

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ezgi Sarıtaş Cinsel Normallik'in Kuruluşu

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E
HETERONORMATİFLİK
VE İSTİKRARSIZLIKLARI



metis

Ezgi Santaş
Cinsel Normalliğin
Kuruluşu
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
Heteronormatiflik ve İstikrarsızlıkları

Ezgi Santaş, 1983 yılında Ankara'da doğdu. 2004 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans eğitimini Orta Doğu Teknik ve Brüksel Vrije Üniversitelerinde tamamladı. 2015-16 yılları arasında Michigan Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde misafir araştırmacı olarak bulundu. 2018 yılında Ankara Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı'nda doktora tezini tamamladı. Halen Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü altındaki Toplumsal Cinsiyet Anabilim Dalı'nda doktor araştırma görevlisi olarak çalışmaya devam etmektedir.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Cinsel Normallik Kuruluşu
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
Heteronormatiflik ve İstikrarsızlıklar
Ezgi Santaş

© Ezgi Santaş, 2020
© Metis Yayınları, 2020

İlk Basım: Ekim 2020

Yayıma Hazırlayanlar:
Savaş Kılıç, Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Resmi:
George Barbier, *Le Feu/Ateş*, 1925.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-204-9

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Ezgi Sarıtaş

Cinsel Normalliğin

Kuruluşu

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E
HETERONORMATİFLİK
VE İSTİKRARSIZLIKLARI



metis

Anneme

İçindekiler

Sunuş ve Teşekkür.....	11
GİRİŞ	15
I. Kitabın Yapısı.....	35
II. Metodolojik Yaklaşım	39
 Birinci Bölüm	
ERKEK HOMOEROTİZMİNİN	
MARJİNALLEŞME SÜRECİ.....	45
I. Erkek Homoerotizminden Utanma ve Tarihsel Dönüşüm.....	50
II. Tasavvufi Aşk ve Homoerotizm.....	57
III. Homoerotizmle Süreklilik İçindeki Erkek	
Homososyalliğinin Dönüşümü.....	65
1. Erkekler Arası Hiyerarşinin Erotizasyonu	70
Usta-Çırak İlişkisi.....	76
2. Kentli Homoerotik Alt-Kültür.....	84
Erkek Homoerotizminin Kurucu Ögesi Olarak	
Homososyalleşme Mekânları	88
<i>Meyhane</i>	92
<i>Kahvehane</i>	96
<i>Hamam</i>	104
<i>Homososyal Mekânlar ve Seks Ticareti</i>	111
IV. Edebiyat Alanındaki Dönüşümler.....	118
1. On Dokuz ve Yirminci Yüzyıllarda Klasik	
Osmanlı Edebiyatı Tartışmaları.....	128

İkinci Bölüm

GEÇ OSMANLI VE CUMHURİYET DÖNEMLERİNDE ERKEK HOMOEROTİZMİNE DAİR

ÜÇ ÖZ-ANLATI.....	141
I. Aşçı İbrahim Dede'nin Hatıraları	152
II. Dr. Rıza Nur'un Anıları.....	176
III. Reşad Ekrem Koçu'nun <i>İstanbul Ansiklopedisi</i>	213

Üçüncü Bölüm

HETEROEROTİZM VE ARZU NESNESİ KADININ UYANDIRDIĞI KAYGILAR.....

I. Heteroerotizm ve Arkadaşlığa Dayalı Evlilik Düşüncesi	239
II. Arzu Nesnesi Kadının Yarattığı Toplumsal Cinsiyet Kaygıları.....	260
1. Kadınsılaşma Kaygısı Figürü: Züppe.....	263
Erkeğin Narsisist Arzusu ve Zelil Züppe	273
2. Kaygıyı Dindiren Erkeksi Aşk Nesnesi: Erkek Kıyafetinde Kadın	285
III. Kaygıların Kesişiminde Kadın Homoerotizmi Anlatıları.....	314
SONUÇ.....	337
KAYNAKÇA.....	345

Sunuş ve Teşekkür

BU KİTAPTA Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin modern toplumsal cinsiyet ve cinsellik rejimlerini anlama çabasına, heteronormatifliğin on dokuzuncu yüzyılın son ve yirminci yüzyılın ilk yarısında kazandığı özgül biçimi sorgulayarak katkıda bulunmayı amaçlıyorum. Cinsel modernleşme adı altında incelediğim bu sürecin karmaşıklığını farklı tarihsel uğraklara, çatışmalı söylemlere ve karmaşık öznelliklere odaklanarak çözümlemeyi amaçlıyorum. Bunu yaparken normallliğin kalbinde yatan istikrarsızlıkların içerdiği potansiyellere işaret etmeye çalışıyorum.

Elinizdeki kitap, Mart 2018'de tamamladığım doktora tezinden yola çıkılarak hazırlandı. Pek çok benzeri gibi, bu kitabın da yayımlanması uzun bir sürece yayıldı ve bu dönemde kitabın ana metnine katamadığım fakat benimle benzer kaynaklardan beslenen yeni çalışmalar yapıldı, yayımlandı. Hepsinin adını anamayacağım bu çalışmalar arasında en çok Kıvanç Tanrıyar'ın *Aykırı Cinsellikler* (Ayrıntı, 2018) kitabını dahil edemediğim için hayıflanıyorum. Hayıflanmamın tek nedeni beslendiğimiz kuramsal kaynakların ve incelediğimiz eserlerin önemli ölçüde örtüşmesi değil, aynı zamanda yaklaşımımızdaki belirgin farklar. Derinlemesine ele alamayacak olsam da farklara en azından işaret etmek istedim çünkü bu farklar, Osmanlı ve Türkiye cinsellik çalışmalarının yeni ve yaratıcı arşivlerle olduğu kadar onlara dair çeşitli okumalarla da zenginleşmeyi bekleyen taze ve heyecan verici bir çalışma alanı olduğunu gösteriyorlar. Bu heyecan verici çalışma alanı hem akademinin hem de toplumsal cinsiyete dayalı mücadelelerin ağır bir saldırı karşısında kaldığı bir dönemde gelişmeye çalışıyor. Üniversite çatısı altında toplumsal cinsiyete dair sorular sormak, feminist ve *queer* bir perspek-

tifle eleştirel düşünceyi geliştirmek neredeyse imkânsız hale gelirken; birlikte sorgulayacağımız, düşüneceğimiz ve birbirimizi güçlendireceğimiz yeni alanlar açmanın önemi çok daha görünür oluyor. Bu kitabın böyle bir birlikte düşünme sürecinin bir parçası olmasını umuyorum.

Kitabın önsözünü yazmaya oturduğum son aşaması, Covid-19'un yayılmasını engellemek için çoğumuzun dostlarıyla, aileleriyle, sevdikleriyle mekânsal olarak ayrı düştüğü zamanlara denk geldi. Bu ayrı düşüş, hayatlarımızın birbirine nasıl bağlı olduğunu ve her şeye rağmen bir arada kalmanın gücünü bir kere daha hatırlatmış oldu. Bir kere daha, çünkü kitaba dönüşen tezimin yazım sürecinde ayrı düşüp de bir arada kalma deneyimini birkaç kere daha yaşadım. Kitabın yazıldığı dönemde barış imzacısı olan meslektaşlarımın önemli bir kısmı üniversitelerinden ihraç edildi; her gün gitmeye devam ettiğim Cebeci Kampüsü'ne girmeleri yasaklandı, birçoğu yurtdışına çıkmak zorunda kaldı. Pek çoğu ile ayrı düştük ama bir arada durmayı başarabildiğimiz anlar hep daha güçlü hissettirdi; başaramadıklarımız ise gücün ancak birbirimizden alacağımız bir şey olduğunu gösterdi. Kitabın yazılma sürecinde birlikte büyüdüğüm canım dostum Nurcan Z. Çarıkçı Engizek'i ve sevgili teyzem Bilgi Aygün'ü kaybettim. Son beş yılda yaşanan sayısız kayıp, hayatlarımızın kırılğanlığını olduğu kadar onu birbirimize borçlu olduğumuzu da hatırlatmaya devam etti. Bu kitap da varlığını isimlerini zikredeceklerim başta olmak üzere pek çok kişinin; ailemin, dostlarımın, meslektaşlarımın ve kaybedilemeyecek kadar değerli olanların varlığına borçlu.

Yapmaya çalıştığım şeye hep inanan ve ben güvenemediğimde bile güvenen, her zaman ufuk açıcı yönlendirmelerde bulunan hocam Alev Özkazanç'a, barış imzacısı olan Alev Hoca istifa etmek zorunda kaldığında hiç düşünmeden danışmanlığımı kabul eden, yarıcılığıyla her zaman ilham veren Elif Ekin Akşit'e, soruları ve yönlendirmeleriyle yol gösterici olan Valerie Traub'a, hem tez jürimde hem de komitemde yer almayı kabul ederek katkısını esirgemeyen Serpil Sancar'a, neşesi ve heyecanıyla güç veren Neslihan Demirkol'a, tez jürimde yer alarak eleştiri ve katkılarını paylaşan Esra Sarıoğlu'na ve Mehmet Kalpaklı'ya; arşiv belgelerimi özenle oku-

yan Erman Harun Karaduman'a; Metis Yayınları'nda çalışmam üzerinde inanılmaz bir titizlikle emek harcayan editörlerim Savaş Kılıç ve Müge Gürsoy Sökmen'e teşekkürü borç bilirim. Ayrıca "Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı" kapsamında verdiği destek ile bir sene boyunca Michigan Üniversitesi'nde araştırma yapmamı sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Kitaba son okumasından, kaynakların derlenmesine sayamayacağım kadar çok katkısı bulunan, dostluğa, paylaşmaya ve zor zamanlarda birlikte durmaya dair çok şey öğreten Aysel Ergün'e; yine yazım sürecinin her aşamasında emeği olan, yıllarca kafa karışıklıklarımı sabırla dinlemekle kalmayıp son âna kadar neşeyle benimle dipnot düzelten Selbin Yılmaz'a; kitabı okuyup ince ince düzelten, yorumlarıyla zenginleştiren ve bana her zaman cesaret veren Deniz Dölek Sever'e, Özkan Agtaş'a ve Burçin Kalkın Kızıldaş'a; her hatırladığımda tebessüm ettiğim pek çok anı biriktirdiğim, birlikte gülmeye doyamadığım dostlarım Hüseyin Alptekin Top'a, Pınar Yüksel'e ve Eda Acara'ya; Cebeci Kampüsü'nde her şeye rağmen soluk almayı mümkün kılan Duygu Türk'e, Erkan Müniroğlu'na, Ferda Dönmez'e, Meltem Kayıran'a, Özge Özkoç'a ve Uğur Yağan'a; sıkıştığım her an yardımına güler yüzle koşan Fidan Sabaz'a; üniversite içinde ve dışında toplumsal cinsiyet çalışmaya devam etme gücü veren Ceren Salmanoğlu'na, Emel Memiş'e, Funda Şenol Cantek'e, Gülay Toksöz'e, Pınar Yıldız'a, Selma Koçak'a, Tuba Taş'a ve Yelda Şahin Akıllı'ya; hep teşvik edici olan Ayline Aslı'ya, Umut Güner'e ve Yıldız Tar'a; darda kalıp yanıma yöreme baktığımda orada olduklarını görmekten mutluluk duyduğum Aslı Cihan'a, Canberk Güner'e, Dinçer Demirkent'e, Elçin Aktoprak'a, Helin Küçük'e, Ulaş Kızıldaş'a, elini attığı her hikâyeye olduğu gibi buna da beklenmedik bir son katan Saygın Sarbay'a; mücadeleleri ile ilham veren Nurcan Z. Çarıkçı Engizek ve Bilgi Aygün'e; her zaman yanımda olan, bana destek ve güç veren aileme; babam Ahmet Sarıtaş'a ve annem Ülkü Sarıtaş'a sonsuz teşekkürler.

Giriş

Cinsel Normalliğin Kuruluşu, geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde cinsel modernliği heteronormatiflik kavramı ekseninde sorsallaştırmayı amaçlıyor. Aşk ve erotizmin homoseksüellik ile heteroseksüellik arasındaki modern karşıtlığa ve iki cinsiyetli modele yaslanan heteronormatif söylemler çerçevesinde düzenlenmesi oldukça uzun, gerilimli ve istikrarsızlıklarla dolu bir süreç olmuştur. Çalışmanın amacı bu sürecin içerdiği gerilimlerin ve istikrarsızlıkların izini sürerek geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin¹ söylemsel koşullarının “bugünkü epistemolojik ve varoluşsal çıkmazlarımıza nasıl katkıda bulunduğunu”nu² anlama çabasına katkıda bulunmaktır.

