

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (YENİÇAĞ TARİHİ) ANABİLİM DALI**

**KLASİK DÖNEM OSMANLI DEVLETİ'NDE DEDİKODUNUN
TOPLUMSAL GÜCÜ**

Yüksek Lisans Tezi

Atakan Kahraman

Ankara, 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (YENİÇAĞ TARİHİ) ANABİLİM DALI**

**KLASİK DÖNEM OSMANLI DEVLETİ'NDE DEDİKODUNUN
TOPLUMSAL GÜCÜ**

Yüksek Lisans Tezi

Atakan Kahraman

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hülya Taş**

Ankara, 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (YENİÇAĞ TARİHİ) ANABİLİM DALI**

**KLASİK DÖNEM OSMANLI DEVLETİ'NDE DEDİKODUNUN
TOPLUMSAL GÜCÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hülya Taş**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Hülya TAŞ

2- Dr. Öğr. Üyesi Abdullatif ARMAĞAN

3- Dr. Öğr. Üyesi Mehtap ERGENOĞLU

Tez Savunması Tarihi

13/12/2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Hülya TAŞ danışmanlığında hazırladığım “Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Dedikodunun Toplumsal Gücü (Ankara, 2021)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

13/12/2021
Atakan KAHRAMAN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: DEDİKODU NEDİR NE DEĞİLDİR: YAŞAMSAL BİR İNSAN DAVRANIŞININ ANATOMİSİ	10
I.1. DEDİKODUNUN NE'LİĞİ VE YAŞAMSALLIĞINA DAİR	10
I.2. OSMANLI TOPLUMUNUN DEDİKODU PRATİKLERİ	14
İKİNCİ BÖLÜM: OSMANLI DÜNYASINDA DEDİKODU ÜRETİM MERKEZLERİ: TOPLUMSAL MEKÂNLAR	19
II.1. KAHVEHANELER.....	19
II.1.a. Kahvenin Kökeni, Yayılımı ve İlk Tüketim Çevreleri	19
II.1.b. Bir Sohbet Mekânı Olarak Kahvehaneler ve Kapatılma Girişimleri	22
II.2. MEYHANELER	25
II.3. BOZAHANELER	31
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KLASİK DÖNEMDE DEDİKODU ÖRNEKLERİ VE DEDİKODUNUN TOPLUMSAL GÜCÜ	33
III.1. BİR TOPLUMSAL TABU: YETİŞKİN BİREYLERİN CİNSEL HAYATI	33
III.1.a. Zina	34
III.1.b. Toplumsal Bir Ödev Olarak Ahlaka Mugayir Olanın Dedikodusunu Yapmak	35

III.1.b.1. İsmihân ve Mezîd'in Yasak Aşkı.....	42
III.1.c. Dedikodudan Sakınmak Adına Gönüllü İfşa	48
III.2. YÜZYILLAR BOYUNCA KANAYAN BİR YARA: ÇOCUK İSTİSMARI	53
SONUÇ	57
KAYNAKÇA	59
ÖZET	65
ABSTRACT	66



ÖNSÖZ

Osmanlı tarih araştırmacılığının çağdaş bilimsel metotlarla yapılmaya başlandığı erken dönemlerden itibaren, çalışma sahalalarının uzun müddet siyasal ve bir ölçüde ekonomik alanlarda yoğunlaştığı ortada olan bir gerçektir. Günümüzde de bu eğilim belli derecede sürmekle birlikte, ortaya çıkan yeni materyaller tarih araştırmacılarını, daha çok sesli içerikleri haiz çalışmalar yapmaya davet etmektedir. Bu noktadan yola çıkarak yüksek lisans tezimin konusunu belirlemeye gayret sarf ettiğim günlerde, danışman hocamla yaptığımız bir sohbet bizi dedikodu olgusunun araştırılmaya değer bir konu başlığı olduğı noktasına sürükleyiverdi. Araştırma eserlerinin ve şer'iyye sicillerinin dedikodu bağlamında yeniden gözden geçirilmesi neticesinde, atfettiğimiz değer bir netice vermiş gibi görünüyor.

Son derece yaratıcı zekasıyla tez çalışmamın fıkri temellerini atması bir yana, uzun yıllardır verdiği dersler, hayata ve akademiye dair tavsiyeler, gelecek adına açtığı kapılar ve daha sayısız ayrıntı adına Prof. Dr. Hülya TAŞ'a büyük bir teşekkür borçluyum. Hayatım boyunca kendisinin öğrencisi olmaktan gurur duyacağım.

GİRİŞ

Bir eylem olarak gerçekleştirmekten öte, olgusal olarak dedikodu kelimesini sarf ettiğimizde pek çoğumuzun aklına ortak, belirgin, kimi zaman yaşam alanlarımızı bir şekilde paylaştığımız insanlarla özdeşleştirdiğimiz imgeler gelir. Genellikle olumsuz olan bu imgeler, dedikoduya ve dedikodu yapan insanlara karşı geliştirdiğimiz ahlaki bir tavrın varlığının göstergesi gibidir. Ancak buradan yola çıkılarak dedikodu olgusu ile yollarımızın tamamen ayrı olduğu sonucuna çabucak varmamak gerekir.

Farkında olarak ya da olmayarak pek çoğumuz dedikodunun işlevlerinden faydalanma yoluna gideriz. Bir kişi, kurum, durum veya olguya dair sıradan olmaktan öte bilgiler mi edinilmek isteniyor? Hoşlanılmayan akrabalar, iş arkadaşları ya da komşulara karşı sesimizi bütünleştirebileceğimiz bir dert ortağı mı aranıyor? Eski bir dost ya da partnerle kısa bir anlığına sürtüşme mi yaşandı? Bunlar ve benzeri durumlar söz konusu olmasa bile gündelik haber alma eğilimlerimize dönük yapacağımız bir değerlendirme ya da öz eleştiri, aslında dedikodunun sandığımızdan çok daha fazla kullandığımız bir kendini ifade etme şekli olduğunu bizlere hatırlatır.

Bu durumda, insanların gündelik yaşam pratikleri içerisinde dikkate değer bir yer tutan dedikoduyu, tarih disiplini bağlamında incelemek istediğimizde nereye konumlandırmamız mümkündür? Şu an için bu soruya verilecek cevap; duygu tarihçiliğidir. Doğası gereği duygu tarihçiliği, günümüze yakın veya uzak geçmişte insan zihninin derinliklerinde büyütülen ya da bununla sınırlı kalmayıp davranışlarla kendine ifade alanı yaratan hislerin ne'liğini ele alır. Onların tarihsel süreçteki değişim veya evrimini, günümüze yansıyan izlerini açıklamayı odak noktasına koyar.¹

¹ Barbara H. Rosenwein-Riccardo Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?* (Çev. Kemal Özdil), Işık Yayınları, İstanbul 2019, s. 13.

Duygu tarihçiliğinin başlangıç noktasını, 19. yüzyıl itibarıyla yeni bir araştırma sahası olarak kültürel tarih çalışmalarının yapılmaya başlanmasına konumlandırmak mümkündür. Bu dönemde bazı tarihçilerin duygulara dönük anlatısının içeriğinin, insan topluluklarının duygusal kimliğini ana hatlarıyla ortaya koymak gayesi taşıdığı gözlemlenebilir. Yukarıda sözü edilen eğilimin, uzunca bir müddet varlığını sürdürdüğünü ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim bu gerçeklik, 20. yüzyılın son çeyreğine kadar duygu tarihçiliğine bir katkı sunmak isteyen araştırmacıların kendilerine Johan Huizinga, Norbert Elias ve Lucien Febvre’i örnek almış olmalarıyla pekişmektedir. İsmi zikrettiğimiz üç otoritenin de spesifik duygulardan ziyade, ele aldıkları zamanın ruhunu tarif etmeye dönük bir üslubu vardır. Örneğin Huizinga, Ortaçağın insanlığın çocukluk evresinin bir yansıması olduğu iddiasındayken, kendisine Elias ve Febvre’den benzer ifadelerle destek buluyordu. İlaveten Elias, sadece Ortaçağa ilişkin bir söylem üretmekle kalmamış, modern insanlığın duygusal yaşantısına dair fikirlerini de ortaya koymuştur. Ne var ki bu dönem için de tıpkı Ortaçağ örneğinde olduğu gibi bireyleri değil, bütüncül olarak toplumsal tavırları betimleme yoluna başvurduğu dile getirilmelidir.² Bununla birlikte ortaya koyduğu anlatım tarzından yer yer ödün vererek birtakım farkındalıkları olduğunu aksettirmesi de söz konusudur. Duygular üzerine düşünmek, söz söylemek ve iddialar ortaya koymak söz konusu olduğunda çoğu zaman sosyoekonomik ve kültürel bakımdan ileri ulusların fertleri üzerinden bir okuma yapmanın tercih edildiğini ve kendine has şartlar barındıran insan topluluklarının duygusal dünyasının bu ilk grubun standartlarıyla değerlendirildiğini öne sürer. Aynı duyguların farklı sosyoekonomik düzeydeki toplumlar veya bu toplumların farklılaşan alt katmanlarında farklı düşünce ve davranış pratiklerine neden olduğunu hatırlatır.³

² Rosenwein-Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 50-52.

³ Norbert Elias, *Uygarlık Süreci* (Cilt 1) (Çev. Ender Ateşman), İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 9.

Febvre ise, tıpkı kurucusu olduğu Annales ekolündeki diğerk çalışma arkadaşları gibi, siyasal tarih literatürünü yetersiz buluyor, bunun sadece “olayların tarihi” olduğunu dile getiriyordu. Onun uzmanlık alanı, kalabalık toplumsal tabakalara hâkim olan duygu ve düşüncelerin tarihi olmaktan ziyade doğrudan düşünce tarihidir. Bununla birlikte yukarıda duygu tarihçiliğinin ilk otoritelerinden biri olarak ismi geçen Huizinga ve diğerk araştırmacıların duygular üzerine ortaya koydukları tezler hakkında da belli başlı fikirleri mevcuttur. Ancak algısının açıklığına ve çok yönlülüğüne rağmen Febvre, ele aldığı dönemin bazı toplumsal gerçekliklerinden (cadılık gibi) bahsetmemiş, detaylandırmayı tercih etmediğı konularda fikirler ileri süren araştırmacılara da mesafeli olmuştur. Onun, benzer bir seçimi duygular tarihi konusunda da yaptığını dile getirmek mümkündür. Tarih araştırmacılarının insan duygularının kestirilemez doğasını idrak etmesi gerektiğini savunmakta ve yeni tarih türlerinin ortaya çıkmasının önemini vurgulamaktadır ama kendisi bizatihi bu sürecin bir parçası olmaktan geri durmuştur. Önerdiğı nefretin tarihi, korkunun tarihi, zalimliğin tarihi ve aşkın tarihi gibi yeni duygu temelli tarih türlerine katkıda bulunmamasının başlıca nedeni olarak, istek ve inançları söz konusu olduğunda da akılcı yaklaşımından vazgeçmeyişi gösterilmiştir. Kısaca düşünce yapısı, onun duygu tarihçiliğini arzu ettiğı surette icra etmesinin önüne geçmiştir denilebilir.⁴

1980’ler ve sonrasındaki süreçte ise duygu tarihçiliğinde hareket noktası ve bakış açısı “bilişsel devrimci” ve “toplumsal inşacı” özellikler gösterir.⁵ Bu dönemdeki çalışmalar içerisinde dikkate değerk bir yeri olan “*Duygular Tarihi Nedir?*”⁶ adlı kitap, aynı zamanda gerçekleştirdiğim bu çalışmaya ilişkin yaptığım okumaların en yönlendirici unsurlarından biri olmuştur. Bu eserin bir özelliğı, tek bir duygunun tarihsel varoluşunu

⁴ Suraiya Farooqi, “Duyguların da Bir Tarihçesi Vardır: Lucien Febvre’in Yapıtları” (ev. Isen Arıcanlı-Latife Özkaramete), *Toplum ve Bilim*, 1985, S. 28, s. 152-154; Rosenwein-Cristiani, age., s. 50-51.

⁵ Rosenwein-Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 52.

⁶ Rosenwein-Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*.

incelemenin ötesinde duygu tarihçiliği kapsamındaki çalışmaların bütünsel bir incelemesini de ortaya koymuş olmasıdır. Kitabın ortak yazarları olan Rosenwein ve Cristiani, duygu tarihçiliğinin neliği/kimliği üzerine açıklamalar yapmanın da ötesinde araştırma metotları ortaya koymakta, bu kapsamda yapılacak çalışmaların sosyal tarih araştırmalarına yeni bir boyut kazandıracağını göstermektedirler. Toplulukların duygu sistemlerini açığa çıkarmayı hedefleyen bu tarz çalışmaların ilgilendikleri temel sorunlar; bireyin hem kendi hem de karşısındakinin duygu durumuna dair değerlendirmeleri, gündelik yaşamdaki beklentileri, hangi noktada ve hangi düzeyde neye hoşgörü gösterip gösteremediklerine dair konular oluşturmaktadır.⁷ Böylece sıradan insanların tarihinin sorgulandığı son yıllarda yapılan çalışmalar, psikolojinin ve sosyolojinin bazı kavramlarıyla harmanlanarak gerçekleştirilecek yeni anlatıların literatüre ciddi katkı sunma potansiyeli de yüksek olacaktır.

Rosenwein, duygu tarihçiliğine dair çalışmalar yürütürken “duygu topluluklarını” değerlendirmiştir. Zamanla ortaya koymak istediği yöntemin değiştiğini ifade etmek mümkündür. Örneğin kiliseleri birer “duygusal topluluk” olarak değil, toplumun bir kesiminin duygusal ve düşünsel varoluşlarının izleniç mekanları olarak incelemeyi tercih etmiştir. Nihayetinde insan davranışları ve bunların kaynağı olan duygular, fertlerin evleri

⁷ “O zamanki haliyle duyguların tarihini değerlendirmeye adanmış 2002 tarihinde yayınlanan bir makalede, Rosenwein tarihçilerin bir arada var olan “duygu topluluklarını” incelemelerini önerdi. Onun açıkladığı üzere, “ Duygu toplulukları tamı tamına sosyal topluluklara benzer (aileler, mahalleler, parlamentolar, loncalar, manastırlar, bölge kilise üyelikleri) fakat onları göz önüne alan araştırmacı, her şeyden çok duygu sistemlerini açığa çıkarma peşindedir: Bu toplulukların (ve içlerindeki bireylerin) kendileri için kıymetli ya da zararlı olarak neyi tanımlayıp değer verdikleri, başkalarının duyguları hakkında yaptıkları değerlendirmeler, tanıdıkları insanlar arasındaki duygulanımsal bağların doğası ve de bekledikleri, teşvik ettikleri, hoşgörü gösterdikleri ve beğenmedikleri duygusal dışavurum tarzları.” Rosenwein bu yeni odak noktasının o zaman için duygular tarihinin önünü tıkayan dört “bariyerin” üstesinden geleceğini umuyordu.”. Bkz. Rosenwein-Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 67-68.

dahil muhtelif toplanma mekanlarında bir araya geldikleri topluluk üyeleri tarafından biçimlendirilir.⁸ Bunun duygu tarihçiliği bağlamında sonuç almaya elverişli bir bakış açısı ya da araştırma metodu olduğu ifade edilebilir. Dedikodu olgusunu ve onun Osmanlı toplumunun gündelik pratiğindeki olası sonuçlarını ele alırken değerlendirilen materyaller, benzer bir şekilde bu çalışmayı Osmanlı toplumunun sosyalleşme mekanlarını incelemeye ve toplumun duygu dünyasını buralardan okumaya yönlendirmiştir.

Akademik camia haricinde (ki burada da araştırmacıların birbirleri arasında kurabilecekleri bağ ve dedikodu üzerine söyleyebilecekleri sözler sınırlıdır) duygular tarihinin hatırı sayılır bir etki yaratamadığını söylemek gerekir.⁹ Bununla birlikte duyguların neden giderek daha fazla muhtelif insan topluluklarının kültürlerinde bir takıntı haline geldiği meselesi, hala ayrıntılı bir yanıt bulmayı bekleyen bir sorunsaldır. Şu an için gözlemlenebilen, sözü edilen duygu takıntısının yarattığı motivasyon ile çok çeşitli duygu durumları için git gide çoğalan yayın miktarının söz konusu olduğudur. Adeta arz talep dengesi üzerine kurulmuş bir piyasa gibi olan bugünün duygu yayıncılığının bütüncül çözümlemeler yerine birbirine eklemlenemeyen parçalar ürettiğini belirtmekte fayda vardır.¹⁰ Araştırma sahaları, aranabilecek ve bulunabilecek potansiyel cevaplar, metotlar vb. noktalarda duygu tarihçiliğinin belli başlı standartlara kavuşturulduğunu iddia edebilmek, yukarıda ele alınan ayrıntılardan da anlaşılacağı üzere, henüz mümkün görünmüyor. Buna rağmen duyguların tarihinin neliği konusunda ulaşılan ortak bir algı da mevcuttur. Nihayetinde alan araştırmacılarına göre duyguların

⁸ Rosenwein-Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 69.

⁹ Rosenwein-Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 161-162, 171.

¹⁰ Rosenwein-Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 171-173.

tarihi, siyasal, toplumsal ve kültürel tarih çalışmalarını gerçekleştirmenin ana yollarından biridir.¹¹

Dikkat edileceği üzere, duygu tarihçiliğine dair yukarıda zikredilen gelişim süreci ve var olan literatür ile otoriteler içerisinde Türkiye'ye ve Türk tarih araştırmacılarına değinen tek bir satır bulunmamaktadır. Bunun nedeni, duygu tarihçiliğinin ülkemizde sosyal bilimler alanında tatmin edici düzeyde değerlendirilmemiş olması, tabiri caizse henüz emekleme aşamasında bulunmasıdır. Öncü bir çalışma olarak Nil Tekgül'ün yazmış olduğu “*A Gate to the Emotional World of Pre-modern Ottoman Society: An Attempt to Write Ottoman History from “The Inside Out” / Pre-modern Osmanlı Toplumunun Duygu Dünyasına Açılan Bir Kapı*” başlıklı doktora tezi dile getirilebilir.¹²

Literatür zenginliği bakımından duygu tarihçiliği ile benzer bir kaderi paylaşan dedikodu olgusu da henüz üzerinde yeterince çalışma yürütülmemiş araştırma konularındandır. Yazılmış tez sayısına göre bir kıyaslamaya gidilecek olursa, dedikodunun duygu tarihi araştırmalarından nicel olarak daha zengin bir konumda bulunduğu iddia edilebilir. Ne var ki bu tezlerin hiçbirinin tarih alanında ortaya

¹¹ “William Reddy, Barbara Rosenwein ve Peter Stearns ile yaptığı bir söyleşide Jan Plamper, “Gelecekteki duygular tarihi hangi yönde ilerlemelidir?” diye sordu. Stearns daha fazla “disiplinlerarası köprü” isterken, Reddy, “duygular tarihi siyasal, toplumsal ve kültürel tarih yapmanın bir yoludur, mevcut alanlara ilave edilecek bir şey değildir” cevabını veriyordu. Rosenwein aynı yıl yayınlanan bir makalede benzer şeyler söyledi: “Toplumsal cinsiyet konuları şu anda entelektüel, siyasal ve toplumsal tarihle nasıl tamamen bütünleştiyse, duygu incelemeleri de (sonunda) ayrı bir tarih dalı oluşturmamalı, daha ziyade her tarihsel soruşturmaya bilgi sunmalıdır.” Aslında ideal gelecek *hem* duygular tarihinin başka tarih türleriyle bütünleşmesini *hem de* onun bilimsel soruşturmalara dahil olmasını içerecektir.”. Bkz. Rosenwein-Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 165.

