bir köy olarak değerlendirmeye imkân tanıyabilir.⁷¹ Neticede tasnifi şu şekilde devam ettirmek mümkündür:

Cuma kılınır câmii ile çarşısı olan şehir hükümünde köyler

Cuma kılınır câmii ile çarşısı ve pazarı olan şehir hükümünde köyler

⁶⁹ Faroqhi, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı*, s. 108.

⁷⁰ BOA, A.DVNS.MHM, no: 27, s. 355/847.

⁷¹ Burada yapılan arkeolojik kazı için bkz. Ali Uzay Peker vd. “Zigetvar Kanunî Sultan Süleyman Türbe-Palankasında Araştırma ve Arkeolojik Çalışmalar 2015-2017”, *Akdeniz Sanat Dergisi*, C. 13, (2019), s. 93-157.

Cuma kılınır câmii ile bir palankanın/tabyanın/kalenin etrafındaki şehir hükmünde köyler

Cuma kılınır câmii ile bir kalenin/türbenin/zaviyenin etrafında, palanka içerisindeki şehir hükmünde köyler

Böylece araştırmalarımız derinleştikçe daha çok şehirköy tipolojisi ile karşılaşabiliriz. Şehirköyleri tasnif ettikten sonra, bugün literatürde Osmanlı şehirleri olarak bildiğimiz, tabiri yerinde ise “mütেকâmil” şehirlerle aradaki bağlantıyı ise şu şekilde kurabiliriz:

Cuma kılınır câmii ile işbölümün cârî olduğu, sosyo-ekonomik anlamda mütেকâmil çarşısı (sûk-ı sultânî), bedesteni, pazarı, kalesi ve mahkemesi bulunan şehirler.

Bu son tasnifte dikkat edilmesi gereken çarşının, bedestenin, pazarın, kalenin ve mahkemenin yeter şart olduğu ve bunlardan birinin eksikliğinin yerleşim biriminin şehir olma hüviyetine hâlel getirmeyip, sadece ne kadar mütেকâmil olup olmadığını gösterdiğiidir.

Şehirköyler ve “mütেকâmil” şehirlerle kurulan bağlantı ile de geleneksel insanın şehir ve köy gibi birimler arasında dikotomik olmaktan ziyade hiyerarşik bir tasnif yapması noktasında ortak bir zemin elde edilmiş olur. Öyle ki Farâbî’ye göre, insanların bir araya gelmeleri neticesinde küçük, orta ve büyük olmak üzere bazısı kusurlu ve eksik, bazısı mükemmel toplumlar meydana gelmektedir.⁷² Şehirköy tipolojileri bağlamında yapılan tasnif, mükemmelliğe doğru giden bu hiyerarşik düzenle koşuttur. Biz bu bağlamda elbette köyleri ve mütেকâmil şehirleri, sosyo-ekonomik perspektifli çalışmalarımızda kolaylık sağlaması bakımından nüfus itibarıyla de tasnif edebiliriz; fakat Osmanlıların bir yeri şehir addederken gözettikleri gerek ve yeter şartları ihmâl etmeden.

Kaynakça

a. Arşiv Belgeleri

1. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

AE.SAMD.I. (Ali Emiri Ahmed I)

AE.SMMD.IV. (Ali Emiri Mehmed IV)

AE.SMST.II. (Ali Emiri Mustafa II)

AE.SMST.III. (Ali Emiri Mustafa III)

AE.SAMD.III.(Ali Emiri Üçüncü Ahmed)

C.ADL. (Cevdet Adliye)

C.EV. (Cevdet Evkaf)

C.ZB. (Cevdet Zabtiye)

HAT. (Hatt-ı Hümayun)

İE.EV. (İbnülemin Vakıf)

A.DVNS.AHK.KR.d. (Divan-ı Hümayun Sicilleri Karaman Ahkâm Defterleri), no: 2.

A.DVNS.MHM. (Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri), no: 1, 2, 6, 7, 25, 26, 27, 71, 73, 78, 81, 91, 108, 110.

387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), C. I, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1996.

⁷² Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 99.

TT.d. (Tapu Tahrir Defterleri), no: 130, 370.

TS.MA.e., no: 968/65.

TS.MA.d., no: 7090.

2. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

Hurûfât Defterleri (HD), no: 1126.

b. Telif Eserler

ABOU-EL-HAJ, Rifaat Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.

AÇIK, Turan, *Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Siyaset*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Trabzon 2012.

AÇIK, Turan, “Hayye ‘ale’s-salâh!: Osmanlı İmparatorluğu Köylerinde Câmi/Namaz Var mı Yok mu Meselesine Dair”, *Doç. Dr. İlknur Karagöz’e Armağan*, (ed. Nedim İpek-İbrahim Serbestoğlu), Serander Yayınları, Trabzon 2020, s. 77-108.

Açıklamalı Osmanlı Fetvâları: Fetâvâ-yı Ali Efendi, Cild-i Evvel, (haz. H. Necati Demirtaş), Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2014.