Çalışma iki temel argüman etrafında şekilleniyor. Bunlardan ilki cinsel modernlik dönemi olarak ele aldığım on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda yaşanan heteronormalleşme sürecinin ancak erken modern dönemde yaşanan toplumsal, kültürel, politik ve erotik dönüşümler dikkate alındığında anlaşılabilirliği. İkincisi heteronormatifliğin kendi ihlallerini üretirken işleyen yapısı nedeniyle, heteronormalleşmenin, nihai ve mutlak bir sonuca varmış bir süreç olarak incelenemeyeceği. Bu kitapta erken modern dönemden devralınan, erotik deneyimleri ve özdeşleşme kategorilerini idrak edilebilir kılan söylemlerin, yeni ve rakip söylemlerle nasıl bir arada işlediğini ve

1. Çalışmam 1839 sonrası ile 1920’lerin sonu arasındaki yaklaşık yüz yıllık döneme odaklansa da tarihsel dönüşüm ve bu dönüşümü hatırlama biçimlerine ilişkin çözümlemelerim on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanıyor. Bu nedenle “erken Cumhuriyet dönemi” yerine “Cumhuriyet dönemi” demeyi tercih ettim.

2. Valerie Traub, *Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*, Cambridge University Press, 2002, s. 353.

tutarsız ve istikrarsız öznellikler ürettiğini inceliyorum. Bu doğrultuda “kromozomal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel arzu arasındaki sözde değişmez ilişkilerin tutarsızlıklarını dramatize”³ eden *queer* ve feminist bir çözümleme yapmayı amaçlıyorum.

Ana temamı oluşturan cinsel modernlik ve heteronormatiflik konusunu çalışmaya nasıl karar verdiğimi ele almak, meseleyi nasıl sörünallaştırdığımı anlatabilmenin en uygun yolu gibi görünüyor. Çalışmama yirminci yüzyıl ortasında gerek popüler gerekse yarı-bilimsel cinsellik literatüründe kayda değer bir artış yaşandığına ilişkin tespitim yol açtı. Özellikle cinsel patolojilere yoğunlaşan metinlerin sayısındaki artışı açıklayabilmek için önceki dönemlere, bilhassa on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başına dönmek istedim. Yaptığım araştırma bana on dokuzuncu yüzyılda önemli bir dönüşümün yaşandığını gösterdi. Yüzyıl başında genç erkeklere yönelen erkek arzusu hâlâ oldukça açık biçimlerde ifade edilirken, yüzyıl sonunda bu ifadeler marjinalleşmekle kalmamış, erkeklerin erotik arzularını açıkça dile getirdikleri neredeyse tek nesne kadınlar olmuştu. Yüzyıl süresince yaşanan bu dönüşümü ele almadan yirminci yüzyıl ortasında cinselliğin nasıl önemli bir mesele haline geldiğini anlayamayacağımı düşünerek, dikkatimi on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başına yöneltmeye karar verdim. Fakat disiplin bakımından sınırlılıklarım ve konunun tartışmalı doğası nedeniyle, oldukça çetrefilli bir yola girdiğimin farkına vardım.

Osmanlı-Türk⁴ cinselliğinin hem modern Türkiye’de hem de Batı dünyasında ilgi çeken bir konu olması, bu alanda çalışmanın temel zorluklarından birini teşkil ediyordu. Osmanlı İmparatorluğu, yüzyıllarca Batılı *başkalıkçı söylemlerce*⁵ cinselleştirilmekle kalmamış, Türkçe popüler anlatılarda da harem, hamam, hadım ağaları, çokeş-

3. Ana Maria Jagose, *Queer Theory: An Introduction*, Melbourne University Press, 1996, s. 1.

4. Ne yazık ki Osmanlı İmparatorluğu’nu oluşturan tüm dinsel ve etnik toplulukları kapsayan bir çözümleme yapamayacağım. Zaman zaman Musevi ve Hristiyan cemaatlerden söz edecek olsam da, “Osmanlı” sözcüğüyle dönemin Müslüman-Türk unsurunu kastediyorum.

5. Irvin Cemil Schick, *Batının Cinsel Kısıtı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, çev. Savaş Kılıç ve Gönül Sarı, Tarih/Vakıf Yurt, 2000.

lilik gibi temalar tarihsellikleri dikkate alınmadan oldukça geniş bir zaman dilimi ve coğrafyada geçerli kabul edilerek muhayyel bir Osmanlı cinselliği şemsiyesi altında bir araya getirilmiştir. Dahası, Osmanlı cinselliği üzerine tartışmalar seküler kesimlerin Osmanlıların cinsel sapkınlığını ispat çabaları ve homofobik neo-Osmanlıcılığın giderek güçlenen sansürcü çabalarıyla fazlasıyla işgal edilmiş durumda.⁶ Akademik çalışmaların ise daha çok erken modern⁷ cinselliklere⁸ yoğunlaştığını ve cinsel modernliğin nadiren ilgi ve araştırma konusu olduğunu söyleyebilirim.⁹ Benzer bir iddia Ortadoğu¹⁰

6. Her ikisi de homofobik bu görüşlerin yanı sıra, Osmanlı'yı cinsel çeşitliliğin bugüne nazaran daha fazla kabul gördüğü bir hoşgörü toplumu olarak tasvir eden görüş ile, şeriat yasalarının uygulamadan kalkmasıyla birlikte cinsel kimliklerin de daha özgürce ifade edilmeye başlandığını iddia eden homofil argümanların varlığını da not etmekte fayda var.

7. Osmanlı İmparatorluğu tarihine ilişkin klasik, gerileme, modernleşme kurgusuna ilişkin bir sorgulama ve erken modernlik tartışması için bkz. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman (haz.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge University Press, 2007. Aksan ve Goffman 1453 ile 1839 arasını erken modern dönem olarak adlandırıyor (a.g.y., s. 2).

8. "Cinsellikler" terimiyle, Michel Foucault'nun "bir kişinin özneliliğinin ve kimliğinin hakikati" anlamındaki cinsellik tanımına atıfta bulunmuyorum; eylemler, arzular ve özdeşleşmelerin çokluğu, çeşitli duygulanımlar ve toplumsalıklar bütünü olarak cinsellikleri kastediyorum.

9. Her ne kadar öncesinde Murat Bardakçı ve Konur Ertop gibi isimler, bazı elyazması metinleri içeren popüler kitaplar kaleme almış olsalar da Osmanlı cinsellikleri ancak 2000 sonrasında sistematik biçimde akademik çalışmaların konusu haline gelmiştir. Latin alfabesinin kabul edilmesi, erken modern erotik metinleri modern okur için büyük ölçüde erişilmez kılmıştır. Yukarıdaki isimlerle birlikte Andrews, Kalpaklı, Kuru ve Ze'evi'nin erken modern metinler, Schick ve Toprak'ın modern metinler üzerine yaptıkları çalışmalar, uzmanlık alanı tarih veya edebiyat olmayan benim gibi sosyal bilimcilere bu metinleri erişilebilir kılarak Osmanlı cinsellik çalışmaları yazınına büyük katkıda bulunmuştur.

10. Ortadoğu kavramını tüm sınırlılıklarının farkında olarak kullanıyorum. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi Avrupalı kartografların icat ettiği bu terim yerine *islamicate* terimini kullanmayı yeğlediklerini söylüyor ("Preface", *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, haz. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, Harvard University Press, 2008, s. ix). Leslie Peirce da terimin aralarında yoğun kültürel alışveriş olan Kuzey Afrika, Karadeniz, Balkanlar, Kafkaslar gibi bölgeleri dışarıda bıraktığı için, bilhassa erken modern cinsellik çalışmaları açısından yetersiz kaldığını vurguluyor ("Writing Histories of Sexuality in the Middle East", *The American Historical Review* 114, no. 5, Aralık 2009, s. 1325).

toplumlarına ilişkin çalışmalara genellenebilir. Ortadoğu cinsel modernliklerinin erken modern cinselliklere kıyasla daha az çalışma konusu edilmesi, modern öncesi Ortadoğu karşısında modern Batı karşıtlığını –isteyerek veya istemeden– yeniden üretir. Bu karşıtlık Ortadoğu ile Batı arasındaki –ve ötesindeki– karmaşık ve dinamik ilişkileri ve bu ilişkilerin Ortadoğu cinselliklerini nasıl şekillendirdiğini görmezden gelmektedir.¹¹

Modern/modern öncesi, Batı/Doğu karşıtlıkları diğer karşıtlıklarla birleşerek uzun bir dönem boyunca cinsellik tartışmalarına yön vermiştir. Bunlardan belki de en belirleyici olanı *modern cinsel kimlikler* ile *modern öncesi erotik eylemler* arasındaki karşıtlık olmuştur. Bu karşıtlık büyük ölçüde Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* kitabının birinci cildindeki şu sözlerinin etkisi altında şekillenmiştir:

Ruhbilimsel, psikiyatrik ve tıbbi açıdan eşcinsellik kategorisinin, eşcinselliğin bir cinsel ilişki türü olarak değil de belli bir cinsel duyarlılık özelliği, kişinin kendisinde var olan dişi ve erkeğe belli bir biçimde yer değiştirmesi olarak tanımlandığı andan itibaren oluştuğu –Westphal'in “ters cinsel duyarlılıklar” üzerine 1870'de yazdığı ünlü makale bu tutumun doğum tarihi olarak kabul edilebilir– unutulmamalıdır. ... Livata alışkanlığı olan, doğru yolu bulmuşken sapan bir dönek olarak görülmekteydi, oysa eşcinsel bundan sonra bir “tür” olmuştur.¹²

Alan Bray, Jeffrey Weeks, David Halperin ve George Chauncey gibi isimler Foucault'nun bu çözümlemesi ışığında, cinsellik kavramının ve modern cinsel kimlik kategorilerinin modern öncesine uygulanmasının anakronizme yol açacağını söyleyerek, cinsel kimlik kategorilerinin –özellikle de eşcinselliğin– toplumsal bir inşa olarak ortaya çıkış süreçlerini incelemiştirler. Eve Kosofsky Sedgwick, söz konusu toplumsal inşacı tarih çalışmalarının ezberlerimizi bozarken, *bugün bildiğimiz haliyle eşcinselliğin bilindikliğini tahkim ettikle-*

11. Hanadi Al-Samman ve Tarek El-Ariss, “Queer Affects: Introduction”, *International Journal of Middle Eastern Studies* 45, no. 2 (Mayıs 2013), s. 205.

12. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2010, s. 39.

13. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, 1990, s. 45.

rini savunmuş¹³ ve erotik ilişkileri düzenleyen modellerin ancak geçmiştekilerin yerini alarak işlediklerini ima eden *azletme anlatılarını* eleştirmiştir.¹⁴ Sedgwick, geçmiş modellerin güya yabancı başkalıklarını değil tortulaşmış güçlerini; çoklu, değişken ve ihtilaflı işleyişlerini; farklı modellerin rasyonelize edilmemiş bir arada oluşlarının modern homo/hetero ikiliğini nasıl yapılandırıldığını çözümlemek ister.¹⁵ Sedgwick'in eleştirisi Madhavi Menon, Carla Freccero, Carolyn Dinshaw gibi isimlerce benimsenmiştir. İnşacı araştırmalar, tarihsel süreçleri teleolojik bir anlatı içerisinde ele aldıkları ve belirli bir tarihsel anda belirli kategorilerin kendi iç tutarsızlıklarına ilgi göstermedikleri için eleştirilmiştir.

Tarihsel başkalıkçılık eleştirileri, coğrafi başkalıkçılık eleştirile-riyle örtüşür. Başkalıkçı tarih anlatıları, Modern Batı'nın ötekisi olarak yalnızca modern öncesini değil "Batı-dışı"nı da inşa ederler; "mekânsal ve zamansal başkalık üst üste" biner.¹⁶ Dipesh Chakrabarty, "önce Avrupa'da, daha sonra başka yerlerde" düşüncesinin Batı ile Batı-dışı arasında gelişimsel bir zaman farkı varsaydığını ve bu farkın da kültürel mesafenin ölçütü haline getirildiğini söyler.¹⁷ Bu düşünce dünyanın farklı bölgeleri arasındaki ilişkilerin, zamansal ilişkiler olarak temsil edilmesini sağlar. Eylemler ve kimlikler arasındaki tutarsız ayrım da ütöpik veya ilkel bir geçmişin karşısına yerleştirilen modernliğin modernliğini ve modern öncesinin yansı-

14. Sedgwick'in eleştirisi, özellikle David Halperin'i ve Foucault'yu hedef alır. Oysa Foucault'nun soybilimsel çabası sürekliliklerin izini sürmeye değil yanlış sürekliliklere karşı çıkar. Bkz. Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, 1995, s. 39. Foucault, pek çok "şimdi"nin aynı anda mevcut olduğu bir model önermektedir. Bkz. Dina Al-Kassim, "Epilogue: Sexual Epistemologies, East in West", *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, s. 308. Foucault'ya göre tarih ancak varlığımızın içine süresiz olanı dahil ettiği; duygularımızı böldüğü, içgüdülerimizi dramatikleştirdiği, bedenlerimizi çoğaltıp kendisine karşı kıldığı sürece "gerçek" olabilir. Bkz. Michel Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ayrintı, 2004, s. 243.

15. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 47-48.

16. Schick, *Batının Cinsel Kıtısı*, s. 12.

17. Dipesh Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İker Çoruh, Boğaziçi Üniversitesi, 2007, s. 42.

tıldığı Doğu'nun Batı'dan başkalığını güvence altına alır.¹⁸ Anakronizm veya kültürel evrenselcilikten kaçma amacıyla cinsel başkalık, modern öncesine ve Batı-dışına atfedilirken, Batı ve modern dokunulmamış kategoriler olarak bütünlüklerini korurlar.

Dünyanın farklı yerlerinde Batılı cinsel bilgi ve kategorilerin etkisi altında şekillenen cinsel modernliklere dair çalışmalar,¹⁹ Batı-dışı toplumlara yansıtılan tarihsizlik varsayımını eleştirmişlerdir. Bu çalışmalar, Batılı cinsellik biliminin farklı toplumlarda tercüme ve müzakere süreçlerine olduğu kadar, sömürgeleştirilen beden ve cinselliklerin cinsellik biliminin ortaya çıkışındaki rolüne de odaklanılmışlardır.²⁰ Modernleşme, Batılılaşma ve sömürgeleşme süreçlerinin karmaşıklığına dikkat çeken cinsel modernliklere dair çalışmalar, Foucault'nun Çin, Japonya, Hindistan, Müslüman-Arap ve antik Roma'yla özdeşleştirdiği "hakikati hazdan çıkaran" erotizm sanatı (*ars erotica*) ile Batılı bir bilgi iktidar biçimi olan cinsellik bilimi (*scien-*

18. Al-Kassim, "Epilogue: Sexual Epistemologies, East in West", s. 300.

19. Modernleşme kuramı ile uyumlu başka bir tartışma hattına daha dikkat çekmek gerekiyor. Buna göre Batılı ideallerin kabul edilmesiyle birlikte, eşcinselliğe yönelik "hoşgörü" artmıştır. Bu argüman genellikle Napolyon Kanunları'nın benimsenmesiyle livatanın suç kategorisinden çıkarılmış olmasına dayandırılır. Örneğin 1858 tarihli Ceza Kanunu ile Osmanlı İmparatorluğu'nda eşcinselliğin suç olmaktan çıktığı iddia edilir. Bkz. Kees Waaldijk, "Small Change: How the Road to Same-Sex Marriage Got Paved in the Netherlands", *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships: A Study of National, European and International Law*, haz. Mads Andenaes ve Robert Wintemut, Hart, 2001, s. 636-51. 1810 Fransız Ceza Kanunu'ndan uyarlanan 1858 tarihli kanunun livataya ilişkin yargılamaları nasıl dönüştürdüğü önemli bir araştırma sorusudur. "Fiil-i şeni" ve zina ile birlikte livatanın da İstanbul suç cetvellerinde bir kategori olarak yer alması bu düzenlemenin uygulamaya ne derece geçirildiğini sorgulamamız gerektiğini gösteriyor. Bkz. Deniz Dölek Sever, *Istanbul's Great War: Public Order, Crime and Punishment in the Ottoman Capital, 1914-1918*, Libra, 2018, s. 377-78, 384. Arjantin'de Napolyon Kanunları'nın benimsenmesiyle birlikte erkek homoerotizminin geçirdiği dönüşüme ilişkin bir hukuk tarihi çalışması için bkz. Pablo Ben, *Male Sexuality, The Popular Classes and the State: Buenos Aires, 1880-1955*, Doktora Tezi, Chicago University, 2009. Ben, devlet arşivlerini kullandığı çalışmasında, erkek homoerotizminin yalnızca tıbbi, psikiyatrik, krimonolojik ve hukuki temsilleri üzerinden yapılan çözümlemelerin, cinsellik alanına yapılan devlet müdahalelerinin asıl niteliğini çözümlemek için yetersiz kaldığını söyler. Temsili/gerçek ayrımını benimsemiyor olsam da, devlet arşivleri üzerinden yapılacak bir çalışmanın Osmanlı cinsellik çalışmalarına büyük katkıda bulunacağına inanıyorum. Yaptığım arşiv tara-

tia sexualis) arasında yaptığı ayrımı sorgulamışlardır.²¹ Gregory M. Pflugfelder, tıbbi-bilimsel modelin Japonya'da Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ile neredeyse aynı dönemde yerleşik bir bilme biçimi haline geldiğine dikkat çeker. Dahası, bilginin akışı tek yönlü olmaz ve Japon cinsellik bilimcileri Avrupa ve Amerikalı meslektaşlarıyla aktif bir diyalog içindedirler.²² Sabine Fröhstück, on dokuz ve yirminci yüzyıllarda Batılı bilimsel bilginin Japon cinsellik bilimcilerinin uzmanlık alanlarını kurmalarını ve korumalarını nasıl sağladığı üzerinde durur.²³ Chou Wah-Shan, Çin toplumları örneğinde modern cinsellik ve ulusun, Batı emperyalizmi karşısında hissedilen derin kültürel ve siyasal aşağılanma bağlamında inşa edildiğini savunur.²⁴ Fakat Batılılaşma süreci kültürel nakil ve sömürgeleşmeden ibaret değildir ve Çin toplumlarında da Batı cinsellik bilimi yeniden temellük edilip bağlamsallaştırılır.²⁵ Afsane Najmabadi, Kaçar İmparatorluğu dönemi İran'ına ilişkin ilham verici çalışmasında, Avrupalı

masında, erkek erkeğe cinsel eylemlere, özellikle de genç erkeklere tecavüze ilişkin pek çok arşiv belgesine rastladım. Burada verebileceğim sınırlı sayıda örnek şunlardır: BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi, 86/27, 20.Ra. 1311; BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi, 981/33, 24.R.1323; BOA, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Belgeleri 5.Şb, 52/6, 18.Ra.1336; BOA, İrade Harbiye, 173/1333, 06.L.1333; BOA Meclis-i Vâlâ Evrakı, 686/16, 25.Ca.1281; BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 1080/54, 14.C.1284; BOA, Rumeli Müfettişliği Kosova Evrakı, 101/10090, 04.B.1323; BOA, Rumeli Müfettişliği Selanik Evrakı, 108/10726, 08.R.1324; BOA, Rumeli Müfettişliği Manastır Evrakı, 151/15060, 24.Za.1325; BOA, Sadaret-Mektubî Kalemi Umum Vilayat Evrakı, 348/22, 07.N.1275. Kullandığım arşiv belgeleri, aksi belirtilmediği sürece Erman Harun Karaduman tarafından okunmuştur.

20. Ann L. Stoler'ın Foucault ile diyalog içerisindeki *Race and Education of Desire* (Duke University Press, 1995) çalışması bu konuda öncüdür.

21. Foucault'nun şarkiyatçılığı ve Müslüman cinselliklerine dair görüşleriyle ilgili bir tartışma için bkz. Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi, 2015, 5. Bölüm.

22. Gregory M. Pflugfelder, *Cartographies of Desire: Male-Male Sexuality in Japanese Discourse 1600-1950*, University of California Press, 1999, s. 13.

23. Sabine Fröhstück, *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan*, University of California Press, 2003, s. 11.

24. Wah-shan Chou, *Tongzhi: Politics of Same-Sex Eroticism in Chinese Societies*, Haworth Press, 2000, s. 44.

25. Chou, *Tongzhi*, s. 48. DF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

gözün İran aşk ve erotizm kurgularının biçimlenmesindeki rolünü ortaya koyar. İranlıların on dokuzuncu yüzyılda Avrupa ile etkileşimlerinin yoğunlaşması sonucunda homoerotizm, heteroerotizm olarak maskelenmiştir.²⁶ Tek taraflı bir etkilenme modelini reddeden Najmabadi, modern heteronormalleşme süreçlerinin İran kültüründe Batı'dakinden çok farklı bir rota izlediğine dikkat çeker.²⁷ Joseph Massad, şarkiyatçı Arap temsilleriyle yüz yüze kalan Arap entelektüellerinin, medeniyeti cinsellik vektörü üzerinden ölçen Avrupa epistemolojisini içselleştirdiklerini savunur. Arap modernleşmecileri, Arap cinselliğinin Avrupa cinselliğinden çok da farklı olmadığını iddia eden bir asimilasyonizmi benimsemişlerdir.²⁸ El-Rouayheb Arap modernleşmesi bağlamında, Viktoryen ahlakın etkisinde oğlanlara yönelik arzu ifadelerinin “cinsel sapma” olarak nitelendirildiğini söyler.²⁹

Dünyanın farklı yerlerine dair araştırmalar modernliğin heteronormalleşme –veya bazı bölgelerde heteronormalleşmenin hızlanma– dönemi olduğunu gösterir. Heteronormatifliğe ilişkin karşılaştırmalı bir kavrayışın geliştirilmesi, farklı söylemlerin farklı bağlamlarda nasıl dolandığını, temellük edildiğini ve bozulduğunu; heteronormatifliğin farklı coğrafi ve kültürel bağlamlarda nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olacaktır.³⁰ Cinsellik söylemlerinin kültürlerarasılığına yapılan vurgu, yalnızca “Doğu”nun değil, “Batı”nın da farklı kültürlerden cinsel anlatıları benimsediğine, tercüme ve mü-

26. Afsane Najmabadi, *Women With Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, 2005, s. 5.

27. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 5-8; Najmabadi, “Types, Acts, or What? Regulation of Sexuality in Nineteenth-century Iran”, *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, 2008, s. 287.

28. Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, University of Chicago Press, 2007, s. 6-15.

29. Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500- 1800*, University of Chicago Press, 2005, s. 153-61.

30. Susan S. Lanser, “Of Closed Doors and Open Hatches: Heteronormative Plots in Eighteenth Century (Women's) Studies”, *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, haz. Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe, Ashgate, 2014, s. 28-39.

zakere ettiğine dikkat çeker.³¹ Bu süreçler, keskin bir Doğu/Batı³² ayrımının mümkün olmadığını, bununla örtüşen erotik sanat/cinsellik bilimi ayrımının her iki tarafının da karmaşık kültürlerarası etkileşim ağlarınca biçimlendirildiğini gösterir. Kültürlerarası etkileşimin baskı, sömürü ve emperyalizm bağlamında gerçekleştiğini göz ardı eden bir kültürel alışveriş yaklaşımını savunmadığımı belirtmek isterim. Edward Said ve sonrasında diğer pek çok isim, şarkiyatçı cinsellik tasvirlerinin şedit sonuçlarına dikkat çekmiştir.

Araştırmam sırasında Osmanlı-Türk cinsel modernliği üzerine kapsamlı bir çalışma yapılmadığını ve heteronormatifliğin bu bağlamda ne anlama geldiğinin büyük ölçüde verili kabul edildiğini gördüm. Osmanlı cinsel modernliğini ele alan az sayıda akademik çalışmanın çoğu, Dror Ze'evi'nin –aslında büyük ölçüde erken modern döneme yoğunlaşan– öncü araştırmasının etkisinde şekillenmiştir. Ze'evi, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı cinsellik söylemlerinin –veya William Simon ve John H. Gagnon'a atıfla adlandırdığı üzere cinsel senaryoların– Avrupalıların Osmanlı'yı sefih ve sapkın gösteren tasvirleri karşısında suskunlaştığını iddia eder.³³ Foucault'nun baskı varsayımı hipotezine atıfla Ze'evi şöyle der:

Batı (veya daha kesin konuşmak gerekirse, İngiliz ve Fransız) toplumlarında erken on dokuzuncu yüzyılda cinsel baskı perdesi zengin bir cinsel söylem patlamasını gizlediye de Müslüman Ortadoğu ve Kuzey Afrika'sı'

31. Abdülhamit Arvas, *Travelling Sexualities, Circulating Bodies, and Early Modern Anglo-Ottoman Encounters*, Doktora Tezi, Michigan State University, 2016; Joseph Allen Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, Columbia University Press, 2015; Sahar Amer, "Lesbian Sex and the Military: From the Medieval Arabic Tradition to French Literature", *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages*, haz. Francesca Canadè Sautman ve Pamela Sheingorn, Palgrave, 2001; Walter G. Andrews ve Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Duke University Press, 2005; Türkçesi: *Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*, çev. Zeynep Yelçe, YKY, 2018.