¹² Nil Tekgül, “A Gate to the Emotional World of Pre-modern Ottoman Society: An Attempt to Write Ottoman History from ‘The Inside Out’” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016).

konmadığı, bunların sosyoloji bağlamında yapılmış çalışmalar olduğu hatırd tutulmalıdır. Elbette bir müstakbel sosyolog da bilimsel araştırma metotlarına sadık kaldığı müddetçe tarihsel bir metin yazmaya muktedirdir. Üstelik sosyoloji disiplininin insan tabiatına ilişkin araştırmacılarına kazandırdığı algısal zenginlikle fevkalade toplumsal tarih çalışmalarına imza atılabilir. Ancak ülkemizde dedikoduya dair yazılmış tezlerin geneli, muhtelif kurumların (okul, fabrika, sendika gibi) çalışanları arasındaki ilişkiler ya da bu ilişkilerin kurumların işleyişine olan etkilerini ele almaktadır. Bunlardan ayrı olarak dedikodunun ne'liğini inceleyen ve saha araştırmaları da içeren iki yüksek lisans tezinde¹³, dedikodu olgusu bir sosyal bilim disiplini içerisinde anlamak amacıyla incelendiğinde birbirine benzer metinler ile karşılaşmıştır. Saha çalışmalarından ziyade kuramsal olarak dedikodunun ne'liği ortaya koyulurken üzerinde okuma yapılan kaynaklar büyük benzerlikler taşımaktadır. İlaveten bu tez çalışmalarında göndermelerde bulunan eserlerin içeriği ve üslubu da kendi aralarında büyük oranda benzerlik taşımakta ve başlıca bir kitabı¹⁴ dayanak almaktadır. Bunun başlıca sebebinin; yukarıda bahsedildiği gibi, konunun literatürde kendisine yeni yeni yer bulmaya başlama durumu olduğu söylenebilir.

Osmanlı toplumunun gündelik yaşantısında duygular ve bunun dedikodu aracılığıyla davranış haline dönüştürülmesini okurken karşılaşılan bir zorluk da çağdaş kaynakların içeriğidir. İncelenen kronik ve layiha literatüründe özellikle Osmanlı siyasi elitinin iç ilişkilerinde dedikodu ve bununla bağlantılı olan iftira, entrika gibi unsurların

¹³ Aysel Tekgöz, "Dedikodunun Cinsiyeti: Kadın Kimliğinin Yeniden İnşasında Dedikodunun Rolü" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2013); Muhammed Salim Danış, "Dedikodunun Sosyolojisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015).

¹⁴ Jean Noel Kapferer, *Dünyanın En Eski Medyası Dedikodu & Söylenti* (Çev. Işın Gürbüz), İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

oldukça etkin olduğu izlenimini edinmek mümkündür. Bununla birlikte müelliflerin kalemi, dedikodu ve benzer diğer olguları detaylandırmak, belirli bir olay örgüsü çerçevesinde anlatım yapmak, kanıt sunmak sırası geldiğinde pek de cömert olmamıştır. Benzer bir ayrıntı eksikliğini geniş toplum kesimlerinin gündelik pratiklerini takip etmek için çoğu zaman kullanışlı olan şer'iyye sicillerinin içeriğinde gözlemlemek de mümkündür. İlerleyen bölümlerde kullanılacak betimleme gücü oldukça yüksek belli başlı örnekler dışında siciller genel itibarıyla kalıplaşmış hukuki ibarelerin birbiri ardına sıralandığı ve (bu durumda dedikodu ve bağlantılı unsurlara ilişkin) ayrıntıları yakalamak için titiz irdelemelerin yapılmasını gerektiren metinler olma özelliği gösterir. Ki Osmanlı toplumunun büyük çoğunluğunun okur yazar olmadığı, halk kesimlerinin sözlü kültür dünyasının bir parçası olduğu göz önünde bulundurulursa, sicillerin bu yapısını olağan karşılamak gerekir.¹⁵ Buna bağlı olarak Osmanlı toplumunun dedikodu olgusuyla ilişkisi ve dedikodu yapılan kamusal mekanlara dair daha kompleks bir anlatı gerçekleştirebilmek için belli başlı modern çalışmalara başvurulmuştur.

Hem duygu tarihçiliği hem de dedikodu olgusunun ayrı ayrı ele alındığı literatüre ve ayrıca çağdaş kaynaklara dair eksiklik ya da kopukluk gibi sorunları, ana hatlarıyla bu şekilde ifade etmek mümkündür. Gerçekleştirilen bu çalışma, her iki alandaki eksiyanların farkındalığıyla hareket edilerek tamamlayıcı bir rol üstlenme denemesidir. Duygu tarihçiliği bağlamında dedikodu olgusunu ele almakla ulaşılabilecek hedef, bireylerin sosyalleşme pratiklerinde dedikodunun tuttuğu yer ve yaratabileceği olası sonuçlar üzerinden “sıradan insanların tarihi”ni sorgulamaya bir katkı sunmaktır.

¹⁵ “Bu kültürlerde yasalar bile, kalıplaşmış deyişlere, atasözlerine yerleşmiştir; bunlar yalnız yasa dilinin süsü değil, yasanın özüdür. Zaten sözlü kültürlerde çoğu kez yargıcın görevi, huzuruna getirilen resmi anlaşmazlığı adil bir karara bağlamak için dava konusuyla ilgili atasözlerini beyan etmektir.”. Bkz. W. Jackson Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi* (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), Metis Yayınları, İstanbul 2018, s. 51.

Dedikodunun günümüzde dahi bireysel ve toplumsal açılardan yıkıcı etkileri söz konusudur. Bundan yüzlerce yıl önce mahalli tanışıklığın daha yüksek ve kişisel yaşam alanları üzerindeki “dış denetimin” daha kabul edilebilir bulunduğu bir sosyal düzende ortaya çıkarabileceği etkiler daha çeşitli, renkli ve belki de trajik olabilir. Bu kimliğiyle dedikodu, olgusal olarak bir toplumsal tarih incelemesinin ana malzemesi olabileceği gibi, duygu tarihçiliği literatürüne dikkat çekici bir katkı sunmaya namzettir.



BİRİNCİ BÖLÜM

DEDİKODU NEDİR NE DEĞİLDİR: YAŞAMSAL BİR İNSAN DAVRANIŞININ ANATOMİSİ

I.1. DEDİKODUNUN NE'LİĞİ VE YAŞAMSALLIĞINA DAİR

Sözlük tanımlarına göre dedikodu, “başkalarını çekiştirmek ve kınamak üzere yapılan konuşma, kov, gıybet, kılûkal” dir.¹⁶ Tarihsel süreçte dedikodu ve bağlantılı kavramlar üzerine sözlükte yer alan “kîl ü kâl, güft u gû, lakırdı, mesmû‘ât, gıybet, çekiştirme, fasl, fısıltı, mezemmet, kınamak, takbîh” gibi anahtar kelimeleri görmek de mümkündür.¹⁷

Kronolojik olarak dedikodunun varoluşunu, insanların henüz primitif bir yaşantı sürdürdüğü devrelerde şekillenmeye başlayan konuşma dillerinin başlangıcına tarihlendirmek mümkündür. İnsan dili, yapısı itibarıyla son derece esnek olması dolayısıyla diğer hayvan türlerinin kısıtlı dilsel gelişimleriyle kıyaslanamaz derecede gelişkindir. Bu sayede diğer canlı türlerinde gözlemlenemeyecek bir algılama, bilgi iletişimi ve hafıza kendisini insan zihninde görünür kılar. Sosyal bir canlı olan insan, sözü edilen dilsel yeteneğini türdeşleriyle iş birliğine gitme, neslini devam ettirme ve hayatta kalma gibi iç güdülerini uygulamaya geçirebilmek için kullanmıştır. Bunun anlamı, ilk insan topluluklarının varoluşlarından başlayarak dedikodunun insan doğasının bir parçası olduğudur. İnsanın yaklaşık 70 bin yıl önce edindiği yeni dil becerileri, kendisine

¹⁶ “Dedikodu”, *Güncel Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.

¹⁷ İlgili kelime/kavramların açıklamaları için bkz. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*.

durmaksızın dedikodu yaparak bireyler arası güven ilişkileri oluşturma ve içinde bulunduğu topluluğu genişletme kapasitesini kazandırmıştır.¹⁸ Görüldüğü üzere, yukarıda “kınama”, “çekiştirme” gibi olumsuz imgelerle anılan dedikodu, aslında çağlar boyu insan yaşantısında oldukça yapıcı, işlevsel roller de oynamıştır. Bireyleri toplumsal varlıklar haline getirmede başat bir pozisyonda olması dolayısıyla, dedikodu olgusunun yaşamsal bir yönü olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır.

Doğası gereği dedikodu, genellikle alaycı, hızlı ve akışkan bir üslup yapısını haizdir. Temelini gerçeklerden veya kurmacadan alan bilginin bireyler arasındaki gayri resmî alışveriş sürecidir. Yaygın şekilde; bir insan, mekân ya da duruma ilişkin belirsizliklerin bulunduğu sahaları aydınlatmak adına dedikoduya başvurulur. Doğal olarak insanlar söz konusu olduğunda bu belirsizlik sahaları çoğunlukla özel yaşam alanlarıdır ve dedikodu kendisine hedef tahtası olarak burayı seçer.¹⁹ Ayrıca, yine insanın yaşamsal içgüdülerinin bir tezahürü olarak, bireylerin toplumsal varoluşlarını başkalarının tehdidi altında hissettiğinde bir saldırı ya da intikam aracı olarak dedikodu ve onunla bağlantılı yalan/iftira gibi olguları kullandıkları gözlemlenebilir.²⁰

Yukarıda sözü edilen kullanım amaçlarına bakılarak, dedikodu karşısında yeniden olumsuz bir bakış açısına bürünmenin önyargılı bir yaklaşım olacağı söylenmelidir. İnsanın tüm yaşantısı süresince diğer insanlara dair bireysel yahut sosyal unsurları bilmek arzusu, kimi zaman doğrudan değil dolaylı öğrenme yollarını devreye sokmasına yol açar. Dedikodu, bu öğrenme sürecinde yalnızca bir metottur ve farkında olarak ya da

¹⁸ Yuval Noah Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (Çev. Ertuğrul Genç), Kolektif Kitap, İstanbul 2019, s. 37-38.

¹⁹ Başak Solmaz, “Söylenti ve Dedikodu Yönetimi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2006, S. 16, s. 566-567.

²⁰ Gülcan Çolak Bostancı, "Bir İntikam Hançeri Olarak Kelimeler", *Acta Turcica, Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 2011, S. 1/2, s. 257.

olmayarak hemen herkes bu sürecin içerisinde yerini alır.²¹ Bütün bunlardan ortaya çıkan ana fikir, insan dilinin hareket esnekliği ile kompleks konuşma yapıları oluşturmaya başladığı primitif aşamalardan günümüze kadar gelen tarihsel süreçte; dedikodu olgusu söz konusu olduğunda bireyin toplum içerisindeki konumunu algılama ve diğer toplum fertleriyle ilişki kurma bağlamında on binlerce yıldır büyük farklılıklar ortaya koymadığıdır.

Bugüne dek yapılan çalışmalar, dedikodunun başlıca iki çeşidi bulunduğunu göstermektedir. Bunlar; “ortada olan bilgileri yorumlama” temelli *zararsız* ve “bilgi aktarma” şeklinde kendisini gösteren *zararlı* dedikodulardır. Bireylerin, edindikleri herhangi bir bilgiyi kendi bakış açıları üzerinden yorumlamaları son derece sıradan, gündelik bir etkinliktir. Dedikodu yaparak bilgiye ulaşmak ve onu yorumlamak da aynı sıradanlığı taşımaktadır ve kimi zaman insanların gündelik pratiklerinde kendisine yer bulmaktadır. Bununla birlikte bireyler veya durumlar üzerinde gerçekliği şüpheli iddialar ortaya koymak, yeni bilgiler üretip tedavüle sokmak ya da doğrudan özel yaşam alanlarını ifşa ederek taciz etmek istenmeyen bir davranıştır.²²

Dedikoduya hem benzeyen hem de yer yer ayrılan özellikler gösteren başka bir kavram daha vardır: *Söylenti*. İki ifade yan yana getirildiğinde aralarında ne gibi bir ayrışma olduğunu çabucak fark etmek güçtür. Dedikodu ile, birbirini belli derecede tanıyan insanlar arasındaki kapalı bir iletişim türüne gönderme yapılırken; söylenti ile ucu açık bilgi akışından söz edilebilir. Dedikoducular, ürettikleri bilginin içerisinde az veya çok görünürlüğe sahiptir, ancak söylenti çıkaranlar sadece işitilirler ve “anonim” kalma

²¹ Gülsüm Çalışır-Gonca Uncu, “İnsana Dair Bir Özellik Olarak Dedikodu ve Kişilerarası İletişimdeki Yeri”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Sempozyumu (ISMS) (Bildiri Kitabı-Sosyal Bilimler)*, Roma 2017, C. 1, s. 340.

²² Çalışır-Uncu, “İnsana Dair Bir Özellik Olarak Dedikodu...”, s. 341.

özelliği taşırlar. İlâveten dedikoduların aksine söylentiler çoğu zaman bir istek veya beklenti doğrultusunda olmadan ortaya çıkarlar.²³

Söylenti, bir birey veya olguya karşı içselleştirilen, genelde olumsuz duyguların toplumun oluruyla açığa çıkmasıdır. Ancak söylenti çıkaran tarafta yer alan birinin unutmaması gereken bir ayrıntı vardır, o da onun artık ortak söylem üreten bir topluluğun parçası olduğu ve topluluğun görüşlerinin kapsamını aşamayacağıdır. Öte yandan insan topluluklarının içerisinde söylentiye hayat veren kişi, mensubu bulunduğu geniş söylenti grubunun içinde ön plana çıkar.²⁴

Tabiatı itibarıyla söylenti, gerçekliği şüpheyeye açık olmayan bir bilgi türü olmaktan ziyade, gerçekliğine inanmak istediğimiz bir olgudur. Keza bu inanma isteğini besleyen unsurlar da mevcuttur. Söylenti çoğu zaman bir tanıklık üzerinden kendisine yayılma alanı bulur. Sözü edilen tanıklığın birinci dereceden yakınımız değil, fakat arkadaşlarımızın arkadaşı ya da odak noktasındaki kişinin yakınlarından gelme olasılığının yüksek olduğunu belirtmek mümkündür. Netice itibarıyla dedikodu ve söylentinin ne’liği üzerine söylenebilecek son söz, insanlığın sosyal ve kültürel bir varlık olarak neslini sürdürdüğü müddetçe varoluşlarını sürdürecekleri gerçeğidir. Dedikodu ve

²³ B. Solmaz, “Söylenti ve Dedikodu Yönetimi”, s. 568; J. Noel Kapferer, *Dünyanın En Eski Medyası Dedikodu & Söylenti*, s. 35.

²⁴ J. Noel Kapferer, *Dünyanın En Eski Medyası Dedikodu & Söylenti*, s. 69, 71; “Bir kişiye bir söylentiden bahsetmek, onu kendisiyle ‘dedikodu yapmaya’ davet etmek demek, ona üstü kapalı olarak şöyle söylemektir: ‘Siz ve ben, dünya meseleleri veya yağmur ve güzel hava düzeyinde kalmayıp söylentiler hakkında konuşacağız.’ Söylenti, heyecan verici bir işlemdir: ahlaki yorumları, kişisel görüşleri ve heyecanlı tepkileri teşvik eder. Şu hâlde bir söylentiye iletmek, konuşulan kişiyle, her iki tarafın da kendini biraz daha fazla ortaya koyduğu, kendinden bahsetmeksizin duygularını, değerlerini açığa vurduğu daha sıkı bir ilişkiye başlamak veya sürdürmek istendiği anlamına gelir.” Bkz. Kapferer, *Dünyanın En Eski Medyası Dedikodu & Söylenti*, s. 76.

söylentinin sonunun getirilebildiği gün insanlara konuşma eyleminin yasaklandığı gün olacaktır.²⁵

I.2. OSMANLI TOPLUMUNUN DEDİKODU PRATİKLERİ

Kabul etmek gerekir ki “Osmanlı toplumu” ifadesi, hangi anlamı karşıladığı düşünüldüğünde açık uçlu, muğlak bir yapıdadır. Bu çalışma kapsamında, genel olarak geniş halk kesimlerinin yaşamakta olduğu şehirlerin ya da diğer yerleşim yerlerinin insanlarını ve onların toplumsal yaşayış şeklini ifade etmektedir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz Osmanlı şehirleri, belli başlı ortak fiziki özellikleri taşımaktadır. Bunlardan şüphesiz en önemlisi, tıpkı diğer Ortadoğu/İslam geleneğinde olanlar gibi Osmanlı şehrinin de mahallelerin birleşiminden oluşan bir bütün olmasıdır. Özer Ergenç’in artık bir klasik halini almış ifadesi ile mahalle; sosyal ve idari bir birim olarak karşımıza çıkar. *“Bu özelliği ile mahalle, birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Osmanlı çağındaki tanımıyla, aynı mescidde ibadet eden cemaatin aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesimidir.”*²⁶

Mahallelinin “bir ölçüde birbirinin davranışlarından sorumlu” olması, bu çalışma bağlamında da çözümlenmesi gereken birtakım problemler yaratmaktadır. Sözü edilen sorumluluğun sınırları neleri ve nereleri kapsamaktadır? Bu soruların cevabı, Osmanlı toplumunda kamusal alan ile özel alanın birbirinden ayrıldığı sınır çizgilerini bulmakla ortaya çıkacaktır. Kısa bir açıklamayla özel/mahrem alan; bir bireyi diğer bireylerden

²⁵ J. Noel Kapferer, *Dünyanın En Eski Medyası Dedikodu & Söylenti*, s. 15-16, 106, 325.

²⁶ Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 145.

farklı kılan bütün özelliklerin, kişisel zevklerin ve seçimlerin hüküm sürdüğü, bireye has bir dünyadır. Kamusal alan ise olanca açıklığı ve müdahil olunabilirliği ile özel/mahrem alanın karşısında yerini almaktadır. Değerlendirdiğimiz bu iki olgu arasındaki sınır çizgileri, mahallelinin sorumluluk odaklı davranışları devreye girdiğinde, özel alan aleyhine ortadan kalkma eğilimi göstermektedir.²⁷

Osmanlı toplumundaki bireylerin en mahrem alanlarının evleri olduğu değerlendirilebilir. Keza siyasi otorite dahi, mahkeme izni olmaksızın ev aranmasını ve basılmasını yasaklamak suretiyle, kendi kontrol alanını birey ve ailenin mahremiyeti lehine sınırlandırmıştır.²⁸ İlaveten herhangi birinin evini gözetlemek suç sayılmaktadır.²⁹ Ne var ki toplum kesimlerinin mahremiyet konusunda bu derece incelikli bir tavır geliştirdiğini ifade edebilmek mümkün görünmüyor. Pek çok kez mahalleli, başta yasak aşk gerekçesi olmak üzere kanun/kural tanımadan komşularının evini basmıştır.³⁰ Peki bu toplumsal davranışların temelinde ne yatmaktadır? Mahalleliyi kimi zaman şedit bir tavır

²⁷ Fikret Yılmaz, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, *Toplum ve Bilim*, 1999/2000, S. 83, s. 92-93.