AKDAĞ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi (1453-1559)*, C. II, Barış Yayınları, Ankara 1999.

AŞIKPAŞAZÂDE, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (Osmanlı Tarihleri F'in içinde), (haz. Nihal Atsız), Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949.

AYGÜN, Necmettin vd. *Trabzon Hurufat Defterleri: Vakıflar ve Görevlileri (1691-1835)*, Serander Yayınları, Trabzon 2019.

BERKTAY, Halil-Huricihan İslamoğlu İnan vd. “Tarih ve Kapitalizm”, *Defter*, S. 20, (1993), s. 7-56.

CALDER, Norman, “Serahsi, Şirazi ve Maverdi'ye Göre Cuma Namazı ve Siyasi İktidarın Hukuki Teorisi”, (çev. A Bülent Baloğlu), *Türkiye Günlüğü*, S. 18, (1992), s. 21-31.

CANER, Abdurrahman, “Cuma Namazının Sıhhati İçin Öngörülen Cemaat Sayısı Üzerine Bir İnceleme”, *Academic Knowledge*, S. 2/2, (2019), s. 121-141.

DÖNDÜREN, Hamdi, “Cuma Namazı ve Kılınma Şartları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 2, (1987), s. 141-150.

FÂRÂBÎ, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997.

FAROQHI, Suraiya, “16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar (İçel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydın ve Menteşe)”, (çev. Melek Eğilmez), *ODTÜ Gelişme Dergisi*, S. 1, (1978), s. 39-85.

FAROQHI, Suraiya, “A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535)”, *Osmanlı Araştırmaları*, S. IV, (1984), s. 161-173.

FAROQHI, Suraiya, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı*, (çev. Emine Sonnur Özcan), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006.

- GENCER, Bedri, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.
- GENCER, Bedri, “Sünnet Cemaatinden Kültür Cemiyetine”, *Mukaddime*, C. 7, S. 1, (2016), s. 73-113.
- GENCER, Bedri, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017.
- GÖKALP, Ziya, “Köy ve Şehir”, *Makaleler VII*, (haz. M. Abdülhalük Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, s. 128-132.
- HAS, Şükrü Selim, “Mülteka'l-ebhur”, *DİA*, C. 31, s. 549-552.
- İBRAHİM HALEBÎ, *İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi*, C. I, (çev. Mustafa Uysal), Konya 1980.
- İNALCIK, Halil, “Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings,” *Review*, vol. 1, no: 3/4, (1978), pp. 69-96.
- İNALCIK, Halil, “Köy, Köylü ve İmparatorluk”, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınevi, İstanbul 1996, s. 1-14.
- İNALCIK, Halil, “Fransız Annales Ekolü ve Türk Tarihçiliği”, *Doğu Batı Makaleler II*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2009, s. 311-324.
- İSLAMOĞLU, Huri-Çağlar Keyder, “Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı: Bir Öneri”, *Toplum ve Bilim*, S. 1, (1977), s. 58.
- İSLAMOĞLU-İNAN, Huri, “Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet: Mukayeseli Tarihyazımı İçin Bir Öneri”, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, (haz. Hamdi Can Tuncer), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 1-13.
- İSLAMOĞLU, Huricihan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- JOHANSEN, Baber, “The All-embracing Town and its Mosques: al-misr al-gâmi”, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, no: 32, (1981), pp. 139-161.
- KINALIZÂDE ALİ ÇELEBÎ, *Ahlâk-ı Alâî*, (haz. Mustafa Koç), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.
- KIEL, Machiel, “Şehirköy”, *DİA*, C. 38, İstanbul 2010, s. 454-456.
- KÖSE, Hızır Murat, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 14, Sayı 27, İstanbul 2009/2, s. 1-19.
- MOLLA HÜSREV, *Gurer ve Durer Tercümesi*, (çev. Arif Erkan), Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- MUMFORD, Lewis, *Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Değişimler ve Geleceği*, çev. Gürol Koca-Tamer Tosun, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- ÖZ, Mehmet, “Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Şehir Tarihi*, C. 3, S. 6, (2005), s. 57-88.
- PAKALIN, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. 1, MEB. Yayınları, İstanbul 1983.
- PEKER, Ali Uzay vd. “Zigetvar Kanunî Sultan Süleyman Türbe-Palankasında Araştırma ve Arkeolojik Çalışmalar 2015-2017”, *Akdeniz Sanat Dergisi*, C. 13, (2019), s. 93-157.
- ROSENTHAL, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Çaksu), İz Yayınları, İstanbul 1996.



SINGER, Amy, *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, (çev. Sema Bulutsuz), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

ŞAHİN, İlhan vd., “Şehir”, *D.İ.A.*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 441-451.

ŞENTÜRK, Recep, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2008.

TURSUN BEY, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, (haz. Mertol Tulum), İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1977.

YAVUZ, Yunus Vehbi, *Başlangıcından Günümüze Cuma Namazı*, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1986.