32. Bu kavramları karmaşık kültürel etkileşimler sonucu ortaya çıkan inşalar olduklarının farkında olarak kullanıyorum.

33. Dror Ze'evi, "Hiding Sexuality: The Disappearance Of Sexual Discourse In The Late Ottoman Middle East", *Social Analysis* 49, no. 2 (Yaz 2005), s. 34-53; Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk 1500-1900*, çev. Fethi Aytuna, Kitap, 2008. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

nda değişimin yönü neredeyse tam tersine olmuştur. Osmanlı döneminde uzun ve sürekli bir biçimde baskı altında bulunan cinsel söylem, sömürgecilik nedeniyle karanlık ve dipsiz bir suskunluğa gömülmüştür.³⁴

Ze'evi'nin iddiası Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* eserinin ilk cildinde eleştirdiği *baskı hipotezi*'nin³⁵ Batı toplumları için geçerli olmasa da Müslüman Ortadoğu için geçerli olduğu yönündedir. Buna göre, İmparatorluk'ta matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte okuryazar Osmanlı Türkleri, giderek güçlenen heteronormallik söylemlerinin etkisiyle biçimlenmiş Avrupalı seyahat yazınındaki Osmanlı cinselliği tasvirlerinin farkına varırlar. Osmanlılar, bu tasvirler karşısında utanç duyar ve cinsellik söylemlerini suskunlaştırma yoluna giderler. Avrupa'da heteronormal cinsellik söylemleri patlak verirken, Osmanlı dünyası yeni bir ulus-devlet kültürü ortaya çıkana dek alternatif söylemler üretmez.³⁶

Avrupa anlatılarının Osmanlı aydınları üzerindeki etkisi açıktır.³⁷ İleride, birinci bölümde ele alacağım üzere, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle genç erkeklere duyulan homoerotik arzunun açık ifadeleri konusunda ketum davranıldığına dair

34. Ze'evi, "Hiding Sexuality", s. 36.

35. Baskı hipotezi kabaca, on dokuzuncu yüzyıla birlikte cinsel eylem ve söylemlerdeki zenginlik ve çeşitliliğin bastırıldığı iddiası olarak özetlenebilir. Bu iddia iktidarı baskı ile özdeşleştiren bir iktidar kavrayışının uzantısıdır. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde iktidarın baskıcı değil üretici olduğu düşüncesinden hareketle on dokuzuncu yüzyıl cinsellik söylemlerinin eşcinsellik gibi yeni cinsel kimlik kategorilerini ürettiğini söyler.

36. Ze'evi, "Hiding Sexuality", s. 44; Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 171.

37. Burada sözü geçen aydınların, erkek aydınlar olduğunu not etmekte fayda var. Zira birinci tekil şahıs diliyle olsun veya olmasın, erotik arzunun dile getirilmesi kadın yazar ve şairler açısından son derece riskli olmuştur ve bu nedenle çok fazla örneğine rastlanmaz. Kadınların eril edebiyat sahnesine girmesi, iffetlerinin sorgulanması yoluyla engellenir ve kadınlar bu sorgulamaları savuşturmak için çok daha ihtiyatlı bir edebi dil kullanmak zorunda kalırlar. Elbette Osmanlı edebiyatında erotik arzuyu dile getirme konusunda cüretkâr davranan kadın yazar ve şairler olmuştur. Bu kitapta daha çok erkeklere ait erotik anlatılara yer vermek durumunda kalmamın sebebi bunu yapan kadınların sayısının oldukça düşük olması. Ele aldığım konu olan normallliği tanımlayabilecek söylemler üretebilmenin eril ayrıcalıklardan bağımsız olmaması, bu sınırlı sayıda kadının da seslerine son derece sınırlı biçimlerde yer vermemesi nedeniyle budur. <http://rantey.org>

yeterince kanıtımız var. Her ne kadar şarkiyatçı cinsellik tasvirlerinin bu dönemin aşk ve erotizm söylemleri üzerindeki etkisi azımsanmayacak gibi olsa da bu etkiyi Osmanlı cinsel modernliğinin tek ve başat belirleyeni olarak ele almanın yeterli olmayacağına inanıyorum. Dönüşümün, araştırmamın erken aşamalarında peşinde olduğum tek bir kınılma ânında yaşanmadığını, çok daha uzun süreli, parçalı ve dağınık biçimde gerçekleştiğini iddia ediyorum. Dahası, ortaya çıkan suskunluğun söylemsel bir boşluğa neden olmadığını savunuyorum. Amacım Osmanlı cinsellik literatürüne önemli bir katkıda bulunmuş olan Ze'evi'nin çalışmasını değersizleştirmek değil. Aksine, onun çözümlemesi pek çok çalışma tarafından kabul edildiği ve Ortadoğu modernleşmesine ilişkin benzer iddialar genel kabul gördüğü için,³⁸ suskunluk hipotezinin derinleştirilmesinin gerekli olduğunu düşünüyorum. Osmanlı modernleşmesine ilişkin daha incelikli bir tartışma yürütmek ve sözde tutarlı modern söylemleri olduğu kadar sessizlikleri de dramatize edebilmek, ancak baskı ve onun uzantısı olan suskunluk hipotezlerinin varsayımlarını daha dikkatli biçimde ele almakla mümkün olabilir. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde suskunluğun, söylemin mutlak sınırını teşkil etmediğine dikkat çeker:

Söylenenle söylenmeyen arasında ikili bir ayrım yapmak gereksizdir; asıl gereken, onları söylememenin farklı yöntemlerini, onların sözünü edebilecek ve edemeyecek kişilerin dağılımının nasıl olduğunu ya da onlar veya bunlar için ne tür bir ölçülülük gerektiğini belirtmeye çalışmaktır. Suskunluk değil suskunluklar vardır ve bunlar, söylemlere temel oluşturan ya da söylemlerin içinden geçen stratejilerin bütünüleyici parçalarıdır.³⁹

Modernleşme sürecinde Osmanlıların cinsellik ve erotizm konusundaki varsayılan suskunlukları, hangi söylemlerin yetkilendirilip

38. Abdülhamit Arvas, "From the Pervert, Back to the Beloved: Homosexuality and Ottoman Literary History 1453-1923", *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, haz. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, Cambridge University Press, 2014, s. 145-63; Mustafa Avcı, *Köçek: A Genealogy of Cross-dressed Male Belly Dancers (Dancing Boys) from Ottoman Empire to Contemporary Turkey*, Doktora Tezi, New York University, 2015; İrem Özgören Kınılı, "Reconfiguring Ottoman Gender Boundaries and Sexual Categories by the Mid-19th Century", *Política y Sociedad* 50, no. 2 (2013), s. 381-95.

39. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 28. (Çeviride küçük bir değişiklik.)

hangilerinin geçersiz kılındığı, neler hakkında konuşmaktan sakınılıp nelerin söyleme kışkırtıldığı dikkate alınarak incelenmelidir. Ze'evi cinsel konular üzerine tıbbi metinlerin üretildiğini kabul etse de, kullandıkları erotizmden arınmış klinik dil nedeniyle bunların yeni bir söylemin oluşmasına katkıda bulunmadıklarını iddia eder.⁴⁰ Oysa, yeni tıbbi bilgi ve pratikler aşk ve cinsellik üzerine bilgi ve pratiklerin yeniden biçimlenmesine yol açmıştır. On dokuzuncu yüzyılda, tıpkı önceki dönemlerde olduğu gibi, çeşitli tercüme ve müzakere süreçleri sonunda bazı yeni ve *yabancı* söylemler, önceki dönemin söylemleriyle birlikte cinsel modernliği şekillendirmiştir. Önceki dönemin söylemlerinin bazıları reddedilmiş; çeşitli tema ve figürler suskunluğa itilirken, diğerleri dönüşmüş, yeni biçimlerde karşımıza çıkmıştır.⁴¹

Avrupa'dan "ithal edilen" söylemlerin, önceki dönemin söylemlerini suskunlaştırdığı ve cinsel modernliğin suskunlukla karakterize edildiği iddiası, keskin Doğu/Batı ayrımını yeniden üretmektedir.⁴² Zira bu iddia modernliği esasen Batılı bir olgu olarak ele alırken, Batı-dışının rolünü modernleşmeye suskunlaşarak, kabul veya reddederek tepki vermeye indirger. Oysa şarkiyatçı Osmanlı tasvirleriy-

40. Ze'evi, "Hiding Sexuality", s. 39. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında cinsel eylemlerin çok daha kapalı bir dille anlatılmaya başlandığını kabul ediyorum. Her ne kadar bu dönemde pek çok müstehcen eser yayımlanmış olsa da, bunlarda cinsel eylemler nadiren açık bir dille anlatılır. David Selim Sayers de Tıflı hikâyelerinin dönüşümünü incelediği çalışmasında, açık cinsel betimlemelerin giderek kaybolduğunu tespit eder (*Tıflı Hikâyeleri*, Bilgi Üniversitesi, 2013, s. 57-59).

41. Ze'evi'ye yönelik başka bir eleştiri on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başında üretilen, özellikle 1908 sonrasında dikkate değer oranda zenginleşen müstehcen edebiyattan söz etmemesidir. Bkz. Tülay Artan ve Irvin Cemil Schick, "Ottomanizing Pomotopia: Changing Visual Codes in Eighteenth-Century Ottoman Erotic Miniatures", *Eros and Sexuality in Islamic Art*, haz. Francesca Leoni ve Mika Natif, Ashgate, 2013, s. 188. Dönemin müstehcen edebiyatına ilişkin bkz. Burcu Karahan Richardson, *Male Narcissism in Early Turkish Novels*, Doktora Tezi, Indiana Univ., 2012; Irvin Cemil Schick, *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*, çev. Pelin Tünaydın, İletişim, 2011; Zafer Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, Tarih Vakfı Yurt, 2015.

42. Selim Sırrı Kuru, "Review of *Producing Desire: Changing Sexual Discourses in the Ottoman Middle East 1500-1900* by Dror Ze'evi", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 51 (2008), s. 679.

le karşılaşan Osmanlı entelektüellerinin tek tepkisi suskunluk olmamıştır ve Osmanlı'nın cinsel başkalığının tanımlayıcı öğelerine farklı biçimlerde yanıt vermişlerdir. Örneğin Osmanlı kölelik sisteminin dünyanın diğer yerlerindeki kölelik biçimlerinden farkını vurgularken,⁴³ Avrupalı erkek homoerotizmi anlatıları karşısında bir yandan bu anlatıları suskunlaştırma, öte yandan homoerotizme yönelik eleştirel sesi üstlenme yoluna gitmişlerdir. Erkek homoerotizmi karşısında duyulan utanma, milliyetçi söylemlerle eklemlenerek ulus kimliğinin inşasında rol oynamıştır. Bununla birlikte sefahat ve şehvanilik Batı'ya ve özellikle de aşırı Batılılaşmış figürlere yansıtılarak, Osmanlı entelektüelleri kendi cinsel başkalık söylemlerini ve Be-yoğlu örneğinde olduğu gibi cinsel yozluk mekânlarını kurgulamıştır. Jale Parla'nın da söylediği üzere “menfaat-i şehvaniye, Tanzimat romancıları için Batı kültürünün bir ögesi”, “Batı'dan gelecek en büyük tehlikelerden biri” olmuştur.⁴⁴

Avrupa menşeli cinsellik söylemleri, Osmanlı entelektüellerinin şarkiyatçı anlatılara tepkileriyle ve önceki dönemden devralınan erotik söylemlerle etkileşim içerisinde Osmanlı cinsel modernliğini şekillendirmişlerdir. Cinsel modernleşme toplumsal, kültürel ve erotik olanın kesişiminde; öznellikleri, kurum ve pratikleri birbirlerine bağlayan bir süreç olmuştur. Elbette bu kitap çerçevesinde Osmanlı cinsel modernliğinin kapsayıcı bir çözümlemesini yapmam mümkün değil. Bu nedenle araştırmama yön veren dönüşümü, yani erkeklerin arzu nesnelerinin münhasıran kadınlar haline gelmesi sürecini, en iyi açıkladığını düşündüğüm heteronormalleşme kavramı ekseninde ele alıyorum.

İlk kez “Queer Gezegen Korkusu” makalesinde Michael Warner tarafından kullanılan heteronormatiflik kavramı,⁴⁵ Warner ve Berlant tarafından şöyle tanımlanır:

43. Elif Akşit'in de vurguladığı üzere, dışarıda savunulan kölelik içeride, cariyelerin trajik hikâyeleri yoluyla eleştirilebilmiştir (“Being a Girl in Ottoman Novels”, *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, haz. Benjamin C. Fortna, Brill, 2016, s. 104).

44. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim, 2014, s. 75.