²⁸ Mahkeme izni olmaksızın ev aramanın ve sonrasında yaşanan hadiselerin en çarpıcı örneklerinden biri, 1580 yılının Şubat ayında, Edremit’in Soğanyemez Mahallesinde gözlemlenebilmektedir. Bir akşamüzeri beş kişi tarafından evi basılan ve Edremit Subaşı ile mahalle sakinleri tarafından yardımına koşulan Sultan’ın, mahkemenin ilerleyen aşamalarında fahişelik yaptığı komşularının ifadeleri ve kendi ikrarıyla tescilleniyor. Ne var ki kargaşa içinde Edremit Subaşı’nın Sultan’ın kırmızı kemha kaftanını aldığı ve bunun kanuni olmadığı yine Sultan tarafından ispat ediliyor. Daha ilginç olan ise, Sultan’ın hukuki terminolojiye hâkim bir eda ile; “Benim evim açıp geceyle esbabım aldığı vakit, efendi(=kadı) mürasele verdi mi? İcazet verdi mi?” sorusunu yöneltmesidir. Ev arama yahut basmanın hukuki sınırlarını bilmesi gereken kişilerin başında belki de yaşam tarzı nedeniyle Sultan gelmektedir. Bkz. F. Yılmaz, “Zina ve Fuhuş Arasında Kalanlar Fahişe, Subaşıya Karşı”, *Toplumsal Tarih*, 2012, S. 220, s. 25-26.

²⁹ F. Yılmaz, “...Mahremiyetin Sınırları...”, s. 102.

³⁰ F. Yılmaz, “...Mahremiyetin Sınırları...”, s. 102, 103.

içerisinde gözlemlediğimiz olayların organizasyonunu sağlayan nedir? Gayet tabi olarak dedikodu ve onun toplumsal gücüdür.

Örneğin 1580 Nisan'ında Edremit'te Kadı Celal mahallesinde bazı evlerin kapısına *boynuz asılmış*, Edremit Subaşısı Mehmed de hadisenin sebebinin soruşturulması için mahkemeye başvurmuştur. Olay örgüsü şu şekilde gerçekleşmektedir: Müezzîn Hüseyin, karısı tarafından yanlarında çalışan sığırtaçla aldatılmaktadır. Olay mahkemeye taşındığında aldatma mağduru Hüseyin, sığırtaçın kendi evinin dışındaki bir odada yaşadığını beyan etse de habersiz olduğu gerçek, kendisinin evde bulunmadığı zaman dilimlerinde sığırtaçın odası ile evin avlu duvarı arasındaki deliğin aşıkların buluşmasına müsaade verdiğidir. Görüldüğü üzere mahalle halkı, komşuları üzerinde müthiş bir izlem gücüne sahiptir.³¹ Kamusal denetime açık olmayan bir özel yaşam mekanının mimari yapısındaki detaylara hâkim olma, müezzînin evden çıkış zamanları ve sığırtaçın aynı saatlerdeki şüpheli hareketlerini izleme gibi bir süreci herkesin aynı anda gözlemlediği düşünülemez. Fragmanlar halinde mahallenin farklı sakinleri tarafından izlenen detaylar; toplum fertlerinin arasındaki fısıltıların, dedikodunun bütünleştirici gücüyle derli toplu bir teze dönüşmüş ve neticesini, aldatılan müezzîn Hüseyin ile olayı kovuşturma yetkisine sahip olan Edremit Kadısı Ömer'in kapılarına boynuz asılmasıyla vermiştir. Ayrıca ihanete ilişkin mahalle sakinleri arasındaki muhtemel dedikodu üretimi sürecine ek olarak, olayın aydınlatılması için boynuz gibi bir sembolün seçilmesinin de başarıya ulaşmış bir söylenti çıkarma denemesi olduğunu belirtmek gerekir.

Dedikodunun kapıya boynuz asmaya benzer şekilde tezahür eden bir diğer fiili versiyonu da *kapıya katran sürme* eylemidir. Yukarıda anlatılanlara benzer surette toplum ahlakının kaldıramayacağı yasak yakınlaşmaları işaret eden katran sürme vakaları üzerine

³¹ F. Yılmaz, "...Mahremiyetin Sınırları...", s. 94-95.

yapılan bir çalışma, 1645 ila 1750 tarihleri arasında Konya’da bu tarzda 50 civarında saldırı yapıldığını ortaya koyar. Ne var ki Konya mahkemesinin aldığı kararlara bakılacak olursa kapısına katran çalınanların %92 gibi ezici bir çoğunluğu iftiraya uğramıştır.³² Her durumda davalıların haklı çıkacağını varsaymak iyimserlik göstermek olacaktır. Ne var ki 50 saldırı sayısı yukarıda dile getirilen orantıya göre bölüştürüldüğünde, şüphelilerden 46’sının iftiraya uğradığı, 4’ünün ise kapısına katran çalınmasında haklı gerekçeler bulunması düşündürücüdür. 46 kişi de tamamen masum mudur? Yoksa geriye kalan 4 kişi toplumsal konumları bakımından kendilerini aklayabilecek durumda olmadıklarından mı sayılı suçlular arasında yer almışlardır? Bunlar, ayrıca yanıt aranması gereken sorular olarak beklemektedir.

Dedikodu ve görüldüğü gibi çoğu zaman onunla ilişkili olan iftira, kişilerin sosyal yaşantısı üzerinde dramatik etkiler gösterir. Mağdurlar, devlet görevlilerinin soruşturma ve kovuşturmalarına maruz kaldıkları gibi toplum nezdinde itibar kaybı da yaşamaktadır. Bu sarsıcı sürecin mümkün mertebe ortadan kaldırılması için fertlerin görece küçük söylentileri dahi (mesela yolda giden herhangi bir kadına laf atılmasına yönelik bir söylenti) mahkemelere götürerek şahitleriyle birlikte yalanlama eğilimi gösterdikleri anlaşıyor. Osmanlı toplumunun dedikodu pratikleri içerisinde yer alan diğer yaygın örnekleri şu şekilde sıralamak mümkündür;

- Yaşantısını yalnız sürdürmekte olan kadınları hedef alanlar
- Kimi zaman bir erkeğin bir genç kıza âşık olduktan sonra, hemcinslerinin ona yönelebilecek alakasını yok etmek için kendilerini de içine dahil edecek şekilde bazı iddialarda bulunmasıyla, genç kızların namusunu tartışmaya açanlar

³² Cemal Çetin, “Erken Modern Dönem Osmanlı Toplumunda Namus Algısına Dair Bazı Gözlemler (Konya Örneği)”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2019, S. 45, s. 71.

- Tecavüz iddiası ortaya koyanlar.

Tecavüz iddialarını ortaya atan kesimin içerisinde bizzat kadınların da yer aldığı görülmektedir. Kimi zaman evlerinde yasak ilişki yaşamakta olan kadınlar, bu ilişkilerinin mahallelisinin takibine uğradığı zannına kapıldığında evlerine zorla girilerek kendilerine cinsel saldırı gerçekleştirildiğinin dedikodusunu yayabilmekteydiler. Şer'i hukukun zina söz konusu olduğunda iddiaların gerçekliği üzerinde oluşan her türlü kuşkuyu değerlendirmeye alarak ağır cezai yaptırımlara başvurmama eğiliminde olması dolayısıyla; her ne kadar zina, ispatlanması halinde hadd cezası gerektiren bir suç konumunda olsa da bu yaptırımdan kurtulabilmektedirler.³³

Dedikodu pratiklerinin genel olarak bireylerin kişisel (çoğu zaman da cinsiyet kimliği ve cinsel davranışlar üzerinden) yaşamına, mahrem alanlarına saldırı nitelikli gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Kamusal alanın denetleme sınırlarının kesin olarak bittiği evlerin, başka herhangi bir mekânsal unsurla kıyas kabul etmeyecek ölçüde mahrem alan olması da ev merkezli yaşantının toplum tarafından bilinir kılınma arzusunu körüklemektedir. Toplum, meraklı gözleriyle izleyemediği bir alanın bilgisini ağzı ve kulaklarıyla üretmektedir.

³³ C. Çetin, "...Namus Algısına Dair Bazı Gözlemler...", s. 68-70; Zinanın dedikodu malzemesi olmaya, iftira atılmaya çok müsait bir yapısı olması dolayısıyla gerçekliğini şüpheli hale getirerek olası haksız cezalandırmaların önünü almak adına devrede tutulan kompleks bir hukuki formül söz konusudur. Bkz. F. Yılmaz, "...Fahişe, Subaşıya Karşı", s. 26-27; Hadd cezasının kapsam ve uygulamasına ilişkin Bkz. Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1996, C. 14, s. 547-551.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI DÜNYASINDA DEDİKODU ÜRETİM MERKEZLERİ: TOPLUMSAL MEKÂNLAR

Osmanlı ülkesinde geniş halk kesimlerinin bir arada bulunma deneyimi yaşadığı belli başlı toplumsal mekânlar; ibadethaneler, çarşı-pazarlar, kahvehaneler, meyhaneler, bozahaneler, hamamlar vb. yerler şeklinde sıralanabilir. Bu çalışmanın konusu gereği dedikodu odaklı mekânlar üzerinde yoğunlaşmış ve ana mekânlara yer verilmiştir.

II.1. KAHVEHANELER

II.1.a. Kahvenin Kökeni, Yayılımı ve İlk Tüketim Çevreleri

Bir toplumsal mekân olan kahvehaneler ve buradaki ana tüketim metası olan kahve; sohbet, dedikodu ve söylenti kültürünün kendisine çok geniş bir pratik sahası bulması hasebiyle özel bir ilgiyi hak eder. Bu bakımdan, konuya kahvenin kökenini irdelemekle başlamak yerinde olacaktır.

Kahvenin Latince adı *coffea arabica* olup hem kahve bitkisinin tanelerinin hem de bunlardan elde edilen içeceğin tanımlanması için aynı sözcük kullanılmaktadır. Ancak kelimenin etimolojik kökeni Arapçadır ve “iştah kesen” manasına gelen *kahy* şeklindedir.

Ne var ki Latince'de olduğu gibi genel bir tanımlama kelimesi değildir ve kahve meyvesi/çekirdeğini tanımlamak için *bün* teriminin tercih edildiği görülmektedir.³⁴

Bir görüşe göre kahve, İslam ülkelerinde, 15. yüzyıl ortalarından itibaren hemen herkes tarafından içilmeye başladı.³⁵ Toplumsal yaşantıda kendine gürültüsüzce yer edinmesi nedeniyle, kahve içmenin başlangıcına ilişkin daha belirgin bir tarih vermek zor görünüyor. Ancak toplumsal varoluşuna sükunetle başlamış olsa da kahvenin ortaya çıkışı oldukça kısa bir sürede fark edildi. Kahve tüketimi yaygınlaşmaya başladıkça insanların ilgisini çekerek mektuplara, risalelere, fetvalara ve kitaplara girdi. İşin özü, kahve aniden bir gündem maddesi haline geldi ve ancak bu raddede revaçta bir meta haline dönüştüğünde ne'liği ve ortaya çıkış zamanı irdelenmeye başlandı. Ancak devrin Arap kronik yazarlarında kahvenin kökenine dair bir bilgi boşluğu söz konusudur ve bu boşluğu doldurmak adına müellifler zaman zaman kısmi bilgilerini dini mitlerle süsleme eğilimi gösterirler. Köken sorunsalını tatminkâr bir boyutta çözümleyememiş olsalar da coğrafi kaynak noktasını daha isabetli tespit ettikleri ifade edilebilir. İslam dünyasında kahve içme alışkanlığına öncülük edenlerin kahveyi ilk gördükleri yerin Etiyopya olduğu yaygın olarak kabul edilir. Ortadoğu merkezli İslam coğrafyasında ise kahve içme adetinin başlangıç noktasını Yemen oluşturmaktadır. Yemen'in coğrafi olarak Etiyopya'ya yakın mesafede oluşu, iç kesimdeki dağlık alanların iklim koşullarının endemik ya da dışarıdan getirilmiş kahve türlerinin ziraatini yapmaya elverişliliği ve 18. yüzyıl başlarına kadar Ortadoğu'da olduğu kadar Avrupa'da da tüketilen kahvenin

³⁴ İdris Bostan, "Kahve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2001, C. 24, s. 202-203.

³⁵ Kahve bitkisinin ve imalat yapılan meyvesinin tanınırlığı artmıştır, ancak toplumun büyük kesimi tarafından bu denli erişilebilir bir tüketim maddesi olduğunu dile getirmek iddialı bir söylem olabilir.

neredeyse tümünün Yemen limanlarından gelmesi, kahve tüketiminin yaygınlaşmasında çıkış noktasının Yemen olduğu kanaatini uyandırmaktadır.³⁶

Kahve, öncelikli olarak tasavvuf çevrelerinde rağbet görmüştür, sonraları muhtelif toplum kesimlerinin beğeni ve tüketimi kendini göstermiştir. Yemen'deki bazı sufi tarikatlarının müritleri arasında 15. yüzyılın kesin olarak tespit edilemeyen bir devresinde uyarıcı bitkisel madde içeren bir içeceğin yaygın kullanımının başladığı anlaşıyor.³⁷ Kahve ile bazı tarikatların arasında bağ olduğu, araştırma kaynaklarının üzerinde durduğu ortak bir noktadır. Hatta bu bağ sadece Yemen'de kahve içmenin başlamasında değil, bu alışkanlığın Arabistan yarımadasına, Mısır ve Suriye'ye yayılmasında da kendisini göstermiştir. Sufilerin kahve tüketme gerekçeleri ise sonraki dönemlerde haram olduğuna yönelik görüşlerle ironik derecede tezdır: ibadet. Genellikle geceleri toplu olarak yaptıkları zikirlerde Tanrı fikrinin ve ona ulaşma arzusunun dışındaki tüm gerçeklikten kopuşu hedefleyen sufiler, bunun için türlü metotlar uygulamaktaydı. Esas itibarıyla kahve de uyarıcı bir madde olarak zikirlerde benzeri bir odaklanmayı yakalamak için tüketim metası haline getirilmiştir. Erken dönem kahve tüketiminde tiryakilerin gerekçesi, kahvenin susuzluğu gidermesi ya da tadının keyif vermesi değil, insan vücudu üzerindeki etkisiydi. Yukarıda sözünü ettiğimiz tarikat çevreleri, tamamıyla dünya yaşantısından kendini soyutlamış insanlardan müteşekkil değildir. Çarşı-pazarda iş yapan, alışveriş eden ve aile yaşantısı sürdüren bu insanlar, kahvenin Yemen dışına taşınması noktasında kritik bir önem taşımaktadırlar. Öyle ki 1511 yılı itibarıyla Mekke'de kahve tüketiminin yaygınlık kazandığını ortaya koyan çalışmalar vardır. Yine

³⁶ Ralph S. Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri* (Çev. Nurettin Elhüseyni), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 9-11, 20.

³⁷ Bu içeceği tüketme geleneğini başlatanın Şaziliye tarikatına mensup bir sufi şeyhi olduğu ihtimali üzerinde durulmaktadır.

Mısır'da da benzer bir zaman diliminde kahve tüketimi gözlemlenmektedir.³⁸ Mısır piyasasına girişinin ardından çok zaman geçmeden Kahire genelinde kahve içmek bir alışkanlık halini almıştır. Netice olarak 16. yüzyılın henüz ilk yıllarında, Yemen'den çıkan kahve Arabistan'ın batı şeridi Hicaz ve Mısır'da aranan bir meta halini almıştır. Büyük bir olasılıkla hac kervanları aracılığıyla on yıl içerisinde Suriye'de de tanınan kahve, 1550'lerin ortalarında İstanbul'a ulaştı. İlk ortaya çıkış nedeni olan sufi zikirlerinin uyarıcı maddesi olma hasleti değişip geniş toplum kesimlerinin tüketim maddesi haline gelince, kahve dini pratikleri daha zayıf sayılabilecek çevrelerde sosyal paylaşımın, sohbetin, dedikodu ve söylentinin yapıldığı ortamların keyif verici yönünü artıran maddelerden biri olarak yeni bir kimlik edindi. Bu kimliksel evrimin bir ürünü olmak üzere kahvehaneler ortaya çıktı.³⁹

II.1.b. Bir Sohbet Mekânı Olarak Kahvehaneler ve Kapatılma Girişimleri

İstanbul'da kahvehanelerin ilk açılışına ilişkin; Gelibolulu Mustafa Âlî 1553, İbrahim Peçevi ise 1555 senesini işaret eder. Aktarılanlara göre Hakem ve Şems adlı iki Suriyeli 16. yüzyıl ortalarında kahve içme alışkanlığının İstanbul Türkleri arasında yayılmasını sağlayacak ilk kahvehaneleri açmışlar ve zengin olmuşlardır. 17. yüzyıl müelliflerinden Dufour'a göre Türkler evlerinden ziyade kahvehanelerde kahve içmeyi tercih etmektedirler. Osmanlı ülkesindeki insanların, bilhassa İstanbulluların toplumsal yaşam mekanlarının arasına yeni katılan kahvehanelerin de kahve gibi Arap kökenli olduğu kuşkusuzdur. Menşe meselesi bir yana, kahvehanelerin ortaya çıkışıyla sohbet etmek maksadıyla bu mekanlarda bir araya gelen çeşitli toplum kesimlerinden, farklı

³⁸ Üstelik ilk olarak El-Ezher külliyesinin Yemen kısmında içildiği dile getiriliyor. Bkz. Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 23.

³⁹ Bostan, "Kahve", s. 203; R. S. Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 19-24.

kültürel katmanlardan insanlar kendilerine yeni bir çevre, sosyalleşme ortamı ve siyasi erk karşısında seslerini yükseltebilecekleri bir kamusal alana sahip olmuşlardır.⁴⁰

Kahvenin Yemen dışına olan yolculuğu ve artan popülaritesi bir yana; kahvehaneler, yeni bir kamusal mekân yaratma vizyonu ile ortaya çıkmış değildir. Ortada yalnızca bir malın pazarlanması sorunu bulunmaktadır. Gerek İstanbul gerekse kahvehanelerin bulunduğu başka herhangi bir kentte piyasaya henüz sürülen ve saklama, kullanım, pişirme gibi konularda kimsenin tecrübe sahibi olmadığı kahveyi, çekirdek haliyle çarşı-pazarda satmak büyük ihtimalle ticari bir fiyasko ile sonuçlanabilirdi. Haklı şekilde ticari başarı kaygılarıyla yaratılan kahvehaneler, uzun vadede buralarda kahve içerek vakit geçirmenin diğer müşterilerle insani ilişkiler kurmak ve geliştirmekte çok ideal bir ortam olduğunu ispatlamasıyla kalabalıklar tarafından doldurulmuştur. Pek çok kahvehane 16. yüzyıl gibi erken evrelerinde dahi çok daha eski bir kamusal mekân olan meyhanelerden nicelik bakımından daha gelişkin bir düzeydedir. Yine bu erken evrede kahvehanelerin şekli özellikleri ve çalışma biçimleri meyhanelerle benzerlik göstermektedir. Ancak çok temel bir farkları bulunmaktadır; “kahvehane şarapsız bir meyhaneydi” ve toplumsal yaşantısı başta mahallelisi olmak üzere etrafı tarafından takip edilen bir bireyin (bilhassa Müslümansa) günahkarlıkla suçlanmasına olanak sağlamıyordu.⁴¹

Toplumun mutlu mesut uyum sağlamış görüldüğü kahvehanelerin, siyasi otorite ile ilişkisi ise hemen her zaman gergin, mesafeli olmuştur. Aslına bakılacak olursa devlet kanadındaki şüphecî yaklaşımı anlayışla karşılamak da mümkündür. Kahvehanelerde şekillenen ilişkiler, toplumun çeşitli kesimlerini (din adamları, esnaf, yeniçeri ocakları vs.) içerisinde bulundukları tek sesli ortamlardan çıkarıp kahvehanenin ortak zemininde

⁴⁰ Ahmet Yaşar, “Kahvehane”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2019, C. EK-2, s. 3; Bostan, “Kahve”, s. 203; Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 64-65.