45. Heteroseksüelliğe tanınan toplumsal ve kültürel ayrıcalığı farklı yazarlar farklı kavramlar ekseninde ele almışlar. Jeffrey Weeks, “heteroseksüel varsayım”,

Heteronormatiflik ile heteroseksüelliğin yalnızca tutarlı –yani bir cinsellik olarak örgütlenmiş– değil aynı zamanda ayrıcalıklı görünmesini sağlayan kurumları, pratik yönelimleri, anlamlandırma yapılarını kastediyoruz. Tutarlılığı her zaman koşulludur ve ayrıcalığı ise birden çok (ve bazen çelişkili) biçim alır: Söz konusu ayrıcalık kişisel ve toplumsal olanın esas dili olarak dikkatten kaçmış veya doğal bir durum olarak dikkate alınmış ya da bir ideal veya ahlaki başarı olarak tasavvur edilmiştir. Bir doktrin olarak özetlenebilecek normlar bütününden çok, bazen bilinçdışı, pratik veya kurumlara içkin olan, çelişkili tezahürler yoluyla üretilmiş bir haklılık hissin-den müteşekkildir.⁴⁶

Heteronormatifliğin gücü yalnızca heteroseksüelliğe değil kendisine de bir tarihsizlik halesi kazandırmasından gelir. Osmanlı cinselliğine ilişkin çalışmalar, on dokuz ve yirminci yüzyıllarda heteronormatifliğin ne anlama geldiğini, nasıl işlediğini, aşk ve erotizmin hangi konfigürasyonlarını içerdiğini verili kabul ederler.⁴⁷ Yalnızca Osmanlı çalışmalarında değil, genel olarak cinsellik tarihi alanında heteronormatiflik eşcinsel, lezbiyen ve gey gibi kimlik kategorileri ile karşılaştırıldığında tarihselliği daha az tartışılmış bir kavramdır. Karma Lochrie, heteronormatifliğin tarihötesi kullanımlarının, normatif olanın tarihselliğini göz ardı ettiğini söyleyerek, istatistik biliminin ve ortalama insan düşüncesinin egemen olmadığı yer ve dönemlere “normal” kavramının atfedilmesinin tehlikelerine dikkat çeker.⁴⁸ Lochrie’nin eleştirisi doğrultusunda normal ve özellikle de normalin cinsellikle ilişkisini kısaca tartışmaya gerek görüyorum.

Judith Butler “heteroseksüel matris”, Adrienne Rich ise “zorunlu heteroseksüellik” kavramlarını kullanmıştır. Bkz. Jeffrey Weeks, *Bir Kavramın Anatomisi: Cinsellik*, çev. İlknur Güzel, Everest, 2016, s. 111.

46. Lauren Berlant ve Michael Warner, “Sex in Public”, *Critical Inquiry* 24, no. 2 (Kış 1998), s. 548.

47. Arvas, “From the Pervert”; Avcı, *Köçek*; Rüstem Ertuğ Altınay, “The Queer Archivist as Political Dissident: Rereading the Ottoman Empire in the Works of Reşad Ekrem Koçu”, *Radical History Review* 122 (Mayıs 2015), s. 89-102; Serkan Delice, “‘Zen-dostlar Çoğalıp Mahbûblar Azaldı’: Osmanlı’da Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve Tarihyazımı”, *Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet*, haz. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice, Metis, 2012, s. 329-63; Ze’evi, “Hiding Sexuality”; Ze’evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*.

48. Karma Lochrie, *Heterosyncracies: Female Sexuality When Normal Wasn’t*, University of Minnesota Press, 2005, s. 112. <https://rantey.org>

Normalin tarihselliğinden söz ettiğimizde akla gelen ilk isim olan Georges Canguilhem, normal tanımına içkin, ortalama olan yani toplumsal gerçeklik ile toplumsal ideal arasındaki bir belirsizliğe dikkat çeker. Normal yoluyla toplumdan elde edilen gerçek, ideal haline gelir.⁴⁹ Bu da normali doğal, sağlıklı, ahlaki, uygun, yasal, yaygın ve ortalama olanla ilişkilendiren ve fakat aynı zamanda onlardan ayıran şeydir. Normun ayırksı konumu modernleşmeyle ve modern toplumun belirleyici özelliği olan normatif düzenle yakından ilişkilidir.⁵⁰ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* kitabında normu karşılaştırma, farklılaştırma, hiyerarşik düzene sokma, homojenleştirme ve dışlama işlemlerini devreye sokan disiplinler iktidar ile ilişki içerisinde tanımlar. Ona göre norm, modern iktidar tekniklerinin kökeninde yatan şeydir.⁵¹ Foucault'nun terime yüklediği anlam sabit kalmamış ve iktidar kavramsallaştırması dönüştükçe, norm ve normalleşmenin de anlamları değişmiştir.⁵² Özellikle de bedenler üzerindeki disiplinci iktidarı, nüfus üzerindeki biyoiktidarla birlikte düşünmeye başlaması bu değişimde etkili olmuştur. 1976 derslerinden birinde, bu ilişkiyi şöyle tanımlar:

... disiplinci olandan düzenleştirici olana yayılacak, aynı biçimde bedene ve nüfusa uygulanacak olan, hem bedenin disiplinci düzeninin hem de biyolojik bir çokluğun rastlantısal olaylarının denetlenmesini sağlayan öğenin "norm" olduğunu söyleyebiliriz. Norm, düzenli kılınmak istenen bir nüfus kadar, disipline sokulmaya çalışılan bir bedene de pekâlâ uygulanabilir olandır. Normalleştirme toplumu, dik bir eklemlenmeye göre, disiplinin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplumdur.⁵³

Cinsellik, bedenin disipline sokulması ile nüfusun düzenlenmesinin kesişiminde yer alır. Birey ve arzuları, eylem ve hazları izlenir,

49. François Ewald, normalliği ayırt etmemizi sağlayan şeyin herhangi dışsal bir atf noktasına gereksinim duymayan öz-aktarmacılığı olduğunu söyler (Ewald, "Norms, Discipline and the Law", *Representations* 30, Bahar 1990, s. 154).

50. Ewald, "Norms, Discipline and the Law", s. 153.

51. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, Vintage Books, 1995, s. 182-83.

52. Dianna Taylor, "Normativity and Normalization", *Foucault Studies* 7 (Eylül 2009), s. 48-53.

53. Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'da Verilen Dersler (1975-1976)*, çev. Şehsuvar Aktas, YKYT, 2015, s. 258.

kataloglanır, hiyerarşik bir düzene sokulur. Yalnızca birey değil nüfus da düzenlemeye tabidir ve nüfusun sağlıklı biçimde çoğalması devletin sorumluluk alanına girer. Bu ikisinin kesişiminde yer alan cinsellik, normallik talebine göre düzenlenir ve cinsel güdüler anomalilerin sebebi olarak işaretlenir.⁵⁴ Anomaliler bireysel düzlemde sapkınlık, toplumsal düzeyde ise dejenerasyon olarak tanımlanır.⁵⁵ Foucault için norm ve normatifliğin modern iktidarın tanımlanmasında temel bir rolü olduğu tartışmasızdır ve normatifliğe, daha özelden de cinsel normatifliğe ilişkin sorular, kaçınılmaz biçimde modern iktidara ilişkin sorularla iç içe geçmiştir.

Normatiflik kavramının Ortadoğu modernlikleri, özelde de Osmanlı modernleşmesi bağlamında tarihselleşmesi için çok daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu düşünüyorum. İmparatorluğun disiplinci ve düzenleyici politikaları eğitim, militarizasyon, güvenlik, hapishaneler, sağlık gibi alanlarda modern disiplinci kurum ve söylemlerin ortaya çıkışı ile beden üzerindeki disiplinci iktidar ve nüfusa ilişkin düzenleyici pratikler bağlamında tartışmaya açılmıştır. Kürtaj, seks ticareti, frengi ve üremenin düzenlenmesine ilişkin çalışmalar, bu tartışmaları toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanıyla bağlantılı biçimde ele almıştır.⁵⁶ Normatif değerın tanıımı koşullara bağlıdır ve belirli koşullarda normal kabul edilen bir şey, koşullar değiştiğinde normatif gücünü kaybedebilir.⁵⁷ Osmanlı veya daha genel olarak modern kurum ve söylemlerin uyarlandığı, tercüme ve müzakere edildiği Batı-dışı toplumlarda, bu kurum ve söylemlerin hangi koşul ve biçimlerde normatif güçlerini kazandıkları sorusu, aynı zamanda modernlik ve modernleşmeyi yeniden düşünmek anlamına gelir. Amacım bu geniş soru çerçevesinde şekillenen tartışmalara heteronormatifliğe odaklanarak katkıda bulunmak.

54. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 89.

55. A.g.y., s. 90. Bireysel sapkınlık ve dejenerasyon düşüncelerinin Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında kazandığı biçimi ilerleyen bölümlerde ele alacağım.

56. Bu ve önceki cümlede geçen konulara ilişkin çalışmaların bir kısmı, kaynakçada "Disiplinci ve Düzenleyici Politikalar" başlığı altında sıralanmıştır.

57. Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, çev. Carolyn R. Fawcett ve Robert S. Cohen, Dutton Publishing, 1978, s. 82.

Belirli bir tarihsel an ve coğrafyada heteronormatifliği sorgulamanın koşullarından biri, normatifliğin tarihselliğini dikkate almak ise, diğeri de heteroseksüelliğin tarihselliğini dikkate almaktır. Heteronormatifliğin tarihötesi bir kavram muamelesi görmesinin belki de en önemli sebebi heteroseksüelliğin tarihselleştirilmesine yönelik çok fazla çaba harcanmamış olmasıdır. Heteroseksüellik ile kastım şu: Heteroseksüellik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve erotik arzunun kurgusal birliğini gerektirmektedir. Bu birlik, biyolojik tanımlar üzerinden atanan ikili cinsiyeti, öteki cinsiyete atfedilen özellikleri dışlayan toplumsal cinsiyet özdeşleşmesini ve iki cinsin ontolojik karşıtlığından doğan ve bunların iç tutarlılığını güvence altına alan erotik arzuyu zorunlu kılar.⁵⁸ Aslında çalışmamda heteroseksüellik yerine heteroerotizm kavramından daha çok faydalaniyorum. Heteroseksüellik terimini kullanmaktan imtina etmem, yalnızca terimin söz konusu dönemde geçerli olmamasından kaynaklanmıyor. Batılı cinsellik biliminin ve cinsel sapma kategorilerinin Osmanlı toplumunda benimsenmesi sürecinde, homo/hetero karşıtlığına dayalı bir cinsel yönelim düşüncesi ancak yirminci yüzyılın ortalarına doğru kabul görmüştür. Bu durum cinsel eylemlerin, erotik arzunun, biyolojik işlevlerin olduğu kadar kimliklerin ve toplumsal yapıların da özgül birliği olarak *cinselliğin* ortaya çıkışı ile bağlantılıdır. Burada terminolojik bir dönüşümden çok daha fazlası söz konusudur, zira mesele var olan bir birliğin isimlendirilmesi değil, böyle bir tarihsel birliğin ortaya çıkışıdır. On dokuzuncu yüzyıl ortasında, bu kurgusal

58. Judith Butler'ın da söylediği üzere, toplumsal cinsiyetin tutarlılığı, "hem istikrarlı hem de karşıtlığa dayalı bir heteroseksüelliği gerektirir. Kurumsal heteroseksüellik karşıtlığa dayalı, ikili bir toplumsal cinsiyet sistemi içinde toplumsal cinsiyet imkânlarının sınırını teşkil eden iki terimin de tekanamlı olmasını gerektirir ve sağlar. Bu toplumsal cinsiyet kavrayışı cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında nedensel bir ilişki varsaymakla kalmayıp arzunun toplumsal cinsiyeti, toplumsal cinsiyetin de arzuyu yansıttığını ya da ifade ettiğini ileri sürer" (*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis, 2008, s. 73-74). Tüm istikrarlılık ve tutarlılık iddialarına rağmen hem tarihsel olarak hem de günümüzde heteroseksüellik ile neyin kastedildiği hiç de açık değildir. Hanne Blank'ın söylediği gibi, "[h]eteroseksüelliğin sınırlarının nereye yerleştirileceği ya da en iyi nasıl denetleneceği hakkında bile bir fikir birliğine ulaşacak gibi görünmüyoruz" (*Düzcinsel: Heteroseksüelliğin Şaşırtıcı Derecede Kısa Tarihi*, çev. Tuğçe E. Köse, İletişim, 2019, s. 22).

birliğe denk düşecek bir sözcüğün olmadığını görüyoruz. Arapça *cins* sözcüğüyle kurulan “alaka-i cinsiye” veya “münasebet-i cinsiye” gibi tamlamaların ortaya çıkışı 1920’leri bulmuştur. On dokuzuncu yüzyılda anlam bakımından *cinsellik*’e en yakın sözcük, Arapça *nesl*’den türeyen *tenasül* sözcüğüdür ve “üreme, soy, nesil” anlamı *cinsellik*’e nazaran daha güçlüdür.⁵⁹ Örneğin üreme ve heteroseksüel cinsel birliktelikten bağımsız olamayacağı için, homo- veya hetero- tenasülden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyıl başında heteroseksüellik yalnızca terminolojik olarak yok değildir; aynı zamanda işaret ettiği kurgusal birliğin de var olduğunu söyleyemeyiz.