⁴¹ Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 69-70, 79-80.

buluşturarak bir toplumsal kaynaşma ortamı yaratıyordu. Burası, bilginin üretimi ve paylaşımında dinamik bir sahaydı. Peki kahvehaneleri zaman zaman siyasi otoritenin hışmına uğratan bilgi üretimi süreci neleri kapsamaktadır? Genellikle sıradan dedikoduların dilden dile aktarımını içeren boş muhabbetler, bilgi üretiminin ana eksenini oluşturmaktadır. Sözü edilen boş muhabbetler kimi zaman bu özelliğini terk ederek başkalarının, özellikle de kadınların, kişiliklerini yaralayıcı tevatürler haline alabilmektedir. Ancak siyasi otoritenin kahvehane sohbetlerinde takıntı haline getirdiği rahatsızlıklarının temelinde, bireylerin izzet-i nefsinin yaralayan bu gibi konuşmalar bulunmamaktadır. Daha ziyade müşterilerin dedikodu materyali olarak kendilerine hükümet işlerini seçmiş olmaları, söz konusu rahatsızlığı yaratır. Kahvehaneler, saray ya da siyasi elitin yaşantısına ilişkin haberlerin kulaktan kulağa yayılıp türlü söylentilerin taze ve dolaşımda kalmasına ön ayak oluyor, buralarda “devlet sohbeti” ediliyordu. Mevcut düzene karşı olumsuz düşünceler besleyen insanlar buralarda bilgi alışverişinde bulunabilir, kışkırtılabilir, aksiyon alabilirlerdi. Neticede iktidarda kim olursa olsun bu sosyal hareketliliği hoş karşılamaması, iktidarın doğasında yatmaktadır. Üstelik akla gelen bu kötü senaryolar her zaman sadece teoride de kalmıyordu. Mevcut iktidarı yıkmakta başarılı olan birden fazla girişim kahvehanelerde tasarlanmış ya da başlatılmıştır.⁴²

Yukarıda işlenen gelişmeler ışığında, Osmanlı siyasi elitinin yeni bir toplumsal mekân türü olan kahvehaneleri kontrol altına alma girişimlerinde bulunduklarını

⁴² Uğur Kömeçoğlu, “Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusal ve Toplumsal: Osmanlı Kahvehaneleri”, *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar* (Haz. Ahmet Yaşar), Kitap Yayınevi, İstanbul 2009, s. 52; Selma Akyazıcı Özkoçak, “Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri”, *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, s. 25; A. Yaşar, “‘Külliyen Ref’ten ‘İbreten Li’l-Ğayr’e: Erken Modern Osmanlı’da Kahvehane Yasaklamaları”, *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, s. 41; Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, ss. 88-90.

söylemek şaşırtıcı olmayacaktır. Kahvehanelerin varoluşunun erken devrelerinde bu girişimler tamamen yasaklama ve kapatma doğrultusundadır. İmparatorluğun merkezinde evvela Eyüp, takiben sur içi İstanbul ve Galata'daki kahvehanelerin hepsi kapatıldı. Kanuni Sultan Süleyman'ın iktidarının son yıllarında, ayrıca 1583 ve 1633'te kahvehaneleri kapatmaya, kahve içmeyi yasaklamaya dönük girişimler görülür. Ne var ki bu süreçlerin ardından kahvehanelere rağbet daha da artmış, sayıları çoğalmıştır. IV. Murad'ın saltanatına denk düşen 1633 yasaklamalarından sonra siyasi erkin kahvehanelere yaklaşımında bir değişim gözlenir. Kapatmalardan ziyade gözetim altında tutma usulü yaygınlık kazanır. Yalnız burada salt tebaa ile uzlaşma niyeti olduğu sonucuna varılmamalıdır. Kahve ve kahvehaneleri hükümetin hışmından bir nebze koruyan, onların maddi getirileriydi. Kahvenin ticareti hacimsel olarak büyüdükçe devletin vergi gelirleri de paralel olarak büyümekteydi. Ancak yine de kahvehanelerle siyasi otorite arasında sulh olduğu sonucuna varılmamalıdır. 18. yüzyılda da bir kahvehanede devletin apaçık eleştirilmesinin ilgili kahvehanenin kapatılması ve kahvecinin de sürülmesi ile sonuçlanabileceği hatırd tutulmalıdır.⁴³

II.2. MEYHANELER

Osmanlı ülkesinde siyasi erkin Müslüman olmayan reâyânın şarap tüketimini kısıtlamak ya da tamamen ortadan kaldırmak gibi bir girişimi çoğu zaman hayata geçirmediği biliniyor. Müslüman halkın şarap veya genel anlamda alkol tüketmesi yasak olmakla birlikte gayrimüslimlerin, bilhassa Hristiyanların, şaraba düzenli erişiminin sağlandığı anlaşılmaktadır. Bunun altında yatan nedenlerden biri, Hristiyanlıkta şarabın mukaddes bir kimliği haiz oluşu ve dini ritüellerinde de rol almasıdır. Yalnızca ibadetlerinde değil gündelik yaşam pratiklerinde de şarabın yer alması göz önünde

⁴³ Özkoçak, "...Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri", s. 37; Yaşar, "Kahvehane", s. 3.

bulundurulur, tüketimlerine izin verilmiştir. Bu izinle birlikte gayrimüslim tebanın şarap kullanımı ile alım-satımı vergilendirme kalemlerine tabi tutulmuştur.⁴⁴

Peki meyhaneleri şarap tüketim sürecinde nereye konumlandırmalıyız? Osmanlı ülkesindeki varoluşunun erken safhalarında meyhaneler, birer toplumsal mekân olmaktan ziyade hane bazlı kullanım için ayrılanlar dışında üretim fazlası olan şarabın toplanıp depolandığı ve akabinde gayrimüslimlere ulaştırıldığı mekânlardır. Böylece kaçak tüketimin yaygınlaşmasının önü alındığı gibi vergilendirme ve denetim konusuna pratik bir çözüm getirilmiş oluyordu. Ancak zaman içerisinde meyhaneler, orijinal işlevlerine ek olarak yeni nitelikler kazanmışlardır. Çeşitli toplumsal kesimlerin buluşma merkezlerinden birisine dönüşmüşlerdir. Bu dönüşümün tamamlanması 17. yüzyılın ikinci yarısını bulmuş gibi görünmektedir.⁴⁵

Bir toplumsal mekân niteliği kazanmalarının ardından meyhanelerin toplumun gündelik yaşantısındaki yerini ve uyandırdığı çağrışımları idrak edebilmek adına şer'iyye sicillerindeki belgeler, bu çalışma bağlamında değerlendirilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, kahvehaneler siyasi erkin şüpheli bakışlarına ve şiddet tonu değişen tedbirlerine karşın Osmanlı toplumu tarafından ne kadar benimsenmişse, meyhaneler de müdavimleri hariç tutulacak olursa bir o kadar antipati toplamıştır.

Öncelikli olarak meyhanelere erişimin dini inanç ayrımı gözetmediği belirtilebilir. Daha önce, Müslümanların alkol tüketmesinin yasak olduğu bilgisi verilmişti. Buradan hareketle Müslüman reâyânın, odağında alkol tüketimi olan meyhanelere gitmesinin hoş karşılanmayacağı sonucuna varılabilir. Ancak gerçekte bunun aksi durumlara rastlanabilmekteydi. Örneğin İbrahim b. Şucâ adlı şahıs, birisinin kendisini meyhaneye

⁴⁴ F. Yılmaz, “Boş Vaktiniz Var Mı? Veya 16. Yüzyılda Anadolu’da Şarap, Eğlence ve Suç”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 2005, S. 1, s. 28-29.

⁴⁵ Yılmaz, “Boş Vaktiniz Var Mı?...”, s. 31-32, 34.

giderek şarap içmeye davet ettiğini ve kendisinin de bu teklifi kabul ederek meyhanede oturup içtiğini sarhoş halde mahkemede itiraf etmektedir.⁴⁶ Aslına bakılacak olursa bunda şaşkınlığa düşülecek bir yan yoktur. Toplumun bir kısmı için yasak, diğer kesimleri için serbest tutulan bir gündelik pratiğinin kanun koyucu ve uygulayıcılar tarafından düzenli olarak teftiş edilebilmesi ve insanların kontrol altında tutulması son derece güçtür.⁴⁷

Meyhanelere erişim kolaylığı sağlayan unsurlardan biri de yasak olmasına rağmen yerleşim bölgelerinin içerisinde kaçak olarak ihdas edilebilmeleridir. Müdavimlerin hoş karşıladığını varsayabileceğimiz bu durum mahallelinin mahkemelere taşınmasına neden olabilmekteydi. Örneğin 21 Ramazan 1143 (30 Mart 1731) tarihli bir belgeye göre Yorgaki ve Dolet adlı iki zımmî, İstanbul'un Abdisubaşı mahallesinde bulunan evlerindeki kiracıları İrini'den şikayetçidirler. Memnuniyetsizliklerinin nedeni İrini'nin evi konut olarak kullanılmaktan çıkartıp bir meyhaneye dönüştürmesi, Müslüman veyahut gayrimüslim pek çok “rezil adamı” evin içine toplayarak içki alemleri düzenlemesidir. Türlü fesat, bozgunculuk ortaya çıkmaktadır. Aslında daha evvel mahalle imamı ve komşuların şahitliği ile iddialarını ispat etmeyi de başarmışlar ve evi mühürletmişlerdir. Ne var ki meyhanecilik vasfının yanında en hafif tabirle ısrarcı bir kadın olan İrini, mühürü kırarak eşyasıyla yeniden eve yerleşmiştir. Bu defa mahkemenin oluru ile ev açılıp İrini'nin eşyaları kaydedilerek dışarı çıkarılmış ve bir kaçak meyhanenin işleyişi böylelikle son bulmuştur.⁴⁸ Evâhir-i Zilkade 1045 (Nisan/Mayıs 1636) tarihli bir başka belgede ise, İstanbul'un havâss-ı aliyye kazasına tâbi Hasköy'de

⁴⁶ Belgenin tarihi yoktur. Ancak bundan sonra kayda geçirilen üçüncü belgede, 9 Rebiü'l-ahir 966 (19 Ocak 1559) tarihi düşülmüştür. Örnek olarak sunduğumuz hadise de aynı gün veya birkaç gün önce meydana gelmiş olmalıdır. Bkz. *Tophane Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, s. 90, Hüküm No: 115, Orijinal Metin No: [10b-7].

⁴⁷ Yılmaz, “Boş Vaktiniz Var Mı?...”, s. 29.

⁴⁸ *Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil*, s. 570-571, Hüküm No: 756, Orijinal Metin No: [138b-4].

Dergâh-ı Âlî kapıcıbaşlarından Ahmed Ağa b. Mehmed, hemen bitişiğinde ikamet etmekte olan komşusu Dimitri v. Kosta'yı mahkemeye şikâyet etmektedir. Ahmed Ağa'nın yukarıda anlatılanlara benzer nedenlerden bir rahatsızlığı bulunmaktadır. Dimitri, evinin içinde meyhane açmıştır. Ortalığa saçılan şarap kokusu ve sarhoş çığlıklarından Ahmed Ağa'nın evinde huzur kalmamıştır. Böyle bir ortamda aile yaşantısını sürdürememektedir. Meyhanenin kapatılmasına yönelik talebi, yapılan keşif sonucu söylediklerinde haklı oluşunun ortaya çıkmasıyla kabul edilmiştir. Dimitri, gereğini yapması konusunda uyarılmıştır.⁴⁹ Kaçak meyhanelerin ihdasına yönelik üçüncü ve son örnek, evâsıt-ı Safer 1027 (Şubat 1618) tarihli bir belgedir. Ancak bu defa ortaya çıkan kaçak meyhane rahatsızlığının boyutu tek bir ev sahibi ya da komşuyu mağdur edecek kadar küçük değildir. Muhtemelen birbiriyle sınırdış olan ve dolayısıyla mağduriyeti paylaşan üç İstanbul mahallesi vardır: *Hâce Hâtun*, *Kara Hasan* ve *Defterdar Abdi Çelebi* mahallelerinin imamı ve ileri gelenleri mahkemeye başvurmuşlardır. İfadelerine göre sözü edilen üç mahalle de Müslüman yerleşkesidir ve o zamana kadar herhangi bir meyhane yapılmış değildir. Ancak Kalfa, Kömürcü ve Yayla adlı zimmîler Abdi Çelebi Mescidi yakınlarındaki evlerini meyhaneye çevirerek, süregiden sükûnet ortamını bozmuşlardır. Bu kaçak meyhanede de tıpkı diğer türdeşlerinde olduğu gibi “rezil kişiler” fesad olarak nitelendirilen toplantılar yapıyor, şarap içiyor, çıkardıkları gürültülerle mescitte namaz kılınmasını imkânsız hale getiriyorlardı. Bu ve benzeri pek çok bozgunculuğu yaptıkları yetmiyormuş gibi bir de ana yoldan (tarîk-i amm) fiçılarla şarap geçirerek “Müslümanların eziyet çekmesine” sebep oluyorlardı. Netice itibarıyla bu iddiaların doğruluğu ispatlanınca meyhaneleri

⁴⁹ *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, s. 125-126, Hüküm No: 109, Orijinal Metin No: [68-2].

ortadan kaldırılmış ve ana yoldan bir daha şarap geçirmemeleri noktasında uyarılmışlardır.⁵⁰

Meyhanelerin varoluşu, kimi zaman da İslam dininin hassasiyetleri karşısında kısıtlanma ya da tamamen sona ermeye maruz kalmaktadır. Bu hassasiyetlerden başlıcası, meyhanelerin camilere yakın konumda bulunması meselesidir. Bir yerde meyhane açılırken göz önünde bulundurulacak ayrıntılardan biri de camilere yakın olmamasını sağlamaktır.⁵¹ Evâil-i Muharrem 964 (Kasım 1556) tarihli bir belge, yakınlık probleminin devrin insanını sorgulamaya sürüklediğini gösterir niteliktedir. Ancak işin ilginç yanı, bu defa meyhanenin cami etrafında değil de caminin hal-i hazırda var olan meyhanelerin civarında inşa edilmesidir. Beşiktaş semtinde yapılan cami bile isteye meyhanelerin etrafında inşa edilse de alanın sonradan bir parçası haline getirilen bu ibadethane, yine aynı alanda mevcut bulunan toplumsal mekânlarla komşuluk etmeyi kabul etmemiş gibi görünmektedir. Söz konusu cami evkafının mütevellisi Keyvan Kethüda ve diğer bazı kimseler mahkemeye bölgedeki meyhaneciler ve gayrimüslim ahaliden insanları davet etmiş, onlara meyhane işletmemelerini, şarap satmamalarını, yabancılarla içki meclisi yapmamalarını söyler. Görüldüğü kadarıyla meyhane işletmekle alakası olmayan sıradan gayrimüslim halk da bu kapatma işleminden memnuniyet duymaktadır. Belgede dikkat çeken ayrıntı, yukarıda bahsedilen Hristiyanların şaraba erişiminin sağlanması meselesini örneklendiriyor olmasıdır. Buna göre Hristiyanların şarap ihtiyacı nöbetleşe birer fıçı şarap açılmasıyla karşılanacaktır. Andon b. Lenardi, Versece b. Yani ve Nikola b. Yani nöbetçi tayin edilmiş ve fıçıların yalnız onlar eliyle açılacağı karara bağlanmıştır. Belki de tarafların arasına muslihûn girmiş ve bu şartlar altında uzlaşılmasıyla gayrimüslimlerin

⁵⁰ *İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, s. 92, Hüküm No: 58, Orijinal Metin No: [5b-7].

⁵¹ Yılmaz, “Boş Vaktiniz Var Mı?...”, s. 31.

memnuniyeti sağlanmıştır. Ne var ki incelenen belge, bu sürece ilişkin bir ayrıntıyı taşımamaktadır.⁵²

Diğer bir İşlami hassasiyet de bayram için gösterilmiştir. 8 Zilhicce 1065 (9 Ekim 1655) tarihli bir belgede, Eyüp subaşısına arefe günü ile bayramın dördüncü günü (bu durumda Kurban Bayramı olmalı) arasında hayata geçirmesi gereken ilave tedbirler buyurulmaktadır. Bunlar arasında meyhanelerin zikredilen müddet süresince mühürlenmesi de bulunmaktadır.⁵³

Toplumsal bir mekân olan meyhaneler, yine toplum tarafından varoluş şekilleri üzerinden; öteki, uygunsuz yerler olarak kabul edilmiş gibi gözükmektedir. Ancak bu vasıflarıyla; öteki, uygunsuz bireyleri müdavimleri haline getirmeyi de başarmışlardır. Peki meyhaneleri dedikodu olgusu ile ne surette bir araya getirmek mümkündür? Açıkça söylenmelidir ki ya meyhanelerden şikayetçi insanların söylemleri son derece kuru ya da şer’iyye sicillerinin yazım üslubu buralardaki söylenti ve dedikoduların muhtevasını içermeyecek derecede ayrıntısızdır. Meyhanelerin dedikodu ve söylentiye dayalı bilgi üretim sürecindeki paylarını şeffaf şekilde izlemek, incelenen kaynaklar ile tam manasıyla mümkün olamamıştır. Buraları dolduran insanların fitne ve fesadından, sarhoşça muhabbetlerinden, alıp sylemelerinden dedikoduya dair detayları çıkarmak, daha kapsamlı materyallerin ortaya koyulmasıyla mümkün olacaktır. Meyhanelerin dedikodu ve söylenti kültürünün neresinde yer aldığı tartışılırken, daha önce zikredilen

⁵² *Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, s. 121-122, Hüküm No: 182, Orijinal Metin No: [21b-2].

⁵³ Konu dışı olması sebebiyle burada ayrıca işlenmeyen çarpıcı bir ayrıntı, bayram günlerinde uygulanacak tedbirler kapsamında kadınların arşı-pazara çıkması veya diğer insanlar gibi eğlence yerlerine gitmelerinin yasaklanmış olmasıdır. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının boyutunu tartışmak adına ele alınmaya değerdir.

Bkz. *Eyüb Mahkemesi 61 Numaralı Sicil*, s. 296, Hüküm No: 347, Orijinal Metin No: [70b-2].

“kahvehaneler, şarapsız meyhanelerdir” ifadesi değerlendirmeye alınırsa, buraların dedikodu üretiminde taşıdığı olası potansiyeli fark etmek söz konusu olabilecektir.

II.3. BOZAHANELER

Osmanlı toplumunun bir araya gelme mekânlarından bir diğeri de bozahanelerdir. Kahvehanelerin 17. yüzyılda yakaladığı sıra dışı yaygınlaşma hızına kadar bozahaneler, geniş toplum kesimlerinin bir araya geldiği ana ortamlardan bir tanesiydi. 15. yüzyıl Bursa örneğinde bozahanelerin kahir ekseriyetinin birer devlet işletmesi niteliği taşımakta olduğu ve bir eminin kontrolü altında bulunduğu dile getirilmelidir.⁵⁴

Günümüzde de bilinen ve pek çok insan tarafından tüketilen bozanın, alkol tüketimine karşı mesafeli bir tutumu olan Osmanlı siyasi ve hukuki erklerinin gözünde masum bir konumu haiz olduğu izlenimine kapılmak olasılık dahilindedir. Ancak ne var ki boza, her zaman zannedildiği kadar masum bir kimyasal içeriğe sahip değildir. Biranın muadili olduğu söylenebilecek “acı boza”, piyasaya sürülmesi ve tüketilmesi hoş karşılanmayan bir içki türüdür. Dolayısıyla bozahanelerin istendiği zaman alkollü içkilerin üretilip pazarlanabileceği ve tüketilebileceği yerlere dönüşme potansiyeli bulunmaktadır.⁵⁵ Siyasi ve adli otoriteler de bu gerçeğin farkındaydılar. Fıkıh âlimleri arasında bozanın haram olup olmadığı konusunda bir ihtilaf söz konusudur. Her koşulda bozahanelerde alkol alınması yasaktı ve denetim mekanizmasının daha kolay işletilebilmesi adına bu yasak, gayrimüslim müşterileri de kapsamaktaydı. Engelleme

⁵⁴ O. İklil Selçuk, “Devletle Toplumun Buluşma Yeri: Bursa’da Bozacılığa Dair Bir İnceleme”, *Haydi Sofraya! Mutfak Penceresinden Osmanlı Tarihi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015, s. 34, 43-44, 55.

⁵⁵ Yılmaz, “Boş Vaktiniz Var Mı?...”, s. 46-47.

girişimlerine rağmen bozahanelerde alkol kullanmanın önü her zaman alınamamış olmalı ki, bu mekânlar yasağı deldikleri gerekçesiyle kapatmalara maruz bırakılmışlardır.⁵⁶

Tıpkı kahvehaneler ve meyhaneler gibi bozahaneler de toplumun muhtelif katmanlarından kişileri bir araya toplamaktaydı. Bu cihetle yine türdeşi olan diğer toplumsal mekânlar gibi bozahaneler de siyasi otoritenin dikkatini üzerine çekmekteydiler. İmparatorluk sathında ve belki de dünyanın daha başka coğrafyalarında ticaretle iştigal eden kişiler veya yabancılar da bozahanelerin çok çeşitli müşterileri arasında bulunmaktaydı. Osmanlı toplumundaki fertlerin ve kimi zaman yukarıda zikredilen misafirlerin uğrak noktası olan bozahaneler, böylece bilgi aktarımının, dedikodu ve söylenti kültürünün ana ortamlarından biri haline gelmekteydi. Devletin, tekeline olan bu kurumlarda istihdam ettiği kişiler vasıtasıyla mekân dahilinde üretilen bilgileri, söylenceyi kayıt altına aldırıldığını belirtmek şaşırtıcı olmayacaktır. Neticede siyasi erk, toplumsal mekanlardaki söylem özgürlüğünü başıboş bırakmamayı, geleceğini garanti altına almak adına yeğ tutmaktadır.⁵⁷

⁵⁶ Selçuk, “...Bursa’da Bozacılığa Dair Bir İnceleme”, s. 51, 53, 54.

⁵⁷ Selçuk, “...Bursa’da Bozacılığa Dair Bir İnceleme”, s. 48, 49-50.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK DÖNEMDE DEDİKODU ÖRNEKLERİ VE DEDİKODUNUN TOPLUMSAL GÜCÜ

Çalışmamızın birinci bölümünde, Osmanlı toplumunun gündelik dedikodu pratiklerine yer verilmişti. Bu bölümde ise muhtelif konu başlıklarına ayrılarak aktarılacak dedikodu örneklerini daha ayrıntılı ve somut olarak ele alacak; dedikoduların toplum nezdindeki karşılığını, toplumsal gücünü tahlil etmeye çalışacağız.

III.1. BİR TOPLUMSAL TABU: YETİŞKİN BİREYLERİN CİNSEL HAYATI

Osmanlı toplumunun bağlı bulunduğu şer’î ve örfî hukuk kaideleri ve müeyyidelerine göre cinsellik, meşruiyet sınırları olan bir konu başlığıdır. Bu gerçeklik; en temel olarak karşıt kavramına, zinaya bakılarak ulaşılabilecek bir konumdadır. “*Evlilik dışı cinsî münasebet*” ya da “*meşru olmayan cinsel ilişki*” tanımları, zinanın ne’liğini gözler önüne sermektedir.⁵⁸ Zina, günah kapsamındaki bir davranış biçimi olmakla birlikte, cezalandırılması için ahiret hayatının başlangıcı beklenmemektedir. Kur’an’da, zina eden erkek ve kadınlara yüzer sopa (celde) atılması gerektiği belirtilmektedir. Üstelik zinanın yasaklanması, “*zina etmeyin*” değil de “*zinaya yaklaşmayın*” şeklinde kendisini gösteren bir ayet üzerinden hayata geçirildiği için; salt zina eyleminin gerçekleşmesi

⁵⁸ H. Esen, “Zina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, C. 44, s. 440.

değil, ona ortam oluşturacak diğer tutum ve davranışların sergilenmesi de yasak kapsamında olacak şekilde algılanmıştır.⁵⁹ Neticede bu algının; Osmanlı toplumundaki bireyler arasındaki ilişkileri ne şekilde etkilediği, hemcins ve karşı cins ile kurulan cinsel ve cinsellik dışı yakınlığın toplumsal gözleme tabi tutulmasına ne ölçüde yol açtığını ve benzeri sorunları, şer‘iyye sicillerine yansıyan örnekler üzerinden takip edebilmekteyiz.

III.1.a. Zina

Her ne kadar yukarıda en temel haliyle zinanın İslam dinince yasaklanmış bir olgu olduğu izah edilmişse de bu yasak, bireyler arasında zina kabilinden ilişkiler kurulmasına ya da toplumun üzerinde zina şüphesi gördüğü yakınlıkların tesis edilmesine engel olamamıştır. Çalışmamızın konusu itibariyle zina; hukuki statüsü veya gerçekleşme zemini ile doğrudan alakadar olunabilecek bir konu başlığı olmamakla birlikte, Osmanlı toplumunda yapıldığını gözlemleyebildiğimiz dedikoduların başat öznelere birini oluşturmaktadır. Zina madem yasaktır, neden çabucak alenileştirilmek yerine bu şekilde dedikodu malzemesi yapılmaktadır? Aslına bakılacak olursa çalışmamızın önceki bölümlerinde bu soruya yanıt bulmak mümkündür. Şer‘î hukuk, zina söz konusu olduğunda iddiaların gerçekliği üzerinde oluşan her türlü kuşkuyu değerlendirmeye alarak ağır cezai yaptırımlara başvurmama eğilimindedir. Üstelik zina yapıldığına dair iddiaların dedikodudan, iftiradan öteye gitmeyen sözlerden ibaret olduğunun ortaya çıkması durumunda; müfteri durumundaki kişi veya kişilerin kazf cezasına maruz bırakıldıkları, yani zina yapanlara verilmesi öngörülen cezai yaptırımlara çarptırıldıkları bilinmektedir.⁶⁰

⁵⁹ Esen, “Zina”, s. 440.

⁶⁰ Kazf cezasının uygulanmasına dair erişilebilen tek örnek, İstanbul’da mahalle ve tarih bilgisi olmaksızın kayda geçirilmiş bir belge olmuştur. Yalnızca defterin tutulduğu H. 1102 (M. 1691) senesini tarih olarak baz almak mümkün görünmektedir. Belgenin dili de anlaşılabilirlik açısından zorlayıcıdır, ancak Mehmed bin

Söz konusu edilen zorlaştırıcı faktörlerin varlığı, evlilik birliği dışındaki cinsel davranışlar veya teşebbüsleri dedikoduların ana malzemelerinden biri haline getirir. Böylece olası bir yanılma halinde kimse tekil olarak dedikoducu, müfteri pozisyonuna düşüp toplumsal veya hukuki bir yaptırıma maruz kalmamış olur. Öte yandan iddialarda bir haklılık payının bulunması, dedikodunun kolektif bir başarıya ulaşarak suçluları ortaya çıkarıcı bir mahiyet kazanmasına vesile olmaktadır. Çalışmamız kapsamında değerlendireceğimiz belge örnekleri; cinsellik odaklı bir bakış açısından değerlendirildiğinde rızaya dayalı olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrılarak sunulabilirdi. Dedikodu odaklı bakış açısından bunun bir işlevselliği bulunmadığından; örnekleri, zina yapan kişinin bizzat ortaya attığı ve dedikoduya dönüşen söylemler ile üçüncü kişiler tarafından çıkarılan dedikodular olarak iki grupta ele alacağız.

III.1.b. Toplumsal Bir Ödev Olarak Ahlaka Mugayir Olanın Dedikodusunu Yapmak

Osmanlı toplumunun bir parçası olan bireylerin yaşam alanlarının mahalle merkezli olduğu önceki bölümlerde dile getirilmiştir. Bu gerçeğin bir sonucu olarak, gündeme gelen dedikodular da mahallelerde ortaya çıkmakta ve yine mahalleliler tarafından yayılmaktadır. Her ne kadar herhangi birinin evini gözetlemek suç kapsamında olsa da⁶¹ mahalleli, komşularının özel yaşam mekânı olan evleri üzerinde gözlem yapabilme ve dedikodu üretme gücüne sahiptir. Bu hususta şer‘iyye sicillerinde sayısız örnek bulunmakta olup, içlerinden bazıları ortaya çıkışları ve sonuçları itibariyle öne çıkmaktadır.

Mustafa Zerniştancı adlı bir kimsenin kendi babasına zina ithamında bulunup bunu ispat edemeyince kazf cezasına çarptırıldığı gözlemlenmektedir. Bkz. *Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil*, s. 440, Hüküm No: 537, Orijinal Metin No: [Arka kapak içi].

⁶¹ F. Yılmaz, “...Mahremiyetin Sınırları...”, s. 102.

6 Rebiü'l-evvel 1055 / 2 Mayıs 1645 tarihinde Konya'nın *Hocaîârûk mahallesi* imamı olan Abdülkerîm ibn-i el-Hâc Ahmed mahkemeye başvurmuş, yine aynı mahallede yaşamakta olan Cerrah Mehmed'in eşi Ayşe adlı kadın hakkında şikâyetle bulunmuştur. Söz konusu şikâyetin nedeni, Ayşe'nin evinde hal-i hazırda Konya Subaşı olan Abdullah ile Fatıma ve Zülfi adlı fahişeler şarap içip “fesad” olarak nitelendirilen davranışlar sergilemektedir. Üstelik Ayşe, evinde bu gibi buluşmalar tertip etmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Mahalle imamı, bu halin mahkeme tarafından keşfedilmesini ve durumun soruşturulmasını talep etmektedir. Mahkemeden Abdülatîf Efendi, Karaman Beylerbeyi Tûrâk Paşa'nın kethüdası ve mütesellimi olan Mehmed Ağa ve belgenin altında “şühûdü'l-hâl” olarak isimleri kayıtlı Müslümanlar olayın yerinde teftiş edilmesi için Ayşe'nin evine gittiklerinde, tam da *Hocaîârûk mahallesi* imamının kendilerine anlattığı gibi bir manzara ile karşılaşırılar. Az önce fahişe olarak zikredilen Fatıma, kendisinin Zülfi ve Subaşı Abdullah tarafından kandırıldığını söylemektedir. Mahkemede hazır bulunan şahitler, ağız birliği ile Ayşe'nin evinin “fesat mahalli” olduğunu ve diğer fahişe Zülfi'nin her zaman eşkıyalar ile vakit geçiren, şarap içip Müslümanların “ehl ü 'ıyâlini” (kadınlar kast ediliyor olmalı) kandırarak bu ortamlara soktuğunu belirtmektedirler. Bu ihbarın ve şahitliklerin neticesinde ev sahibesi Ayşe, fahişelerden Fatıma ve Konya Subaşı Abdullah'ın başına ne gelmiştir sorusunun bir yanıtı bulunmamaktadır. Ancak mütesellim Mahmud Ağa tarafından Zülfi'nin siyaset cezası almasına hükmedilmiştir.⁶²

Burada üzerinde durulması gereken belli başlı noktalar bulunmaktadır. Öncelikle belgenin muhtevassından açıkça anlaşıldığı üzere olayın şahitleri; Ayşe'nin evinin bir “fesat mahalli”, Zülfi'nin ise fahişelikle meşgul bir kadın olduğundan yeteri kadar uzun bir süredir haberdardırılar. Konuya ilişkin aralarında konuştukları, tefekkür ettikleri, daha uygun bir tabirle dedikodu yaptıkları ve bu surette Ayşe ve Zülfi'nin karakterleri

⁶² Konya Şer'iyce Sicili (Bundan sonra KŞS olarak kısaltılacaktır) 7/71-3.

hakkında fikir birliğine vardıklarına şüphe yoktur. O halde bunu neden doğrudan alenileştirme yolunu tercih etmemişlerdir? Bu sorunun cevabı, muhtemelen dedikodularının bir iftira olarak değerlendirilmesinden çekince duymaları şeklinde verilebilir. Olayı suçüstü olarak yakalatmak imkânı doğana kadar sessiz kalmayı yeğlemiş görünmektedirler. Bu imkân ortaya çıktığında dahi adli makama ihbarı gerçekleştiren kişinin sıradan bir mahalleli değil de mahallenin imamı olması, ayrıca dikkate değerdir. Mahkemenin; toplumsal konumu itibarıyla bir imamın sözlerini daha büyük bir ciddiyetle inceleme, olayı sıradan kişilerin bir dedikodusu olarak değerlendirmeme ihtimali üzerinde durulmuş olabilir. Yine bu belgeden çıkarım yapılabilecek bir diğer sonuç; dedikodunun, öznesi olan herkes için aynı derecede acı bir sonucu olmayabileceği gerçeğidir. Belgede adı geçen kişilerin toplumdaki konumlarına bakıldığında Zülfî'nin siyaset cezası gibi ağır bir bedeli neden diğer suç ortaklarıyla değil de tek başına ödediği anlaşılabilecektir. Evi “fesat mahalli” olan Ayşe, muhtemelen kocasının cerrahlık gibi bir meziyeti haiz bulunmasıyla daha dokunulmaz bir konumda yer almaktaydı. Öte yandan Abdullah Konya Subaşı ve Fatıma da Zülfî'nin kandırdığı masum kadınlardan biri konumundadır. Abdullah'ı muhtemeldir ki makamı, Fatıma'yı da benzeri olayların içerisinde daha önce bulunmayışı kurtarmıştır. Ne var ki Zülfî suç ortakları kadar şanslı biri değildir. Kendisini kurtaracak bir sıfatı, yakınlığı veya aile hayatı bulunmadığından mahallelinin dedikodusu ve nihayet baskının bedelini daha ağır ödemiştir.

Mahallelinin, dedikodunun kolektif gücünü kullanarak ahlaka mugayir davranışları afişe etme uygulamasının bir diğer örneği de 22 Şevvâl 1083 / 10 Şubat 1673 tarihli bir mahalleden ihraç kaydında kendisini göstermektedir. Konya'nın *Fakihdede mahallesi* sakinlerinden Nebi Beşe ibn Nûrî, Serdar Ömer Beşe'nin isteğiyle Konya Subaşı Mustafa Ağa ve Çavuş Mehmed Beşe ibn Sevindik Beşe tarafından mahkemeye çıkarılır. Nebi Beşe, Ayşe ve Alime adlı kadınları evine getirmek ve bazı kişilere pezevenklik

yapmakla itham edilmektedir. Nebi Beşe'ye durum sorulduğunda, bu kadınların evine geldiğini kabul eder ancak kendilerini dışarı çıkardığını da ekler. Ne var ki Nebi Beşe'nin mahallelisi Ayşe ve Alime'nin sürekli Nebi Beşe tarafından eve getirildiği ve kendisinin de pezevenklik yaptığı konusunda ısrarcı olmuştur. Yatsı vaktinde mahalle mescidine namaza gitmekten korkar olduklarından şikâyet etmektedirler. Serdar Ömer Beşe de kendisine sahip çıkmayınca, Nebi Beşe haksız konuma düşmekten kurtulamamıştır.⁶³ Defterde bu konuya ilişkin kayıtlardan bir diğeri ise, *Fakîhdede mahallesi* sakinlerine Nebi Beşe'nin mahalleden ihraç edildiğine dair verilen hüccetin suretidir.⁶⁴ Ele aldığımız bu örnekte ithamın kaynağı anonim olmakla beraber, “*ider imiş*” şeklinde kayda geçirilmesi bunun bir duyum, dedikodu olduğuna şüphe bırakmamaktadır. Bu defa mahallelinin adli makama bir temsilci göndermesi gerekmemiş, yapılan dedikodular bir örf görevlisinin kulağına kadar gidince mahalleli tarafından beklenen müdahale kendisini göstermiştir. Beşe unvanına bakılacak olursa kendisi de askeri sınıftan olan Nebi, kayıtlara göre Serdar Ömer Beşe tarafından kollanmamıştır, ancak ya unvanı ya da işlediği suçun Zülfi kadar ağır bulunmaması sonucunda hakkındaki dedikoduların doğru çıkması üzerine yalnızca yaşadığı mahalleden ihraç edilmiştir. Bu durumun, hal-i hazırda çevresinde son derece düşük görülen itibarını daha da zedeleyip zedelediği, üzerinde düşünülmesi gereken bir başka konudur.

Yukarıda işlenen iki örnek baz alınarak, anonim bir itham mekanizması olan dedikoduların her zaman hedeflenen sonucu elde etmeyi sağladığı neticesine varılmamalıdır. Kolektif gücün dedikodunun mağdurunu koruduğunu gözlemlemek de mümkündür. 6 Cemâziye'l-evvel 1084 / 19 Ağustos 1673 tarihli bir örnekte; Konya'nın *Sahip Yakası mahallesi* sakinlerinden Halîl bin Mahmûd ve eşi Ayişe bint-i Mahmûd'un,

⁶³ KŞS 16/130-3.

⁶⁴ KŞS 16/132-2.

Konya Subaşı Mustafa Ağa'nın vekili Ali Beğ tarafından mahkemeye çıkarıldığı görülmektedir. Ali Beğ, Ayişe'nin İbrahim oğlu Süleyman ile gayrimeşru bir ilişkisi olduğunun duyulduğunu söylemekte ve ifadelerinin alınarak lazım gelenin yapılmasını talep etmektedir. Ayişe bu iddiayı reddetmektedir. Kendisinin hal ve davranışları mahallelisine sorulduğunda, mahalleli o zamana değin bu türden bir kabahat işlediğinin duyulmadığını ifade edip ve iyi halini bildirmektedirler.⁶⁵ Görüldüğü üzere kolektif söylem üretme gücü, her zaman için kötüye çalışmamakta veyahut kullanılmamaktadır. Üzerinde şüphe bulunmayan bir kişi, siyaset cezası dahil olmak üzere yaptırım gücü ortaya koyabilen dedikodulardan kendisini sıyrabilmektedir.