Fakat heteronormatiflik heteroseksüellikten fazlasıdır ve yalnızca heteroseksüelliğe değil, heteroerotizme tanınan normatif ayrıcalığa da işaret eder. Az evvel söylediğim gibi heteroseksüellik kavramını, kadın ile erkek arasındaki her türlü arzu biçimini ve erotik eylemi tanımlamak için kullanmadım. Kadın ile erkek arasındaki erotik arzunun ayrıcalıklı hale gelmesi sürecini ele aldığım son bölümde tartışmamı, heteroerotizm kavramı ekseninde yürüttüm. Sharon Marcus’un da söylediği üzere, *cinsel* ve *erotik* birbirleriyle yer değiştirebilecek terimler değildir; bunlar birbirleriyle kesişmeler de birbirlerinden farklıdır. Cinsellik genital eylemleri veya bunları gerçekleştirmeye yönelik arzuyu imlerken, erotik olanın cinsel eylemlerle zorunlu bir bağı yoktur. Erotizm de yüksek derecede duyumsallık ve haz içerir fakat bunlar her zaman cinsel eylemlere dönüşmez.⁶⁰ Dahası heteroerotizm ve homoerotizm tutarlı bir toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi ve cinsel kimliğe işaret etmez. Bu nedenle de *homoerotizm* ve *heteroerotizm*’in araştırmam açısından çok daha uygun terimler olduğunu düşünüyorum.

59. Arapçada da *cins* ve *cinsî* sözcüklerinin cinsiyeti imleyecek biçimde kullanılmaya başlaması yirminci yüzyıla denk düşer. Khaled El-Rouayheb bu terminolojik dönüşümün Avrupalı cinsellik kavrayışının etkisinde gerçekleştiğini söyler (*Before Homosexuality*, s. 159). *Cinsiyet*’in Arapça karşılığı olan *cinsiyye*’ye ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Massad, *Desiring Arabs*, 3. Bölüm.

60. Sharon Marcus, *Between Women: Friendship, Desire and Marriage in Victorian England*, Princeton University Press, 2007; s. 113. www.scribny.org

Heteronormatiflik, kadın ile erkek arasındaki erotik bağlılığı güvenceye alacak ikili toplumsal cinsiyet sistemini gerektirir. Thomas Walter Laqueur'ün *Making Sex* (Sevişmek/Cinsiyeti Kurmak) kitabı, erkek ile –erkeğin kusurlu bir versiyonu olarak görülen– kadının dikey düzlemde, hiyerarşik olarak sıralandıkları tek cinsiyetli modelin on sekizinci yüzyılla birlikte Avrupa'da egemen model olmaktan çıkarak, kadın ile erkeğin karşıtlık ilişkisi içerisinde yatay bir düzlemde ilişkilendikleri iki cinsiyetli modelin egemen hale gelişi sürecini anlatır.⁶¹ İki cinsiyetli model, önce cinsiyetlerin karşıtlığını, sonra da bu karşıtlıktan doğan birlikteliklerini şart koşar.⁶² Tek cinsiyetli modelde de kadın ile erkek arasındaki erotik eylemlere ayrıcalık tanınabilir; fakat aralarında ontolojik zıtlıklarından kaynaklanan zorunlu bir çekim olduğu düşünülmez. Bu nedenle Laqueur, iki cinsiyetli modelden önce heteroseksüelliğin veya eşcinselliğin mümkün olmadığını ve her türlü erotik eylemin homoerotik sayılabileceğini söyler.⁶³

Erken modern dönem tıbbına ilişkin incelemesinde Dror Ze'evi, Laqueur'ün açtığı tartışma hattını takip eder.⁶⁴ Ona göre on dokuzuncu yüzyılla birlikte Avrupa dillerinden –daha çok da Fransızca– tıp metinlerinin çevrilmesi üzerine tıbbi söylem ile tek cinsiyetli modele bağlılığını sürdüren toplumsal ve siyasal alan arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkmıştır.⁶⁵ Söz etmiş olduğum üzere bu uyumsuzluk, cinsellik konusunda bir suskunlaşmaya neden olmuştur. Ze'evi'nin iddiaları birbirleriyle uyumsuz görünen modellerin veya anlamlandırma çerçevelerinin,⁶⁶ bir arada var olmalarının suskunlaş-

61. Thomas Walter Laqueur, *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1990.

62. Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe, "Introduction", *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, haz. Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe, Ashgate, 2014, s. 11.

63. Laqueur, a.g.y., s. 118-19'den akt. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 192-93.

64. Ze'evi her ne kadar Laqueur'ün tartışmasını takip etse de tek cinsiyetli model yerine "kusurlu erkek modeli" kavramını kullanır (*Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 34).

65. A.g.y., s. 61.

66. Butler'ın kavram setinden faydalanarak bazı kimlikleri ve bu kimliklerden

ma ve söylem yokluğuna yol açtığı varsayımına dayanıyor gibi görünmektedir. Oysa Osmanlı modernleşmesinin tanımlayıcı özelliği, birbirleriyle uyumsuz görünen söylemlerin, anlamlandırma çerçevelerinin, kurum ve pratiklerin bir arada varlıklarını sürdürmesidir. Uyumsuzluğun doğrudan ve mutlak biçimde suskunlaşmaya yol açacağını varsaymak yerine, ortaya çıkan çelişkili ve istikrarsız söylemleri incelemek dönem hakkında daha derinlikli çözümlemelere ulaşmamızı sağlayabilir. Özellikle üçüncü bölümde yaptığım çözümleme ile on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyıl başında, tek cinsiyetli modelin varsayımlarının heteronormatif söylemleri nasıl istikrarsızlaştırdığını inceliyorum. Çözümlemem, tek cinsiyetli modelin varsayımları ortadan kalktıktan sonra – eğer böyle bir şey mümkünse– tam ve istikrarlı bir heteronormatifliğe ulaşılacağını ima eden teleolojik ve gelişimsel bir modele yaslanmıyor. Keza on sekizinci yüzyıl Avrupası’ndan söz ederken Coykendall ve de Freitas Boe, heteronormatifliğin pekiştikçe daha ihtilafli hale geldiğine işaret ederler.⁶⁷ Sedgwick, ayrıcalıklı terimin (heteroseksüellik) anlamının, ikincil terimin (homoseksüellik) eşzamanlı olarak içerilmesine ve dışlanmasına tabi olması nedeniyle, heteroseksüel/homoseksüel karşıtlığının her zaman istikrarsızlıkla malul olduğunu vurgular.⁶⁸ Karşıtlığın iki terimi de tutarsız ve istikrarsızdır; eşcinsel kimliği ve arzularının istikrarsızlıkları, heteroseksüel kimlik ve arzunun istikrarsızlıklarını yansıtır ve onlara yanıt ve-

kaynaklandığı varsayılan arzuları kültür içerisinde idrak edilebilir kılan düzenleyici çerçevelere “anlamlandırma çerçeveleri” diyorum. Butler toplumsal cinsiyet, cinsiyet, arzu ve cinsel pratikler arasında bir tutarlılık arz eden toplumsal cinsiyetlerin idrak edilebilir olduğunu söyler (*Cinsiyet Belası*, s. 66). Heteronormatif anlamlandırma çerçevesinde idrak edilebilirliğin sınırları bu olsa da farklı tarihsel dönemlerde farklı anlamlandırma çerçevelerinin böyle bir örtüşmeyi zorunlu kılmadığını görüyoruz. Rakip anlamlandırma çerçeveleri birbirlerini istikrarsızlaştırır, farklı arzu ve öznellik biçimleri üretirler.

67. Coykendall ve de Freitas Boe, “Introduction”, s. 8-9.

68. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 9-10. Harold Beaver, heteroseksüelliğin doğal, eşcinselliğin ise türev olduğu karşıtlığı tersine çevirmenin ancak heteroseksüelliğin bağımlı terim olduğunun gösterilmesi ile mümkün olduğunu söyler (“Homosexual Signs (In Memory of Roland Barthes)”, *Critical Inquiry* 8, no. 1, Sonbahar 1981, s. 112).

rir.⁶⁹ Birbirlerinin dışlayıcı karşıtı olarak kurulan terimler, tam da bu karşıtlık iddiasının kökten bağlayıcılığı nedeniyle birbirlerini mütemadiyen istikrarsızlaştırır. Bu nedenle en mutlak ve tamamlanmış görünen normatif düzenlemelerde bile tutarsızlık ve istikrarsızlık kaçınılmazdır.

I. KİTABIN YAPISI

Araştırmamın erken aşamalarında Osmanlı-Türk cinsel modernliğini, özellikle de aşk ve erotizmin heteronormalleşmesi sürecini açığalamamı sağlayacak kurucu bir an arayışı içine girdim. Bu arayışım biraz da Foucault'nun yukarıda alıntıladığım tespitin ve bu tespitin izinden giden toplumsal inşacı tarih çalışmalarının etkisi altında şekillenmişti. Çalışma ilerledikçe dönüşümün tek bir kırılma ânı sonucunda yaşanmadığını ve çok daha uzun bir döneme yayıldığını gördüm. Bu doğrultuda dikkatimi erken modern dönemde yaşanan siyasal, kültürel ve toplumsal dönüşümlere yönelttim.

Dönüşümün izlerini daha erken dönemlerde sürmeye yönelmemi sağlayan şeylerden biri de Osmanlı tarihini yükselme-duraklama-gerileme paradigması çerçevesinde ele alan tarihyazımına yöneltilen eleştiriler oldu. Zira söz konusu paradigma, yalnızca Osmanlı tarihinin karmaşık dinamiklerini son derece basit bir şemaya indirgemez, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılda yaşanan modernleşme sürecini İmparatorluk'un kendi dinamiklerinden kopuk, tamamen dışsal öğelerin kabul edilmesi/dayatılması olarak okur. Gerileme paradigmasının giderek daha fazla sorgulanmasıyla birlikte erken modern dönemde, yani on altı ila on sekizinci yüzyıllarda yaşanan dönüşümler İmparatorluk'un kendi dinamikleri dikkate alınarak incelenmeye başlamıştır.⁷⁰ Gerileme kuramını eleştiren tarihçiler İmparatorluk'un çağdaşı bölgeler ile karşılaştırılabilirliği üzerinde durmuşlar; erken modern Osmanlı kültürel dünyasının Rönesans Avru-

69. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 82.

70. Gerileme paradigmasını eleştiren on sekizinci yüzyıl tarihyazımının bir değerlendirmesi için bkz. Dana Sajdi, "Decline, Its Discontents and Ottoman Cultural History", *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyles in the Eighteenth Century*, ed. Dana Sajdi, Tauris Academic, 2007.

pası'ninkinden sanıldığı kadar kopuk olmadığına dikkat çekmişlerdir. Bu tartışmalar yalnızca karşılaştırmalı tarih araştırmaları için faydalı olmamış, hem "gerileme dönemi" denen on sekizinci yüzyıldaki dönüşümleri hem de bunların on dokuzuncu yüzyıl ile süreklilik ve kopuşlarını inceleyebilecek tarihsel bir çerçeve geliştirmeye yaramıştır. Bu çalışmalar sayesinde özellikle Osmanlı kültürel dünyasının on dokuzuncu yüzyıla kadar değişmez kaldığı varsayımı sorgulanmıştır.

Her ne kadar on dokuzuncu yüzyıl dramatik dönüşümlerin, kopuşların yüzyılı olsa da, bu dönemi önceki yüzyıllarla tarihsel ilişkilerini kurarak ele almak hem önceki dönemlere tarihsel değişmezlik atfetmemi hem de cinsel modernleşme sürecini Batılılaşma etkisine indirgememi engelledi. Farklı çalışmalar bana, Osmanlı okuyazar sınıflarının ve kentli alt sınıfların erotik yaşantılarının on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar geçirdiği dönüşümleri izleyebileceğim bir çerçeve sundu. Bu çerçevede yaptığım okuma ile, Osmanlı cinsellikleri tarihinin kopuşların, suskunlaşmaların olduğu kadar sürekliliklerin ve farklı söylemsel eklemlenmelerin de tarihi olduğunu gördüm.

Birinci bölümde söz konusu dönüşümleri üç ana başlık altında inceliyorum: tasavvufi mistik aşk kavrayışının dönüşümü, erkek homososyalliğinin yapısındaki dönüşümler ve edebiyat alanındaki dönüşümler. Bölümün ilk kısmında kentli esnaf ve ulema tarafından desteklenen püriten (tasfiyeci, sofu) Kadızadeli hareketinin on yedinci yüzyılda tasavvufi aşk kavrayışına ve heterodoks mutasavvıfların homoerotik pratiklerine meydan okuyuşunu ele alıyorum. Tasavvufi aşk kavrayışının on yedinci yüzyıla birlikte başlayan dönüşümü, homoerotizmle süreklilik içindeki homososyalliğin yapısındaki dönüşümlerin önemli bir belirleyeni olmuştur. Bölümün ikinci kısmında eroto-politik hiyerarşinin yapılandığı erkek homososyalliğinin dinamiklerini ve on sekizinci yüzyıldaki dönüşümlerini inceliyorum. On sekizinci yüzyılda, kentli alt sınıfların toplumsal bağlarını sultanın otoritesine giderek daha fazla meydan okuyacak biçimde kurmaları ve bunun sonucunda denetim ve baskıya maruz kalmaları, eroto-politik hiyerarşiden görece yalıtılmış homoerotik bir altkültürün oluşmasına yol açmıştır. Kentli altkültürün yaşandığı

mekânlar homoerotik ilişkilerin örgütlenmesinde ve dönüşümünde kurucu bir role sahip olmuştur. Bu bağlamda ele alacağım üç mekân olan kahvehane, meyhane ve hamam, erken modern dönem boyunca hem asayiş hem de erotizme ilişkin kaygılarla gözetim altında tutulup düzenlenmiştir. Söz konusu gözetim ve düzenleme pratikleri de homoerotik ilişkilerin düzenlenişini şekillendirmiştir. Bu süreç, on sekizinci yüzyılda seçkinlerin saraydan görece özerk bir kültürel alan tanımlamaları ile kesişmiştir. On yedinci yüzyılın püritenleşme/tasfiye dalgası ile sessizleşen erotik anlatılar, on sekizinci yüzyılda bu sefer özel hamilerin koruması altında daha dünyevi biçimlerde tekrar ortaya çıkmıştır. Bu dönemin erotik anlatıları, homososyal süreklilikten (*continuum*) giderek daha fazla yalıtılmış, özerk, mahrem ve dünyevi bir erotizmin tanımlanması sürecini yansıtır.