Şimdiye değin üzerinde durulan örnekler; bireylerin özel yaşam mekânları olan evlerinin dış müdahaleye maruz kalmasına, özel alanın kamusal alan tarafından gözlenmesine dayanan ve mahkemeye yansıyan olaylardır. Yetişkin bireylerin meşru görülmeyen cinsel davranışlar sergilediğine dair şüpheler ve buna ilişkin gözlemler kamusal mekânlarda, daha doğrudan da yapılabilmektedir. Bu gözlem ve dolayısıyla dedikoduların tespit edilebilen metotlarından biri, evli olmayan veya eşinden uzakta bulunan kadınların hamile olduklarının öne sürülmesi biçiminde kendisini göstermektedir. Buna ilişkin örneklerden biri, Receb ayı sonları 979 / Aralık ayı ortaları 1571 senesinde Konya'nın *Ahmedfakîh mahallesinde* yaşamakta olan Cemile bint-i Safer Fakîh'in dava kayıdır. Za'im Pervâne Kayık Dede'nin adamı Yusuf, Cemile'nin Şa'bân bin Mürüvvet adlı bir kişiden hamile kaldığını, hal-i hazırda hamile olduğunu iddia etmektedir. Sorulduğunda Cemile, gerçekten de Şa'bân'dan hamile olduğunu kabul etmiş, annesi evde değilken bu kişinin kendisine saldırarak üç defa tecavüz ettiğini ve gebeliğinin müsebbibinin Şa'bân olduğunu itiraf etmiştir.⁶⁶ Bekar bir kadının yaşadığı

⁶⁵ KŞS 19/114-2.

⁶⁶ KŞS 2/207-3.

fiziksel değişiklik sonucu dedikoduların bir öznesi olması ve akabinde yaşadığı cinsel saldırının ifşa olmasının üzerinde yarattığı olası travma, düşündürücüdür.

Hamile olduğundan şüphelenilen ve dedikodulara maruz kalan her kadının yaşadığı hukuki süreç, Cemile bint-i Safer Fakîh'inki ölçüsünde çabuk ve itirafla sonuçlanmamaktaydı. Üstelik dedikodular doğru olsun veya olmasın, bunlardan yara almadan sıyrılmanın yollarının da mevcut olduğu gözlemlenmektedir. 11 Receb 1096 / 13 Haziran 1685 tarihli bir örnekte, Konya'nın *Keremdede mahallesinde* yaşamakta olan Ahmed Beg adlı kişinin eşi Aişe bint-i Hüseyin, Karaman Mîr-mîranı Rüstem Paşa'nın mütesellimi Mustafa Ağa'nın tayin ettiği Ali Bölükbaşı tarafından mahkemeye çıkarılır. Aişe'ye, kocası bir yıldan uzun süredir başka bir memlekette bulunmakta iken nasıl olup da an itibarıyla hamile olabildiğinin hesabı sorulmaktadır. Aişe söz konusu iddiayı reddetmektedir. Ancak doğrudan Aişe'nin beyanı esas alınmamış, yine *Keremdede mahallesinde* ikamet etmekte olan Marziye bint-i Ahmed, Kerime bint-i İbrahim ve Sultan bint-i Mustafa adlı kadınlar tarafından bir muayene gerçekleştirilmiştir. Neticede kadınlar hamilelik iddiasının gerçeği yansıtmadığı kanaatine varmış ve bu hususa dair yemin de etmişlerdir. Ek olarak yine mahalle ahalisinden kimseler, Aişe'nin kendi halinde, dindar bir kadın olduğunun altını çizerek iyi halini haber vermişlerdir.⁶⁷ Burada akla, tıpkı Zülfi'nin siyaset cezasını tek başına aldığı vakada olduğu gibi toplumsal konumun dedikodunun gücünü artırıp azaltmakta etkili olup olmadığı sorusu gelmektedir. Aişe'nin hamile olduğuna dair dedikodular kim tarafından çıkarılmıştır? Öncelikli olarak ikamet etmekte olduğu mahallenin sakinleri olası şüpheliler olarak göze çarpmaktadır. Öte yandan *Keremdede mahallesinden* iyi haline şahit bulunabildiği gibi, fiziki muayenesini gerçekleştirip hamilelik iddialarının dedikodudan ibaret olduğuna yemin edecek üç kadın söz konusu olabilmektedir. Aişe, dedikodularla mahremiyeti zedelenen bir kadındır. Bir diğer bakış açısıyla ise kocasının taşıdığı Beg unvanının tanıdığı

⁶⁷ KŞS 33/216-1.

toplumsal ayrıcalıkla hakkındaki dedikoduları bastırmaya gücü yeten bir kimse olup olmadığını sorgulatmaktadır. Bu konu özelinde kesin bir yanıt bulmak mümkün görünmemektedir.⁶⁸

Osmanlı toplumunda yetişkin bireyler arasındaki meşru görülmeyen ve dedikodu malzemesi haline dönüştürülen yakınlaşmalara, verilen örnekler dışında rastlamak da mümkündür. Bunlardan bir tanesi, daha önce tarafımızca bir benzerine rastlanmamış olması dolayısıyla bu çalışmada yer verilmesi gereken nadir örneklerdendir. 7 Rebiü'l-ahir 1096 / 13 Mart 1685 tarihinde Konya'nın Halğahisarı Kazası dahilinde bulunan Emir adlı köyden Osman bin Ömer, Konya'ya kadar gelerek mahkemeye başvurmuş ve hanesine yönelen çirkin dedikoduları aktarmıştır. Buna göre, mahkemeye gelirken yanında getirdiği ve hala bekar olan kızı Meryem'in kendi erkek kardeşi Abdullah ile bir birlikteliği olduğu dillerde dolaşmaktadır. Osman, kendi ailesinin köy ahalisinden sorulmasını talep etmektedir. İsteği üzere Emir köyünden şahitlere sorulur ve onlar

⁶⁸ Şüpheli görülen hamilelik üzerinden geliştirilen dedikodular ve buna dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela 6 Safer 1096 / 12 Ocak 1685 tarihli bir örnekte Konya'nın *Fakihdede mahallesinde* sakin olan Hüseyin bin Mûsa mahkemeye çıkarılmış ve karısı Cennet bint-i Mustafa ile evliliği bu tarihten altı ay öncesine kadar dahi gitmiyorken Cennet'in nasıl bir oğlan çocuğu doğurduğu sorgulanmıştır. Hüseyin cevaben; evliliklerinin daha erken gerçekleştiğini ve karısının evlendiklerinde bakire bulunduğunu, yalnızca evlilik beyanının geciktiğini bildirmiş ve iddiasını doğrulayan şahitler de sunmuştur. Nikah akdi yapılmasının; bireylerin cinselliklerini şüpheli bakışlardan ve dedikodulardan tamamen uzaklaştırmaya yetmediğini gösteren dikkate değer bir örnek konumundadır. Bkz. KŞS 33/23-1; Ayrıca bu gibi dedikodulara yalnızca Müslüman kadınların maruz kaldığı yanlışına düşülmemelidir. 27 Receb 1081 / 10 Aralık 1670 tarihli bir diğer örnekte, Konya'nın *Aynedâr mahallesinde* yaşamakta olan Çınar adlı Hristiyan kadın hakkında da karnı şiş olduğu için hamile kaldığı yönünde dedikodular ortaya çıkmış fakat ifadesine başvurulduğunda Çınar, on iki aydan beri karnında çıkan bir şişlik olduğundan bahisle hakkındaki iddiaları savuşturmuştur. Bkz. KŞS 15/18-5.

Meryem'in ve ailesinin iyi halini bildirirler.⁶⁹ Toplumun, alenen ensest ilişkiye kadar vardırabildiği dedikodular bir babayı kent merkezine kadar gelip adalet aramak zorunda hissettirmektedir. Bu süreçte maruz kalan Meryem, kardeşi ve daha geniş manada ailesinin karşılaştığı olası toplumsal ötekileştirme ve itibar kaybı başlı başına bir araştırma konusudur.

III.1.b.1. İsmihân ve Mezîd'in Yasak Aşkı

Zinanın doğrudan tarafı olmayan kimseler tarafından, dedikodu vasıtasıyla alenileştirilen yasak aşkların en göze çarpan örneklerinden biri ise İsmihan ve Mezîd'e aittir.⁷⁰ 16 Numaralı Konya Şer'iyye Sicilinde bulunan üç belge⁷¹; Osmanlı toplumunun bireyler hakkında dedikoduya dayalı bilgi üretme, bu bilgiyi yayma ve sonuç alma konusundaki yeteneklerini sergilemektedir. Tarih; 10 Şevvâl 1083 / 29 Ocak 1673 günü kuşluk vaktini göstermekteyken, Konya'nın *Ferhûniye mahallesinde* ani bir hareketlenme yaşanmaktadır. Karaman Mîr-mîranı Ali Paşa'nın mütesellimi Mahmûd Ağa'nın ve iddiaların dinlenip yazılması için tayin edilen Mevlânâ Mehmed Efendi'nin huzurunda düzenlenen mahkemeye, *Ferhûniye mahallesinin* sakinlerinden el-Hâc Nûrullah bin el-Hâc Abdi başvurmuştur. El-Hâc Nûrullah, kendisi de hal-i hazırda mahkemede bulunan Mezîd bin Abdulcelîl'den davacıdır. Kuşluk vakti, el-hâc

⁶⁹ KŞS 33/90-1.

⁷⁰ Doğrudan bu konu üzerinde yapılmış bir çalışma olarak bkz. B. Ürekli-M. Özler, "İsmihan ve Mezîd'in Hikayesi: Osmanlı Toplumunda Mahrem Kamusal Alana Taşınma Biçimi Hakkında Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, S. 43, ss. 421-434.

⁷¹ Aslında bu üç belgeden ikisi, İsmihan ve Mezîd'in yasak aşkının etrafında dönen dedikoduların detaylarına dair ipuçları elde etmeye müsaittir. Üçüncü belge bir konut satışına ilişkin olup, Bayram Ürekli ve Muhammed Özler'in müştereken yaptıkları çalışmalarında İsmihan'ın kimliğini aydınlatmaya yardımcı olmak maksadıyla ele alınmıştır. Bu tercihin üzerine ayrıca duracak ve ele aldığımız yasak aşk dedikodularından bağımsız olarak belgenin konu özelindeki temsiliyet kabiliyetini değerlendireceğiz.

Nûrullah'ın komşusu olan İsmihân'ın evine “hıyanet kastıyla” giren Mezîd, mahalleli tarafından fark edildiğini anlayınca kaçmak maksadıyla iki komşunun evini ayıran duvarın üzerine çıkmış fakat bunu yaparken el-Hâc Nûrullah'ın hane halkı ile burun buruna gelmişti. El-Hâc Nûrullah'ın mahkemede Mezîd'den şikayetçi olma nedeni de hanesini gözetliyor olma konumuna düşmesi idi. Konuyla alakalı olarak Mezîd'in ifadesine başvurulduğunda, kendisinin bu iddiaları reddettiği görülmektedir. Ne var ki *Ferhûniye mahallesinin* iki sakini, Mezîd'i hem İsmihân'ın evine girerken hem de duvara çıkmış etrafa bakarken gördüklerini mahkemeye bildirmektedir. Bu noktadan itibaren aleyhinde şahitlik yapılan tek kişi Mezîd olmayacaktır. Mahalleli, Mezîd'in devamlı olarak komşuları İsmihân'ın evine gelip gittiğini söylemekte ve İsmihân'ın kötü halini ihbar etmektedir.⁷² Dava artık el-Hâc Nûrullah'ın davası olmaktan çıkmıştır. Toplumsal yaşantının hal ve gidişatından kendisini sorumlu addeden bir tavırla mütesellim Mahmûd Ağa, İsmihân ve Mezîd'in iki seneden beri süregelen bir ilişkileri olduğunu *işittiğini* ve ikilinin yukarıda zikredilen tarihte kuşluk vakti bir ev buluşması esnasında mahalleli tarafından fark edilerek müdahaleye uğradıklarını bildirmektedir. İfadelerine

⁷² KŞS 16/116-2; El-Hâc-Nûrullah mahkemeye Mezîd hakkında şikâyetle bulunduğu İsmihân'ın, evine hıyanet kastıyla girilmiş masum bir kadın konumunda olduğu ve sonradan diğer şahitlerin aleyhine yaptığı tanıklık ile gayrimeşru bir ilişkinin suç ortağı konumuna düştüğü yönünde bir görüş mevcuttur. Bkz. Ürekli-Özler, “İsmihan ve Mezid'in Hikayesi...”, s. 427; Değerlendirilmesi gereken bir diğer olasılık, İsmihân'ın daha en baştan bir suç ortağı olarak mahkemeye çıkarılmış olduğu yönündedir. Mezid'in girişiminin tek taraflı bir hıyanet kastı olduğunu beyan eden yegâne kişi konumunda el-Hâc Nûrullah bulunmaktadır, ancak bu Nûrullah'ın mahallede uzunca bir müddettir dolaşımında olan yasak aşk dedikodularını hiç işitmemiş olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. İki seneden beri sürmekte olduğu ifade edilen bu ilişkinin, aynı mahallenin sakini olan Nûrullah'ın kulağına gitmemiş olması düşük bir ihtimaldir. Hane halkına dikilmiş olan nâmahrem gözlerden duyulan rahatsızlığın Nûrullah'ın namus/ahlak önceliklerinde değişiklik yaratmış olması daha yüksek bir olasılık olarak öne çıkmaktadır. Belki de daha iyimser bir bakış açısıyla yan komşusunu, zina ettiği yönündeki dedikodulardan kurtarmak istemektedir, kim bilir.

başvurulduğunda Mezîd, *Ferhûniye mahallesine* gittiğini kabul etmekle beraber tarafların her ikisi de haklarındaki zina maksadıyla eve kapanma iddialarını reddetmektedir. Ne var ki şahitler aksini iddia etmektedir. İsmihân ve Mezîd sokakta konuşup birbirleriyle işaretleştikten sonra eve çekildiklerinde, olayın şahitleri konumundaki İvaz Çelebi ibn Müstecâb ve Nebî bin Veli Beg kapıyı çiftin üzerine zincirleyip ifşa girişiminde bulunmuşlardır. Çift yakalandıklarını anladıkları bu andan itibaren ani bir kaçış planını devreye sokmuş gibi görünmektedir. Muhtemelen içinde bulundukları heyecan ve telaş haleti, bu kaçışı teatral bir görüntü haline sokmuştur. İsmihân eline geçirdiği merdiveni el-Hâc Nûrullah ile evlerini ayıran avlu duvarına dayayarak aşığını kaçırmaya çalışmış, ancak bu deneme Nûrullah'ın hane halkından olan kadınlar tarafından boşa çıkarılmıştır. Çaresizce İsmihân'ın avlusuna yeniden inen Mezîd, bu defa da aşığının bir hışımla açtığı evin kapısından kaçmaya çalışmışsa da yakalanmıştır. Hadisenin şahitleri bu esnada Mezîd'in donunun belinden düşerek ayaklarına indiğini ayrıca belirtmek gereği hissetmişlerdir.⁷³ Görüldüğü üzere, el-Hâc Nûrullah'ın hak arayışı ve mütesellim Mahmûd Ağa'nın davası birbirinden bağımsız iki ayrı olay değildir. En başından itibaren kasıtlı bir takiple İsmihân ve Mezîd'in yasak aşkı ortaya çıkarılmıştır. Mahrem alanına yabancı gözlerin ulaşmasına hiddetlenmiş bir aile reisi görüntüsü çizen el-Hâc Nûrullah'ın; Mezîd'in Ferhûniye mahallesine ve İsmihân'ın evine gelmesine tekil bir hıyanet kastı atfetmesi, İsmihân'ı hiçbir aşamada kamuoyu tarafından masum görülen bir kadın statüsüne sokmamıştır. Keza mütesellim Mahmûd Ağa, bu ilişkinin iki senedir devam etmekte olduğunu *işittim* demektedir. Bu işitmenin kaynağının, İsmihân'ın en yakın çevresini oluşturan komşuları olduğuna hiç şüphe yok. İsmihân'ın özel yaşam alanına olan mesafelerinin gözlem yapma güçlerini artırmasına paralel olarak; söylentiler üretip yayma, dedikodu yapma olanakları da artmakta olan bu grup, gözlemleri neticesinde vardıkları ortak bir kanaatin takipçiliğini de yaparak bu baskına önyak

⁷³ KŞS 16/128-1.

olmuştur. İlâveten mütesellimin ve dolayısıyla adli makamın da olaya müdahil olmasını sağlamışlardır. Dedikodu ve onun işlevselliğinin söz konusu bulunmadığı bir ortamda İsmihân ve Mezîd'in yasak aşkı çok daha uzun soluklu olabilirdi... Bununla birlikte üzerinde konuştuğumuz dedikodunun işlevselliği faktörüne rağmen çiftin iki yıldır sürüp gitmekte olduğu iddia edilen ilişkisinin o zamana dek alenileştirilmemesi de düşündürücüdür. Tıpkı yukarıda aktarılan ve İsmihân ile Mezîd örneğinde müşahede ettiğimiz iki yıl kadar uzun müddet zarfında devam etmese de gayrimeşru bulunan cinsel yaklaşma eylemlerinde olduğu gibi burada da, zina iddiasının bir iftira statüsünde kalmasının müfteri konumundaki kişi veya kişilere yüklediği hukuki yaptırımlar caydırıcı etki yaratmış olmalıdır. Yani dedikodu yapılmıştır, ancak amacın hasıl olması için daha somut bir yaklaşmanın olması beklenmiş ve en nihayetinde çift basılmıştır.

İsmihân ve Mezîd'in yasak aşklarını konu edinen dedikoduların yarattığı sonucun ne olduğu da yanıtlanması gereken bir diğer sorudur. Adlarına, toplumsal konumlarına bir zarar gelmiş midir? İtibarları sarsılmış mıdır? Şer'îyye sicillerinde yer alan sayısız belgenin pek çoğunda olduğu gibi konu özelinde incelediğimiz bu iki belgede de suç işledikleri saptanan kişiler hakkındaki hükmün ne olduğu kayıtlara geçirilmemiştir. Belgelerin sessizliği, İsmihân ve Mezîd'in resmen ifşa olmalarından sonra hayat öykülerinin ne doğrultuda sürüp gittiği konusunda kesin yorumlarda bulunmayı imkânsız hale getirmektedir.⁷⁴ İsmihân'ın kimliği ve toplumsal konumunun ne'liği üzerinde ise daha büyük bir boşluk bulunmaktadır. Kayıtlar deftere geçirilirken kendisinin baba adının kaleme alınmadığı gözlemlenmektedir. İsmihân'ın kimliğini biraz daha aydınlatmak adına incelenmiş olan üçüncü bir belge bulunmaktadır.⁷⁵ İsmihân ve Mezîd'in yasak

⁷⁴ Aşıkların gayrimeşru bir ilişki yaşadıklarına kimsenin şüphesi kalmadıktan sonra, maruz kalmış olabilecekleri olası yaptırımların ne olduğuna dair bir fikir edinmek için Bkz. Ürekli-Özler, "İsmihan ve Mezid'in Hikayesi...", ss. 428-430.

⁷⁵ KŞS 16/61-1.

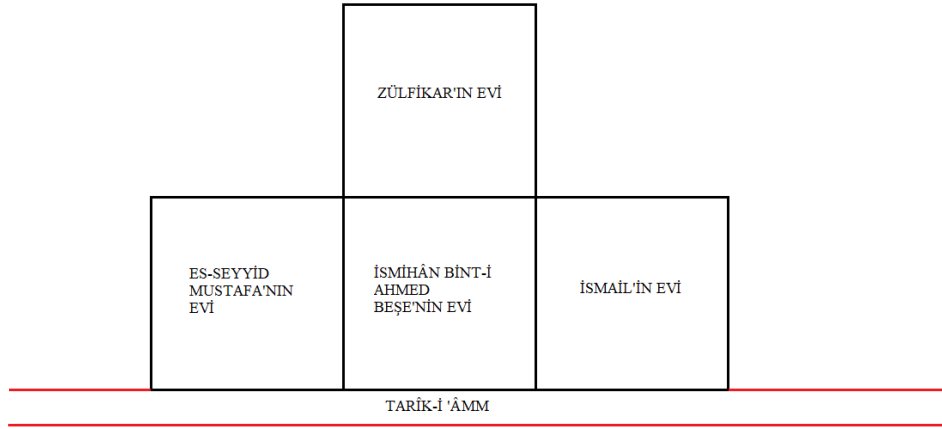
aşkıni merkeze alan ve daha önce künyesini verdiğimiz çalışmada; aynı defterde kayda geçirilmiş bu ev satışı belgesinden hareketle, İsmihân'ın baba adının Ahmed olma ihtimali üzerinde durulmaktadır.⁷⁶ İsmihân'ın baba adının ne olduğu sorunundan bağımsız olarak belgenin ev satışı cinsinden olması, zina suçunu işleyen bir kadının evini satarak mahalleyi terk etmek zorunda mı kaldığı sorusunu sormamıza neden olmuştur. Dedikodunun toplumsal gücünü irdelemekte olduğumuz bir çalışma kapsamında, bu olası mahalleden ihracın tatmin edici bir toplumsal sonuç olma potansiyeli bulunmaktadır. Mevzu bahis edilen ev satışını gerçekleştiren kadın İsmihân bint-i Ahmed olup, o tarihte *Ferhûniye mahallesinde* adı İsmihân olan başka bir kadına rastlanmadığı ifade edilmektedir. Üstelik satış işleminin şuhûdü'l-hâlden birisi, yukarıda Mezîd tarafından özel alanının ihlal edildiğini müşahede ettiğimiz el-Hâc Nûrullah'tan başkası değildir. Nûrullah aynı zamanda İsmihân'ın yan komşusudur. Böylece satış işlemini gerçekleştiren şahsın, ele aldığımız yasak aşkın taraflarından İsmihân olması ihtimalinin kuvvetli olduğu dile getirilmektedir.⁷⁷ Ne var ki, söz konusu belge üzerinde yapılan daha dikkatli bir okuma ile İsmihân'ın hakkındaki dedikodular ve nihayet ifşa olması neticesinde mahalleyi terk etmeye mecbur kaldığı yönündeki ihtimal zayıflamaktadır. İsmihân bint-i Ahmed Beşe, *Ferhûniye mahallesindeki* evini Seyyid Süleyman Çelebi'ye 12 esedî gurus karşılığında satmış, zikredilen bedel kendisine eksiksiz şekilde ödenmiştir. Ancak mülkün fizikî sınırlarının ne olduğu tanımlanırken İsmihân'ın evini çevreleyen komşu mülklerin sahiplerinin adlarının tek tek sayıldığı, bunların arasında ise bitişik komşu olarak var olması gereken el-Hâc Nûrullah'ın bulunmadığı görülmektedir.⁷⁸ Belgede

⁷⁶ Ürekli-Özler, "İsmihan ve Mezid'in Hikayesi...", ss. 424-425.

⁷⁷ Ürekli-Özler, "İsmihan ve Mezid'in Hikayesi...", ss. 424-425.

⁷⁸ KŞS 16/61-1.

tanımlanan mülklerin birbirine olan konumunu daha anlaşılır kılmak için kroki oluşturmak mümkündür.



Şekil I: KŞS 16/61-1'deki bilgilere göre İsmihân bint-i Ahmed Beşe'nin ve komşularının mülklerinin yerleşim planı.

Komşu mülklerin konumuna ek olarak, evin satış tarihi de iki İsmihân'ın aynı kişi olmadığı yönündeki ihtimali kuvvetlendirmektedir. İsmihân'ın Mezîd ile basıldığı tarih; 10 Şevvâl 1083 / 29 Ocak 1673 iken, yukarıda ayrıntılarını irdelediğimiz satış işlemi 9 Cemâziye'l-ahir 1083 / 2 Ekim 1672 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Yani arada üç aydan daha uzun bir zaman zarfı bulunmaktadır. Bu durumda İsmihân, aynı mahallede daha sonra aşığı ile basılmak üzere başka bir ev satın almak ya da kiralamak suretiyle taşınmış mıdır? Eğer öyle ise bunun neden başka bir kayıta yeri yoktur? Bu ve buna benzer sorular artıp çeşitlendikçe iki İsmihân'ın aynı birey olma olasılığı giderek azalmaktadır. En kabul edilebilir ihtimal, bu iki kişi arasında bir isim benzerliği olduğu noktasındadır.

Görüldüğü üzere; İsmihân'ın hakkında yapılan dedikodular neticesinde resmen ifşa olmasından sonra akıbetinin ne olduğuna dair aranan cevaplar, verilerin yetersizliği dolayısıyla bir noktadan itibaren tıkanmaktadır. Gerek İsmihân ve Mezîd'in yasak aşkı özelinde gerek zinanın tarafı olmayan üçüncü kişilerce alenileştirilen dedikodular

genelinde düşünülerek varılabilecek en temel sonuç; dedikodu olgusunun toplumun kolektif güç kaynaklarından birini oluşturduğu ve bu gücün yukarıdaki örneklerde görüldüğü şekilde belirli bir formül dahilinde uygulanmasının, istenmeyen kişileri elimine etmekte işlevsel bir faktör olduğu doğrultusundadır.

III.1.c. Dedikodudan Sakınmak Adına Gönüllü İfşa

Osmanlı toplumu tarafından gayrimeşru olarak nitelendirilip dedikodusu yapılan cinsel yakınlaşmalar, görüldüğü üzere geniş bir literatür oluşturmaya yeterlidir. Bununla birlikte bütün dedikodular cinsel yakınlaşmanın tarafı olmayan üçüncü kişiler tarafından ortaya atılmamaktadır. Bizzat bu yakınlaşmanın taraflarından biri de tecrübe ettiği deneyimi anlatabilmekte, kayda geçirilmesini talep edebilmektedir. Bunun en büyük sebebi, gönüllü şekilde kendini ifşa eden bireyin kendi rızasıyla değil fakat rızası dışında yaşadığı birliktelikler yüzünden adının çıkması olasılığını mümkün olan en düşük düzeye indirmek istemesi gibi gözükmektedir.

Cinsel saldırıya uğrayan ya da uğradığı yönünde iddialar olan kadınların mahkemeye başvurduğu durumlardan birini, Safer ayı sonları 978 / Temmuz ayı sonları 1570 tarihinde görmekteyiz. Konya'nın Çumra köyünden Halîl bin Kara'nın eşi Hündî bint-i Güvendik adlı kadın, Mehmed bin Çavuş ve İbrahîm bin Mahmûd adlı kişileri mahkemeye şikâyet etmektedir. İddiasına göre bu ikili, Hündî bahçesinin önünde oturmakta iken güpegündüz gelip kadının el ve ayaklarını bağlamış ve ona tecavüz etmiş, akabinde gömleği ve çemberini de çalarak ortamı terk etmiştir. İfadelerine başvurulduğunda her ikisi de olayı inkâr etse dahi, Hündî iddiasına şahitler göstermekte başarılı olmuştur. Kendisini el ve ayakları bağlı şekilde gördüğünü ifade eden dört erkek şahit, Hündî'nin anlattıklarını tasdiklemiştir.⁷⁹ Bu gönüllü ifşası ile Hündî yalnızca tecavüzcülerini ortaya çıkarmak ve toplum nezdindeki konumlarını zedelemekle

⁷⁹ KŞS 2/48-1.

kalmamış, kendisine bu kişilerden veya onların dedikodularından hareketle başka kişilerden yönelebilecek benzeri cüretkâr girişimlerin de önünü almıştır. İronik bir biçimde, eğer Hûndî bu hadiseyi açığa çıkartmasaydı en başta mağduriyetine şahit olan dört erkeğin dedikodu malzemesi olmaktan büyük ihtimalle kendisini kurtaramayacaktı.

Bütün gönüllü ifşa vakaları fiili bir saldırı neticesinde yapılmaktaydı denilemez. Kimi zaman bu doğrultuda iddiaların toplum tarafından dillendirilmeye başladığını gören bireyler de mahkemeye başvurarak kendilerini dedikoduların hasarından koruma gayreti göstermektedirler. 12 Cemâziye'l-ahir 1151 / 27 Eylül 1738 tarihli bir örnekte; Konya'nın Hatunsaray nahiyesine bağlı Akviran köyünden Alime bint-i Maksud'un, kendisi hakkında yapılan dedikoduların önünü almak için mahkemeye başvurduğuna şahit olunmaktadır. İddialar, Alime'nin Çukurçimen köyünde yaşamakta olan Halim'in evine gittiği ve orada iki ay boyunca bulunduğu doğrultusundadır. Alime yalnızca kendisi hakkında köylülerin bilgisine başvurulmasını talep etmekle kalmamış, aynı zamanda adli makamın eliyle yönlendirilen birkaç kadın tarafından bekaretinin muayene edilmesini istemiştir. Alınan ifadeler ve yapılan bekaret muayenesi neticesinde Alime'nin masumiyeti tescillenmiştir.⁸⁰ Bir bireyin, özellikle de bir kadının hayat kalitesini gözle görünür ölçüde düşürme riski olan, onu toplum içerisinde öteki haline getirme potansiyeli olan dedikoduların yarattığı korku, kişileri bedenlerini başkalarının gözü önüne serme noktasına vardırabilmektedir.

Saldırıların kaynağı her zaman için yabancılar olmayabiliyordu. Recep ayı sonları 970 / Mart ayı ortaları 1563 tarihli bir örnekte, Konya'nın Dekürne köyünde yaşamakta olan Hûndî adlı genç kız Kurd Subaşı mübaşeretiyile Veli bin Süleyman adlı kişiyi dava etmektedir. Buna göre Veli, bazı arkadaşlarıyla birlikte Hûndî'yi alarak kardeşi Hasan'ın evine götürmüş ve ona tecavüz etmiştir. İfadesine başvurulduğunda Veli olayı

⁸⁰ KŞS 54/ 115-3.

doğrulamış; uzunca bir süredir Hûndî'nin namzeti konumunda olup ailesine nesi var nesi yoksa verdiği halde genç kızın bir başkasına verildiği haberini aldığı zaman, arkadaşlarını yanına alarak Hûndî'yi amcasının evinden kaçırıp ona tecavüz ettiğini itiraf etmiştir.⁸¹ Veli'nin itirafı ya da savunması son derece trajikomiktir. Öte yandan belki yaşadığı saldırıdan kaynaklanan travma belki de toplum içine çıkmaktan çekiniyor olması Hûndî'yi doğrudan mahkemeye çıkmaktan alıkoymuş gibi gözükmektedir. Şu veya bu şekilde Hûndî bir cesaret örneği sergileyerek eski nişanlısıyla arasında yaşanmış bir yakınlaşmaya dair dedikodular çıkmasının önünü almaya çalışmıştır. Bu gönüllü ifşanın neticesinde müstakbel eşiyle yollarını ayırıp ayırmadıkları ise cevap bulunamayan apayrı bir sorudur.

Kimi örnekler, mağdurların aile fertleri tarafından da hak arayışına girişilebildiğini göstermektedir. Muharrem ayı ortaları 971 / Eylül ayı başları 1563 tarihli bir belgede, Alî Fakîh mahkemeye başvurarak Seydî Alî ve Çura adlı iki kişiden şikayetçi olmuştur. Alî Fakîh ikiliyi, bakire kızı Sultan'a cinsel saldırıda bulunmakla itham etmektedir. Seydî Alî ve Çura ifadelerinde mezkûr eylemi gerçekleştirdiklerini reddedince, mağdur genç kızın babasından menfur saldırıya şahitler göstermesi istenmiştir. Bir şahidi olmadığını dile getiren Seydî Alî, itham ettiği iki kişinin de suçlu olmadıklarına dair yemin etmesini istemiştir. Kayıtlara göre her ikisi de masumiyetlerine yemin etmiştir.⁸² Seydî Alî ve Çura belki de gerçekten masumdur ve yalnızca kızının yaşadığı mağduriyeti gidermeye çalışan bir babanın şüphelerinin hedefi konumundadırlar. İkilinin haklı ya da haksız olduğu yönünde kesin bir sonuca varmak eldeki deliller ışığında mümkün görünmüyor. Sultan belki bu iki kişiden birinin, belki de adı hiç anılmayan bir başkasının sevgilisidir ve aralarında yaşanan yasak bir ilişkinin dile düşme riski ortaya çıkınca ailesi böyle bir adım

⁸¹ KŞS 1/233-3.

⁸² KŞS 1/120-4.

atmaya karar vermiştir. Bir diğer olasılık da iddialar doğrudur ve yalnızca herhangi bir şahidin olmaması hak arayışını yarıda kesmiştir. Her halükârda; babası tarafından yapılan girişim, Sultan'ın ve ailesinin daha travmatik dedikoduların öznesi olmaması yönünde atılmış bir adım kabilindendir.

Benzer bir hadiseyi; 12 Safer 1055 / 9 Nisan 1645 tarihinde Belvîrân kazasının Kuzvîran adlı köyünde yaşayan Yıldırım bin Ca'fer adlı babanın, kızının uğradığı mağduriyeti gidermek için Nûrullah bin Şükr'ü mahkemeye çıkarmasıyla gözlemleyebilmekteyiz. Babasının iddiasına göre Rahime, bu tarihten dört ay önce köyün içindeki bir viranelikte Nûrullah'ın tecavüzüne uğramış ve hamile kalmıştır. İfadesine başvurulduğunda Nûrullah'ın kendisine isnat edilen suçu kabul edip itirafçı olduğu anlaşılmaktadır.⁸³ En azından bu defa mağdur taraf failin kimliğini ortada bir şahitleri de bulunmamasına rağmen afişe etmekte başarılı olmuştur. Akla gelen sorulardan biri, Rahime'nin gayrimeşru gebeliğinin müsebbibini ifşa etmek için neden dört ay gibi bir süre geçmesinin beklendiğidir. Bunda belki 9 Nisan tarihinin yaklaşık dört ay kadar öncesinin kış mevsiminin ortasına denk gelmesi ve dolayısıyla ulaşım imkanlarının normalden çok daha kısıtlanmış bir hale gelmesi etkili olmuş olabilir. Öte yandan dört ayın, bir kadının gebelik sürecinde yaşadığı fiziksel değişimin gözle görünür hale gelmesi için makul bir süre olduğu da hatıra getirilmelidir. Karnı giderek büyümekte olan bekar bir genç kız, pekâlâ köylüsünün dikkatini cezbetmiş ve meraklı bakışların, itham eden dedikoduların öznesi haline gelmiş olabilir. O zamana kadar bu durumun bilincinde olsun veya olmasın, Rahime'nin babası müstakbel torununun biyolojik babasının ve kızının yaşadığı tecavüzün saldırganının kimliğini açığa çıkarmaya kendisini mecbur hissetmiş gibi görünmektedir.

⁸³ KŞS 7/146-1.

Şimdiye kadar üzerinde konuşulan her senaryoda, şu veya bu şekilde mağdurların kadınlar olduğunu müşahade etmek mümkündür. Ne var ki her durumda cinsel saldırganlığın ve dolayısıyla çıkabilecek olası dedikoduların mağdur tarafı kadınlar olmayabiliyordu. 5 Receb 1151 / 19 Ekim 1738 tarihli bir örnekte; Konya'nın Gödene köyünde yaşamakta olan Hüseyin bin Hasan adlı kişi, bu tarihten on gün önce es-seyyid İbrahim bin Süleyman, Mehmed bin Veli, es-seyyid Salih bin es-seyyid el-Hâc Mehmed adlı üç kişiden, kendisine köydeki bir bağda tecavüz ettikleri gerekçesiyle davacı olduğunu bildirmektedir. Bu üç kişi; itham edildikleri suçu reddettikleri gibi, Hüseyin'in bir şahit gösterme imkânı bulamamasından sonra onu kendilerine iftira etmekle, uydurma bir dava peşinde koşmakla suçlamışlar ve halinin köy halkından sorulmasını talep etmişlerdir. İfadelerine başvurulduğunda köylüleri, Hüseyin'in iyi halini bildirip o zamana değin kimse hakkında bir iftirada bulunduğunu görmediklerini belirtmişlerdir.⁸⁴ Tıpkı saldırıya maruz kalan kadınlar gibi Hüseyin de peşini bırakırsa büyüüp yayılmasına engel olamayacağı dedikoduların önünü almak için uğradığı mağduriyeti kendi ağzıyla ifşa etmiştir. Üstelik burada nikah akdi sağlanması halinde aralarındaki cinsel yakınlaşma makul bulunabilecek iki taraf söz konusu da değildir. Hüseyin, erkeklerin tecavüzüne uğramış bir diğer erkek olarak, toplum içerisinde benzeri şekilde saldırıya uğrayan veya yasak aşk yaşamakta olan bir kadından çok daha dezavantajlı bir konumda bulunmaktadır. Belki de bunun farkında olarak daha az kötü olan bir ifşa olma halinin parçası olmayı tercih etmiştir.

Buna benzer bir diğer hadise, 7 Safer 1081 / 26 Haziran 1670 tarihinde Konya'nın *Şeyh 'osmân mahallesinde* kayda geçirilmiştir. Mehmed bin Nasûh adlı bir kişi; Mûsâ bin Resûl ve Yûsuf bin Nasûh adlı iki delikanlıyı, bu tarihten on beş gün kadar önce Tatlıcak adlı bir bölgede yavşan (bir tür dikenli bitki) kazarken kendisini bağlayıp tecavüz etmekle itham etmektedir. Sorulduğunda her iki genç de bu iddiayı reddetmiş, davacı Mehmed de

⁸⁴ KŞS 54/115-2.

iddiasını destekleyecek bir şahit gösteremeyince davalılar bu suçu işlemediklerine yemin etmiştir ve dava kapanmıştır.⁸⁵ Bir öncekine benzer şekilde Mehmed de sonradan çıkabilecek dedikodulara mâni olmak adına bir hak arama mücadelesi veriyor gibi görünmektedir.

Davacıların haklarının takipçisi olmak için olayın üzerinden on, on beş gün gibi süreler geçmesini beklemeleri bir tesadüf müdür? Bu soruya kesin yanıt vermek, bir niyet okuyuculuğu girişimi gibi anlaşılabilir. Bir ihtimal, yaşadıkları travmanın etkisiyle sessizliğe bürünmüşlerdir. Belki de bu süre, susmak ve konuşmak arasında git gel yaşadıkları bir devreyi ifade etmektedir. Akla gelen bir diğer olasılık hem Hüseyin hem de Mehmed'in ya da en azından bu ikiliden birinin kendi rızasıyla hemcinsleriyle beraber olması doğrultusundadır. Hadisenin üzerinden birkaç gün geçmesiyle beraber duyulan bir pişmanlık veya haklarında çıkmasından korkulan dedikodular bu ikiliyi kendilerini menfur bir saldırının mağduru pozisyonuna sokarak itibar zedeleyici söylentilerin önüne geçmeye itmiş olma potansiyelini taşımaktadır.