Söz konusu dönüşümü incelemek, hem on dokuzuncu yüzyıl heteronormalleşme sürecinin tarihsel arka planını çizmemi hem de heteronormafiliği geç Osmanlı dönemindeki tarihsel özgüllüğü içinde ele alabilmemi sağlayacak. Erken modern dönemden devralınan söylemler, cinsel patoloji söylemleri ve milliyetçilik ile şekillenen özgül biçim, tutarsız öznellikler üretmiştir. İkinci bölümde bu öznellikleri üç öz-anlatısal (*self-narrative*) metin üzerinden inceliyorum. Bu metinler on dokuzuncu yüzyıl mutasavvıfı Aşçı Dede'nin ve Cumhuriyet tarihinin en tartışmalı figürlerinden Rıza Nur'un hatıraları ile Reşad Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'dir. Bu üç metni seçmemin ilk sebebi, cinsel modernleşme döneminde erkek homoerotik arzusunun birinci tekil şahısla dile getirildiği istisnai metinler olmalarıdır. Fakat daha önemlisi, metinlerin geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde heteronormatif söylemlerin işleyişini izleyebileceğim bir alan açmalarıdır. Söz konusu öz-anlatıları, yazarlarının homoerotik arzularını anlamlandırmalarını sağlayan ve bazen birbirleriyle çelişen farklı söylemlerin kesiştiği metinler olarak inceliyorum. Birbirleriyle çelişen farklı söylemlerin; yaşamına, arzularına ve kimliğine hâkim özne tahayyüllerini bozguna uğratan bir çokseslilik yarattığını savunuyorum.

Her ne kadar peşine düştüğüm mesele heteronormatiflik olsa da üçüncü bölüme kadar normatif olmayan erotik deneyimlere ve öznelliklere yoğunlaşıyor olmamın sorgulanabilir bir tercih olduğunun

farkındayım. Zira, altüst edici pratikler ve öznellikleri inceleme konusu yapmak, norm olanın eleştirel çözümlemenden muaf kalan ayrıcalıklı konumunu güçlendirir. Sadece kimlikçi LGBTİ çalışmaları ve hareketi değil, *queer* çalışmalar da dikkatini sınır aşıcı (*transgressive*) cinselliklere yönelterek dikkatleri heteronormatiflikten uzaklaştırır.⁷¹ Fakat normatif olan ile olmayan arasındaki karşılıklılık, birini incelemenden ötekini incelemeyi imkânsız kılar. Vurguladığım gibi “homo-”, heteronormatifliğin asli ve kurucu bir parçasıdır; “hetero-” her zaman “homo-” tarafından koşullanır, desteklenir ve istikrarsızlaştırılır.⁷² Dahası, heteroseksüelliğin karşıtı bir homoseksüellik olsa da, heteronormatifliğin karşıtı bir *homo*-normatiflik yoktur.⁷³ Heteronormatif söylemler, hemcinslerarası erotik ilişkilerin idrak edilebilirliğini sağlayan çerçeveleri düzenledikleri için, bu idrak edilebilirlik çerçevelerini ve tarihsel dönüşümlerini incelemek heteronormatifliğin çözümlemesi için gereklidir. Susan Lanser’ın söylediği üzere, normatif olmayanın, uyumsuz ve altüst edici pratiklerin tarihyazımına dahil edilmesi yalnızca tarihi *queer*’leştirmek için değil, heteronormatifliğin sınırlarını ve normatif olmayanın her zaman normatifin merkezinde yer aldığını anlayabilmek için de gereklidir.⁷⁴

Üçüncü ve son bölümde heteronormatifliğin en bariz bileşenini, yani heteroerotik aşk ve cinsellik söylemlerini inceliyorum. Daha

71. Coykendall ve de Freitas Boe, “Introduction”, s. 8-9.

72. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 9-10, 82.

73. Berlant ve Warner “Eşcinsellik, heteroseksüelliğin sahip olduğu görünmez, örtük ve toplumu inşa eden haklılığa hiçbir zaman sahip olamayacağı için, aynı anlamda bir ‘homonormatiflik’ten söz etmek mümkün olmayacaktır,” der (“Sex in Public”, s. 548). Her ne kadar aynı anlamda olmasa da, neoliberalizmle uyumlu beyaz, orta sınıf eşcinselliğini tanımlamak için kullanılan bir “homonormatiflik” terimi vardır: “Örgütsüzleşmiş bir gey zümresi ve özelleşmiş, siyasetten arınmış, ev içine ve tüketime rapt edilmiş bir gey kültürü vaat ederken, baskın heteronormatif varsayım ve kurumlara karşı koymayıp onları onaylayan ve koruyan bir siyaset.” Lisa Duggan’dan akt. Judith Halberstam, *In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, 2005, s. 19. Susan Stryker homonormatifliğin, 1990’lı yıllarda trans aktivistlerce ikili cinsiyet kimliğini sorgulamayan cinsel yönelim kategorilerinin, normatif olmayan toplumsal cinsiyet kimliklerini marjinalleştirmesine yönelik eleştirel bir terim olarak kullanıldığına dikkat çeker (“Trans Tarihi, Homonormativite ve Disiplinerlik”, *Queer Temaşa*, çev. Özlem Çolak, haz. Leman S. Dancıoğlu, Sel, 2016, s. 199-200).

74. Lanser, “Of Closet Doors and Open Hatches”, s. 39.

önce de söylemiş olduğum üzere, heteroerotik arzunun tarihsel ve coğrafi özgüllüğü ne Osmanlı cinsellik araştırmalarında ne de genel olarak cinsellik tarihi alanında pek fazla tartışmaya açılmaz. Bunun sebebi biraz da homoerotizmin marjinalleşmesiyle, heteroseksüelliğin *kendiliğinden* onun yerini alacağı varsayımdır. Oysa heteroerotik arzu, tıpkı homoerotik olan gibi, belirli tarihsel koşullarda belirli biçimler kazanır. Osmanlı-Türk cinsel modernliği bağlamında heteroerotik arzunun kazandığı özgül biçimin, doğurdukları istikrarsızlaştırıcı etkileri de dikkate alarak, dört bileşen üzerinden incelenebileceğini düşünüyorum: Evliliğin cinsiyetler arasındaki duygusal ve erotik bağları yoğunlaştırıcı bir işlev kazanması, kadın ile erkeğin karşıt terimler olarak tanımlandığı iki cinsiyetli modelin yaygınlaşması, cinsiyet özdeşleşmesinin erotik arzu nesnesinden ayrışması ve heterososyalleşmenin heteroerotik arzuyu güvence altına alması. Bu dört bileşen üzerinden, kadının erkeğin yegâne arzu nesnesi haline gelmesinin yol açtığı eril kaygıların heteronormallliği nasıl biçimlendirdiğini tartışmaya açacağım.

II. METODOLOJİK YAKLAŞIM

Kitabın kurgulanışı, çalışmamın en sonunda heteroerotizmin muzaffer olduğu bir teleolojiye dayandığını düşündürebilir. Böyle bir yorum tamamen hatalı olmayacaktır. Cinsel modernliğin oluşumunu uzun dönemli bir tarihsel dönüşüm çerçevesinde incelediğim için, teleolojinin bir düzeyde kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Fakat amacım gelişimsel bir tarih anlatısı kurmak değil. Bunun yerine, hem tarihsel dönüşüme odaklanan diyakronik hem de belirli bir andaki tutarsızlıkları irdeleyen senkronik yaklaşımlardan faydalanmayı amaçlıyorum.

Queer tarihyazımı, özellikle cinsel modernliklerin ortaya çıkışına ilişkin çalışmalar, senkronik ve diyakronik çözümlemeler arasındaki gerilimlerle şekillenmiştir. Daha önce de söylediğim gibi, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nden ilhamla yapılan toplumsal inşacı çalışmalar, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerinin doğal, değişmez ve öncelikli konumlarının tarihselliklerini yargulayarak di-

yakronik çözümleme biçimlerini benimsemiştir. Sedgwick'in eleştirileri *queer* tarih çalışmalarının üzerinde etkili olmuş ve toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerinin belirli bir tarihsel andaki tutarsızlıklarının çözümlenmesine yönelik senkronik yaklaşımlar pek çok araştırmacı tarafından benimsenmiştir. Bugün, kabaca tarihselcilik olarak adlandırabileceğimiz diyakronik yaklaşım ile Jonathan Goldberg ve Madhavi Menon'un adlandırdığı biçimiyle *tarih bozucu* senkronik yaklaşım arasındaki yöntemsel kutuplaşmanın geçerliliğini kaybettiğini söyleyebiliriz.⁷⁵ Hiçbir *queer* yaklaşım bir modelden ötekine pürüzsüz bir geçiş olduğunu ima eden azletme modelini benimsemediği ve tutarsız cinsellik söylemlerine kayıtsız kalamayacağı için eylemler/kimlikler, başkalık/süreklilik ve fark/aynılık karşıtlıkları üzerinden yürütülen tartışmalar yerlerini senkronik ve diyakronik soruları aynı anda soran, daha incelikli model ve yöntemlere bırakmıştır.⁷⁶

Kitabın birinci bölümünde diyakronik bir çözümleme ile, aşk ve erotizmin heteronormatif düzenlenişine yol açan tarihsel süreci inceliyorum. Traub'un önerdiği üzere diyakronik dönüşümleri; bedenlere, toplumsal cinsiyete ve arzulara ilişkin uzun dönemli senkronik gerilimlerin tezahürleri olarak düşünmeye çalışıyorum. İkinci bölümdeki erkek homoerotizmine ilişkin öz-anlatılarda ve üçüncü bölümdeki heteroerotik anlatılarda, modern heteronormatif söylemleri istikrarsızlaştıran uzun dönemli gerilim ve tutarsızlıkların izini sürmeye çalışıyorum.

Belirli bir tarihsel andaki tutarsızlık ve istikrarsızlıkların çözümlenmesinde psikanalitik yaklaşımın araçlarına başvuruyorum. Psikanalitik çözümleme yöntemlerinin *queer* çalışmalar açısından ağırlığının tartışılmaz olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁷ Yukarıda sözünü ettiğim

75. Jonathan Goldberg ve Madhavi Menon, "Queering History", *PMLA* 120, no. 5 (Ekim 2005), s. 1608-17.

76. Valerie Traub, *Thinking Sex with the Early Moderns*, University of Pennsylvania Press, 2015, s. 82-83.

77. 2015-16 arasında Michigan Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak bulundum. Bu dönemde David Halperin, "Psikanaliz Olmaksızın *Queer*" başlıklı bir ders açtı. Halperin, *queer* çalışmalar ile psikanalizin neredeyse eşanlamlı olmaya başlamasının, alternatif yaklaşımları fazlaca gölgede bıraktığını düşündüğü için bu başlıkta bir ders açmasını tercih ettiğini söylüyordu.

yöntemsel kutuplaşma, *queer* çözümlemede psikanalizin oynadığı role ilişkin tartışmalarla örtüşür. Diane Fuss, 1989 gibi erken bir tarihte, kimliklerin birer inşa olduğunu söylerken haklı olduklarını teslim ettiği inşacı çalışmaları, kimliğin ruhsal süreçlerini göz ardı ettikleri için eleştiriyordu.⁷⁸ Toplumsal inşacılar ruhsal olana, buradan kaynaklanan çelişki ve ikircikliliklere duyarsız kalmakla eleştirilirken, psikanalizi çalışmalarında yoğun biçimde kullanan yazarlar, tarihsel dönüşüm süreçlerini göz ardı etmekle ve toplumsallığı bireysel psikolojiye indirgemekle eleştirilirler. Traub, senkronik çözümlemede psikanalitik, diyakronik çözümlemede ise tarihsel kültürel araçlara başvurma'nın ötesine geçen *queer* metodolojilerin öneminden bahseder.⁷⁹ Bu doğrultuda yakın okuma yaptığım metinleri paranoya, narsisizm gibi psikanalitik kavramlara başvurarak çözümlerken, bu kavramların anlam kazandıkları tarihsel bağlamı dikkate almayı önemsiyorum.