III.2. YÜZYILLAR BOYUNCA KANAYAN BİR YARA: ÇOCUK İSTİSMARI

Çocukların uğradığı cinsel istismarlar; taraflardan birinin genelde yetişkin olması dolayısıyla zina vakalarıyla ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte konunun, yetişkinlerin cinsel davranışlarının ve bu çerçevede ortaya çıkan dedikoduların içinde işlenmesi uygun olmayacaktır. Çalışmamız bağlamında, çocuk istismarı üzerinden yapılan kayıtların sıklıkla mağdur tarafça, sonradan ortaya çıkabilecek dedikoduları önlemek maksadıyla oluşturulduğu müşahade edilmektedir. Şer'iyye sicilleri üzerinde yapılacak okumalar; kız

⁸⁵ KŞS 14/66-1.

veya erkek çocuğu olması fark etmeksizin pek çok çocuğun, gerçekliği ispat edilebilen veya edilemeyen cinsel saldırılara maruz kaldığını göstermektedir.⁸⁶

Çocuk istismarı başlığı altında verilebilecek çarpıcı bir örnek, 11 Cemâziye'l-evvel 1110 / 15 Kasım 1698 tarihinde kayda geçirilmiştir. Henüz ergenlik çağında olduğu anlaşılan Mehmed ibn el-Hâc Ahmed, davacı konumundadır. İfadesine göre; bu tarihten on dört gün önce Seyyid Hüseyin, genç Mehmed'i evine ziyafete davet etmiştir. Akşam vakti Seyyid Abdullah ile birlikte bu davete icabet eden Mehmed, ortamdaki diğer davetlilerle birlikte yiyip içmiş, oturup sohbet etmiş ve kendi evi ziyafetin gerçekleştiği evden uzakta bulunduğu için geceyi orada geçirmekte karar kılmıştır. Yatsıdan sonra uyumak isteyen Mehmed'e yatak getiren ev sahibi Seyyid Hüseyin, bir taraftan da o gece ziyafete katılması gereken ancak o vakte kadar gelmeyen arkadaşlarının nerede kaldığını merak ettiği için söylenmektedir. Merakı uzun sürmeyecektir. Tam da o sularda geciken on kişiyi aşkın davetliler eve doluşmuştur. Ne var ki bu saatte gelen davetlilerin amacı ziyafete katılmak değildir. İçlerinden Kara Mehmed olarak zikredilen kişi haricinde hepsi, Mehmed'in davete birlikte geldiği arkadaşı Seyyid Abdullah'ın ellerini bağladıktan ve kendi arkadaşları Kara Mehmed'i de eğer müdahale ederse öldürecekleriyle tehdit ettikten sonra genç Mehmed'e tecavüz etmiştir. Kara Mehmed dışında elleri bağlanmış olan Seyyid Abdullah ve ev sahibi Seyyid Hüseyin de duruma mâni olamamıştır. Neticede genç Mehmed; ev sahibi Seyyid Hüseyin ve tecavüzcülerden iki tanesini mahkemeye çıkarabilmiş, öte yandan saldırganların büyük çoğunluğunun gıyabında hak arayışına girişmiştir. Olay esnasında elleri bağlanmış olan Seyyid Abdullah ve saldırganların arkadaşlarından Kara Mehmed, genç Mehmed'in lehinde şahitlik ederek yaşananları tasdik etmişlerdir. Mağdur konumundaki Mehmed, arkadaşlarına rağmen

⁸⁶ Konuya ilişkin belge örnekleri için Bkz. KŞS 1/235-9; KŞS 7/122-2; KŞS 14/5-3; KŞS 14/20-3; KŞS 15/95-3; KŞS 15/97-1; KŞS 54/20-3.

kendisine şahitlik yapan Kara Mehmed'den davacı olmamıştır.⁸⁷ Daha ilk bakışta belge, diğer örneklerle benzeşen özellikler göstermektedir. Hemcinslerinin saldırısına uğrayan yetişkin erkeklerin mahkemeye başvurmasından önce on, on beş gün bekledikleri hatırlanacak olursa Mehmed'in de benzer bir tavırla on dört gün sonra hak arayışına girişmesi daha anlamlı bulunacaktır. Mağdurlar yalnızca büyük bir travmaya maruz bırakılmakla kalmıyor, aynı zamanda ne yapacaklarına karar veremeyerek susmak ya da harekete geçmek fiilleri arasında sıkışmış hissediyor olmalılar. Mehmed sessiz kalarak hadisenin büyümesini önleyebilir miydi? Peki ama olayın failleri ve şahitlerinin, cesaret aldıkları sessizlik karşısında yavaş yavaş yaymaya başlayacakları dedikodulara nasıl mâni olabilirdi? Şu veya bu şekilde on dört gün, Mehmed'in duygu dünyasındaki sürüncemeye bir son vererek, onu harekete geçmeye itmek konusunda yeterli bir süre olmuş gibi görünmektedir. Eğer bu konuda sessiz kalmayı tercih eder ve toplumun kendisi hakkında dedikodu yapmasına müsaade ederse muhtemeldir ki bundan sonra kendisine tekrar tekrar benzeri saldırılar yapılabilecek ya da arsızca taleplerle yüzleşmek durumunda kalabilecektir. Mehmed bir tercih yapmıştır, ancak yanıt bulunamayan, havada kalan sorular da mevcuttur. Saldırganların Mehmed ile derdi neydi? Mehmed'in kendisine eşlik eden bir başka arkadaşı olduğu görülmektedir. Neden Seyyid Abdullah müdahale edemesin diye bağlanmış olmaktan başka bir mağduriyete uğramazken tecavüzün kurbanı Mehmed olmuştur? Acaba hakkında daha önce hemcinsleriyle yaşamış olduğu bir yakınlaşmaya dair dedikodular mı vardır? Mehmed önceki deneyim veya deneyimlerinden sonra burada olduğu gibi dedikoduları susturucu bir tavır takınmadığından mı bu bedeli ödemiştir? Yoksa yalnızca karşı koyulamaz bir güzelliği/yakışıklılığı mı vardır? Bu soruların hiçbirisi, saldırganları haklı çıkarmadığı gibi kendilerine bulunabilecek verilere dayalı kesin cevaplar da mevcut değildir. Belgelerin

⁸⁷ KŞS 32/42-1; KŞS 32/44-1.

dil ve üslubu, kayda geçirilme biçimleri bu ve buna benzer sorulara yanıt bulmak için yetersiz konumdadır.



SONUÇ

Bu çalışmada, hemen her insanın gündelik yaşam pratiklerinden biri olan dedikodu olgusunun tarihsel süreçteki gelişimi ve Osmanlı Devleti'nin Klasik Dönemindeki varoluşu irdelenmiştir. Değerlendirilen araştırma kaynakları, dedikodunun insan türünün en ilkel evrelerinden itibaren gündelik yaşantısının ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. İlk bakışta kültürel kabullerimize uygun düşmeyen, adı zikredildiğinde zihnimizde olumsuz imgeler uyandıran dedikodunun, yaşamsal önemde işlevleri haiz olduğu anlaşıyor. Tek tek bireylerin giderek daha kalabalık insan topluluklarının içerisinde yer almaya başlamasıyla ortaya çıkan toplumsal iş birliği ihtiyacını gidermekte etkin bir araç olarak dedikodu kültürünün inşa edildiği gözlemleniyor.

Osmanlı toplumunda da diğer toplumlarda olduğu gibi dedikodunun izlerine rastlanmaktadır. İncelenen araştırma eserleri ile arşiv belgeleri, dedikodunun belli başlı odak noktaları bulunduğunu ortaya koymaktadır. Mahrem alanın diğer herkesi dışarıda bırakan doğası, dedikodunun alenileştirme, dile düşürme oklarını daha ziyade bireylerin özel yaşam mekanlarına çekmektedir. İnsanların kişisel yaşam pratikleri ve bilhassa cinsel davranışları gözetlenerek, bunlardan laf malzemesi üretilmektedir. Dedikodunun, söylentilerin olağandan çok daha büyük bir hızla üretildiği ve tedavüle sokulduğu yerler vardır. Bunlara toplumsal/kamusal mekânlar gözüyle bakılmaktadır. Osmanlı ülkesinde söz konusu olan bu toplumsal mekânlar daha ziyade kahvehaneler, meyhaneler ve bozahanelerdir. Buraların zaman zaman siyasi ve dini çevrelerin hışmına uğrayan fakat geniş halk kesimleri tarafından rağbet edilen yerler olmasının temelinde bilginin hızlı ve serbest dolaşımının insanlar üzerinde yarattığı keyif duygusu yatmaktadır.

Çalışmamızın kapsamı planlanırken; bireylerin özel yaşam mekânlarına ek olarak, toplumsal mekânlarda içeriği zenginleşen dedikodu malzemesine yer verilmesi de planlanmıştır. Ne var ki birincil kaynak olarak başvurulacak şer'iyeye sicillerinde bu bakış

açısıyla yapılan incelemeler, başlangıçta hedeflenen sonuca ulaşmamızı sağlayamamıştır. Osmanlı toplumsal yaşantısının önemli bir parçası olan çarşılar ve esnaflar arasındaki ilişkilerde dedikodunun yer almaması düşük bir olasılıktır. Sicillerde, bu savımızı destekleyen ifadeler rastlamak da mümkündür. Öte yandan bu ifadelerin; “*beynimizde kıl ü kâl ve bâ‘is-i ihtilâl olmağın*”⁸⁸ ve benzer örneklerle sınırlı olması, sözü edilen kıl ü kâl’in içeriğini detaylandırmaması, olayların akışı ve sonucuna dair bir izlenim edinmemizin önünü almaktadır.

Toplumsal mekânlarda üretilen söylenti ve dedikodulara ek olarak İstanbul ve taşradaki örf görevlilerinin kişisel yaşantıları ve yönetsel faaliyetleri incelenmek istendiğinde, yukarıda zikredilen ile benzer sonuçlar alınmıştır. Bu doğrultuda üzerinde okumalar yapılan kronikler ve layihalar, örf görevlilerinin kişiliklerine ya da idari tarzlarına ilişkin genel geçer bilgiler vermekte ve üstü kapalı eleştiriler getirmektedirler.

Çalışmamızın meydana getirilme aşamasında erişilebilen ve erişilemeyen veriler, yazım sürecinin bu haliyle tamamlanmasını sağlamıştır. Dedikodunun; bilhassa bireylerin özel yaşam mekânları üzerinden ortaya çıkan sonuçlarını daha çeşitli yaşam alanlarında da gözlemleyebilmek, yapılacak başka çalışmalar ile daha uzun vadede mümkün olacak gibi görünmektedir.

⁸⁸ *İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil*, s. 630-631, Hüküm No: 730, Orijinal Metin No: [93a-3].

KAYNAKÇA

ŞER'İYYE SİCİLLERİ

İstanbul Kadı Sicilleri: Bab Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H. 1102 / M. 1691), Editör: Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları, İstanbul 2011

İstanbul Kadı Sicilleri: Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1730-1732), Editör: Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları, İstanbul 2019

İstanbul Kadı Sicilleri: Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 966-968 / M. 1558-1561), Editör: Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları, İstanbul 2019

İstanbul Kadı Sicilleri: Eyüb Mahkemesi 61 Numaralı Sicil (H. 1065-1066 / M. 1655), Editör: Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları, İstanbul 2011

İstanbul Kadı Sicilleri: Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 1020-1053 / M. 1612-1643), Editör: Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları, İstanbul 2011

İstanbul Kadı Sicilleri: İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1027 / M. 1618), Editör: Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları, İstanbul 2010

İstanbul Kadı Sicilleri: İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073 / M. 1661-1663), Editör: Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları, İstanbul 2019

İstanbul Kadı Sicilleri: Tophane Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 966-967 / M. 1558-1559), Editör: Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları, İstanbul 2019

Konya Şer'iyye Sicili 1 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 2 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 7 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 14 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 15 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 16 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 19 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 32 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 33 Numaralı Defter

Konya Şer'iyye Sicili 54 Numaralı Defter

Manisa Şer'iyye Sicili 48 Numaralı Defter

ARAŞTIRMA ESERLERİ

ACARTÜRK, Ferrayi: “1672 – 1673 Tarihlerinde Konya’nın Sosyal ve Ekonomik Durumu (19 Nolu Konya Şer'iyye Siciline Göre)”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006

AKBAŞ, Fatma Betül: “1670-1671 Tarihleri Arasında Konya’nın Sosyal ve Ekonomik Durumu (15 Numaralı Şer'iyye Siciline Göre)”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2018

BARDAKOĞLU, Ali: “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1996, C. 14, s. 547-551

BOSTAN, İdris: “Kahve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2001, C. 24, ss. 202-205

BOSTANCI, Gülcan Çolak: "Bir İntikam Hançeri Olarak Kelimeler", *Acta Turcica, Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 2011, S. 1/2, ss. 255-275

ÇALIŞIR, Gülsüm-Gonca Uncu: “İnsana Dair Bir Özellik Olarak Dedikodu ve Kişilerarası İletişimdeki Yeri”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Sempozyumu (ISMS) (Bildiri Kitabı-Sosyal Bilimler)*, Roma 2017, C. 1, ss. 339-360

ÇETİN, Cemal: “Erken Modern Dönem Osmanlı Toplumunda Namus Algısına Dair Bazı Gözlemler (Konya Örneği)”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2019, S. 45 ss. 61-86

DANIŞ, Muhammed Salim: “Dedikodunun Sosyolojisi”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015

ELİAS, Norbert: *Uygarlık Süreci* (Cilt 1) (Çev. Ender Ateşman), İletişim Yayınları, İstanbul 2017

ERGENÇ, Özer: *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1995

ESEN, Hüseyin: “Zina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, C. 44, ss. 440-444

FAROQHİ, Suraiya: “Duyguların da Bir Tarihçesi Vardır: Lucien Febvre’in Yapıtları” (Çev. Isen Arıcanlı-Latife Özkaramete), *Toplum ve Bilim*, 1985, S. 28, ss. 149-162

Güncel Türkçe Sözlük: <https://sozluk.gov.tr>

GÜVEN, Mehmet Ali: “33 Numaralı Konya Şer’iye Sicili (Değerlendirme ve Transkripsiyon)”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006

HARARİ, Yuval Noah: *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (Çev. Ertuğrul Genç), Kolektif Kitap, İstanbul 2019

HATTOX, Ralph S.: *Kahve ve Kahvehaneler Bir Toplumsal İçeceğin Yakınoğu'daki Kökenleri* (Çev. Nurettin Elhüseyni), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998

Kâmûs-ı Türkî (Latin Harfleriyle): (Haz.) Raşit Gündoğu, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal, İdeal Kültür & Yayıncılık, İstanbul 2014

KAPFERER, Jean Noel: *Dünyanın En Eski Medyası Dedikodu & Söylenti* (Çev. Işın Gürbüz), İletişim Yayınları, İstanbul 1992

KÖMEÇOĞLU, Uğur: “Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusalılık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri”, *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar* (Haz. Ahmet Yaşar), Kitap Yayınevi, İstanbul 2009, ss. 45-80

KÜÇÜK, Fatih: “14 Numaralı Konya Şer‘iye Sicili (1080-1081 / 1669-1670) (Değerlendirme ve Transkripsiyon)”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013

ONG, Walter Jackson: *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi* (çev. Sema Postacıoğlu Banon), Metis Yayınları, İstanbul 2018

ÖZKOÇAK, Selma Akyazıcı: “Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri”, *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar* (Haz. Ahmet Yaşar), Kitap Yayınevi, İstanbul 2009, ss. 17-35

ÖZPOLAT, Leyla: “1 Numaralı Konya Şer‘iye Sicili (970-1019 / 1563-1610) (Değerlendirme ve Transkripsiyon)”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016

ROSENWEİN, Barbara H.-Riccardo Cristiani: *Duygular Tarihi Nedir?* (Çev. Kemal Özdi), Işık Yayınları, İstanbul 2019

SELÇUK, İklil O.: “Devletle Toplumun Buluşma Yeri: Bursa’da Bozacılığa Dair Bir İnceleme”, *Haydi Sofraya! Mutfak Penceresinden Osmanlı Tarihi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015, ss. 33-55

SEVİCİ, Hatice: “54 Numaralı Konya Şer‘iye Sicili’nin (1-190) Değerlendirme ve Transkripsiyonu (H. 1150-1152 / M. 1738-1740)”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011

SOLMAZ, Başak: “Söylenti ve Dedikodu Yönetimi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2006, S. 16, ss. 563-575

ŞAFAK, Leyla: “2 Numaralı Konya Şer‘iye Sicili (978-989 / 1570-1582) Değerlendirme ve Transkripsiyon”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019

ŞAFAKCI, Hamit: “1644-1645 Tarihlerinde Konya’nın Sosyal ve Ekonomik Durumu (7 Numaralı Konya Şer‘iye Siciline Göre)”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005

TAŞIN, Mustafa Fırat: “32 Numaralı Konya Şer‘iye Sicili (1096-1110 / 1685-1699) Değerlendirme ve Transkripsiyon”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019

TEKGÖZ, Aysel: “Dedikodunun Cinsiyeti: Kadın Kimliğinin Yeniden İnşasında Dedikodunun Rolü”, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2013

TEKGÜL, Nil: “A Gate to the Emotional World of Pre-modern Ottoman Society: An Attempt to Write Ottoman History from ‘The Inside Out’”, Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016

TUTAR, Ayşe Yürekli: “16 Numaralı Konya Şer‘iye Sicili (1083 / 1672-1673) Değerlendirme ve Transkripsiyon”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2018

ÜREKLİ, Bayram-Muhammed Özler: “İsmihan ve Mezid’in Hikâyesi: Osmanlı Toplumunda Mahremin Kamusal Alana Taşınma Biçimi Hakkında Bir Değerlendirme”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, S. 43, ss. 421-434

YAŞAR, Ahmet: “Kahvehane”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2019, C. EK-2, ss. 3-5

YAŞAR, Ahmet: ““Külliyen Ref’ten “İbreten Li’l-Ğayr”e: Erken Modern Osmanlı’da Kahvehane Yasaklamaları”, *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar* (Haz. Ahmet Yaşar), Kitap Yayınevi, İstanbul 2009, ss. 36-44

YILMAZ, Fikret: “Boş Vaktiniz Var Mı? Veya 16. Yüzyılda Anadolu’da Şarap, Eğlence ve Suç”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 2005, S. 1, ss. 11-49

YILMAZ, Fikret: “Zina ve Fuhuş Arasında Kalanlar Fahişe, Subaşıya Karşı”, *Toplumsal Tarih*, 2012, S. 220, ss. 22-31

YILMAZ, Fikret: “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, *Toplum ve Bilim*, 1999/2000, S. 83, ss. 92-110

ÖZET

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde dedikodu olgusunun toplumsal yaşamdaki yeri, etkisi ve olası sonuçları bu tez kapsamında incelenmiştir. Söz konusu incelemenin materyali olarak araştırma eserlerinin haricinde başkentte bulunan Bab, Beşiktaş, Eyüb, Hasköy, İstanbul, Tophane ve Konya mahkemelerinin sicillerinden faydalanılmıştır.

Tezin amacı, dedikodu olgusunu merkeze alarak duygu tarihçiliği literatürüne mütevazı bir katkı sunmaktır.

Anahtar sözcükler: Osmanlı Devleti, klasik dönem, dedikodu, duygular tarihi

ABSTRACT

Within the scope of this thesis, the ground, impact and possible consequences of gossip in social life in the classical era of the Ottoman Empire were examined. Current researches and also Bab, Beşiktaş, Eyüb, Hasköy, İstanbul, Tophane and also Konya court's documentations were used as materials of this examine.

The aim of this thesis is to make a modest contribution to the literature on the history of emotions by centering the phenomenon of gossip.

Keywords: Ottoman State, classical era, gossip, history of emotions