Heteronormatif söylemlerin her zaman tutarsız olmaları, doğru'dan radikal sonuçlara yol açacakları anlamına gelmez. Sedgwick'in söylediği üzere, "çözülemez istikrarsızlıklar" hem eşcinsel hem de eşcinsel karşıtı kültürlerle güç sağlar.⁸⁰ Bu nedenle söylemlerin istikrarsızlıklarını ifşa etmek yeterli olmayacaktır. Sedgwick, kendi okumaları da dahil olmak üzere, "ifşa etmeye, gizemliliği bozmaya ve doğallığını bozmaya" yönelen *queer* yöntemlerin paranoyak bir epistemolojiye meylettiğini savunur. Melanie Klein'dan ilhamla, paranoyak epistemolojilerin alternatif bilme, okuma ve çerçevelendirme biçimlerini engelleyerek dünyayı bilme biçimleri üzerinde kurduğu tekele işaret eder.⁸¹ Sedgwick, *queer* pratiklerin merkezinde yer alan fakat yalnızca keyifli ve iyileştirici bulundukları için daha az görünen olan, daha az kullanılan ve daha az saygı gören onarıcı yöntem ve entelektüel pratiklerin peşindedir. Sedgwick'in önerdiği onarıcı

78. Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Routledge, 1989, s. 109.

79. Traub, *Thinking Sex*, s. 80.

80. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 10.

81. Eve Kosofsky Sedgwick, "Paranoid Reading and Reparative Reading; or You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction is About You", *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, haz. Eve Kosofsky Sedgwick, Duke University Press, 1997, s. 22.

stratejilerin neye benzediği, eleştirel pratiklere içkin paranoyak mekanizmalara ilişkin eleştirisi kadar net olmasa da, bu stratejileri benimsemeyi önemsiyorum. Ama çalışmamın tamamında paranoyak epistemolojiden kaçındığımı ve onarıcı bir metodolojiyi benimsediğimi de söyleyemem. Örneğin Rıza Nur'un hatıratını incelerken, metnin de çağırdığı, paranoyak bir epistemolojiye meylediyorum. *İstanbul Ansiklopedisi*'ni incelerken ise, hiçbir boşluk veya hataya yer bırakmayan eksiksiz bir okuma sunmak yerine, yine metnin çağırdığı üzere, *queer* bir alan açabilecek yaratıcı okumanın imkânlarını araştırıyorum. Kadınsı erkek züppe ve erkek kıyafetinde kadın figürlerini incelerken gizli kalan arzu ve pratikleri ifşa etmek yerine, halihazırda görünür olan arzu ve pratiklerde ortaya çıkan farklı anlamlandırma çerçevelerine işaret etmeyi amaçlıyorum.⁸² Anlamlandırma çerçeveleri ontolojik gerçekliklerin temsillerini düzenlemez, "özgül ontolojiler oluştururlar."⁸³ Onarıcı yöntemler yoluyla, heteronormatif kültürün öğelerini açığa çıkarmak, ifşa etmek ve gizemliliğini bozmanın yanı sıra, deneyim ve öznelliklerin olumsuzluk, istikrarsızlık ve tutarsızlıklarını kabul eden yeni ve *queer* ontolojiler için bir saha yaratabilmeyi amaçlıyorum.

Kitabın konusu Osmanlı ve Cumhuriyet dönemindeki cinsel davranışlardan ziyade, söz konusu dönemde duygusal, erotik ve cinsel arzuları, eylemleri ve kimlikleri idrak edilebilir kılan çerçevelerdir. Her ne kadar zaman zaman arşiv belgelerine başvursam da arşive dayalı bir tarihsel çözümleme yapmıyorum. Esas malzememi edebiyat metinleri, öz-anlatılar, tarih anlatıları, nasihat kitapları ile popüler tıp metinleri oluşturuyor. Çalışmam boyunca farklı bilme ve ifade türlerini, bu türlerin yaslandıkları farklı konvansiyonları göz ardı etmeden, birbirleriyle iletişim içerisinde ele alıyorum. Dikkatimi pek çok türün ortaklaştığı, farklı anlatılarda dolaşımda olan tema ve figürlere yöneltiyorum. Yalnızca bir tarihsel dönemi şekillendiren anlamlandırma çerçevelerini daha açık biçimde görünür kılmaya değil, bu temaların ve gerilimlerin uzun dönemli etkilerinin izlerini de sürmeye çalışıyorum. Bunu yaparken zaman zaman yakın okuma,

82. Sedgwick, "Paranoid Reading and Reparative Reading", s. 18.

83. Judith Butler, *Savaş Tertipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur*, çev. Şeyda Öztürk, YKY, 2015. <https://rantey.org>

zaman zaman da kültürel tarihsel çözümleme yöntemlerinden faydalanıyorum. Ele aldığım her metni, metinlerarası ilişkilerini dikkate alarak çözümlüyorum.

Sharon Marcus, kuramsal yöntemin çeşitli varsayımların eleştiril bir yeniden değerlendirmesi, tarihsel yöntemin mümkün olan en çok sayıda belgenin incelenerek genellemelere varılması, metinsel ve görsel çözümlemenin ise yakın okumaya dayalı yorumlama pratiği anlamına geldiğini söyler.⁸⁴ Çalışmamı yalnızca metinsel veya tarihsel çözümleme ile sınırlayabilirdim; ki bu kullandığım yöntemlerin disiplinler savunusunu kolaylaştırırdı. Ne bir edebiyat ne de bir tarih araştırması olarak kabul edilebilecek olan bu çalışma, Judith Halberstam'ın söylediği gibi, tarihçilerden munasip bir tarih anlatısı sunmadığı, edebiyatçılardan da edebi metinleri doğru çözümleme yöntemleri uyarınca ele almadığı eleştirisiyle karşılaşabilir.⁸⁵ Bu farazi eleştiriler, aslında feminist ve *queer* çalışmaların temel sorularından birine; yani geleneksel disiplin sınırlarına meydan okuyan bir metodolojinin nasıl geliştirileceği sorusuna işaret eder. Halberstam, böyle bir metodolojinin “insan davranışına ilişkin geleneksel çalışma alanlarından bilerek veya kazara dışlanmış özneler üzerine bilgi biriktirmek ve üretmek için farklı yöntemler kullanan bir toplayıcı metodolojisi”⁸⁶ olduğunu söyler. Ben de farklı disiplinlerin yöntemlerini *toplayarak*, böyle bir bilgi biriktirme ve üretme faaliyetine katkıda bulunmuş olmayı arzuluyorum.

Her ne kadar tıp kitapları, nasihat literatürü ve arşiv belgelerinden faydalanmış olsam da edebi metinler kitapta en çok faydalandığım malzemeyi oluşturuyor. Edebi metinler cinsellik ile ilgili meseleleri daha büyük açıklıkla ele aldığı için, cinsellik çalışmaları alanında edebiyat incelemelerinin sayısı saf tarihsel çalışmalara kıyasla daha fazladır.⁸⁷ Barbara Johnson'ın söylediği üzere “biz konuşan hayvanlar için cinselliği sorunlu kılan şeyin kalbinde edebiyat yatar. Edebiyat yalnızca ket vurulmuş bir soruşturmacı değil aynı zamanda cinsellik sorununun iflah olmaz failidir”.⁸⁸ Bu nedenle edebi metin-

84. Marcus, *Between Women*, s. 7.

85. Judith Halberstam, *Female Masculinity*, Duke University Press, 1998, s. 10.

86. A.g.y., s. 13. 87. Peirce, “Writing Histories of Sexuality”, s. 1325-39.

88. Johnson, 1980'den akt. Laqueur, *Making Sex*, s. 17.

lere romantik ve erotik deneyimlerin veya bunlara ilişkin tutumların bir temsili olarak değil, bu deneyimlerin üreticisi olarak yaklaşıyorum. Edebiyat, romantik ve erotik deneyimleri idrak edilebilir kılan söylemsel çerçevelerden en önemlilerinden biri olmakla kalmaz; bu deneyimlere ilişkin en alışılmış ve yaygın temaların, mecazların ve figürlerin üretildiği alandır.

Edebiyatı, özellikle de romanları, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet heteronormatif söylemlerini çözümlemek için uygun bir zemin haline getiren bir sebep daha var. On dokuzuncu yüzyılla birlikte, mensur anlatılar manzum anlatıların yerini alarak asıl edebi anlatı biçimi haline gelmiştir. Özellikle de roman arzu ve duygulanımı, toplumsal cinsiyet ve aile ile ilgili fikirleri biçimlendiren en önemli kültürel araçlardan biri olmuştur.⁸⁹ Bu dönüşümün etkileri edebi alanla sınırlı değildir. Selim Sırrı Kuru'nun söylediği üzere, türlerin tarihsel dönüşümü erotik deneyimlere ilişkin kurguların şekillenmesinde başat rol oynamış ve bazı deneyimler kendilerine bir türde yer bulabilirken diğerleri dışlanmışlardır:

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında yazın alanında, basın ve gazetecilik alanındaki patlamaya eşdüzey olarak yaşanan önemli türsel dönüşüm sonucunda hangi türde neyin dile getirileceği konusunda da bir değişim yaşanmıştı. ... Türsel dönüşümün en önemli göstergelerinden birisi ise, yeni biçimlerle dile getirilen kurgusal anlatılarda erkeklerin aşk nesnelerinin artık yalnızca “dişil”⁹⁰ olarak tanımlanmasıydı.⁹¹

Kuru'nun türsel dönüşüme yaptığı vurgu; edebi, toplumsal ve siyasal olan ile erotik olanın nasıl iç içe geçtiğine işaret ediyor. İlerleyen bölümlerde yukarıda ele aldığım metodolojik yaklaşım çerçevesinde, söz konusu türsel dönüşümü de kapsayan, uzun, gerilimli ve istikrarsızlıklarla dolu dönüşüm sürecini ele alacağım.

89. Marcus, *Between Women*, s. 8.

90. Son bölümde tartışacağım üzere arzu nesnesinin dişilleşmesi tespitine daha dikkatli yaklaşmamız gerekiyor. Evet, kadınlar erkeklerle ait mensur anlatılardaki esas arzu nesnesiydiler, ama arzu nesnesinin kadınsılığı erkekler açısından son derece kaygı vericiydi. Farklı erkeklik ve kadınlıkların, nasıl farklı kadınsılık ve erkeksilik tanımları uyarınca tanımlandığına son bölümde bakacağım.

91. Selim Sırrı Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler”, *Coğrafya ve Edebiyat* (Bahar 2011), s. 264. <http://rantey.org>

Erkek Homoerotizminin Marjinalleşme Süreci

Hind'den İran'dan mı Yunan'a gitmiş, Yunan'dan mı âleme yayılmış? Ne olmuşsa olmuş işte. Yalnız bu gayri tabii aşk, şairlerimizin birinde, üçünde, beşinde değil, hepsinde vardır. Çâr-ebrû güzel, yalın yüzlü mahbûb, tıflı-naz, tâze-nihâl civan ve hattı sebz/yeşil yazı, yani sevgilinin yanaklarında yeni terleyen sakal, Divan Edebiyatı'nın başlangıcından ta *Hûbânnâme* ve *Defter-i Aşk*'a kadar bütün şairlerin ağzında çengel sakızıdır. Kızdan bahis, bu edebiyatta pek ayıptır ve bu edebiyatta yok denecek kadar azdır.¹

ABDÜLBAKİ GÖLPınarlı'nın Osmanlı şiirinde erkek homoerotizmine ilişkin yukarıdaki yorumu istisnai değildir. Klasik Osmanlı edebiyatında maşukun, yani sevilenin cinsiyeti, on dokuzuncu yüzyıl sonrası edebiyat yorumcuları için içinden çıkılmaz bir mesele haline gelmiştir.² Klasik Osmanlı edebiyatında arzu nesnesinin sıklıkla oğlanlar olması,³ kurgusal bir kategori olarak “Osmanlılar”ın⁴ cinsel ah-

1. Abdülbaki Gölpınarlı, *Divan Edebiyatı Beyanındadır*, Marmara Kitabevi, 1945, s. 30. (Alıntıların imlasında tutarlılık sağlamak için gerektiğinde değişiklik yapılmıştır. –y.n.)

2. Selim Sırrı Kuru, “Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel: The Case of İshak Çelebi (D. 1537/8)”, *Ghazal as World Literature II, From a Literary Genre to a Great Tradition: The Ottoman Gazel in Context*, haz. Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer ve Börte Sagaster, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2006, s. 163.

3. Osmanlı Türkçesi cinsiyetsiz bir dil olsa da erkek aşk nesnesine yönelik güçlü eğilim göz ardı edilemez. Bkz. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 37. Arapçadan alınan sözcüklerin cinsiyetlerinin korunması aşk nesnesinin cin-

laklarını yüceltmek ile kötölemek; Osmanlı'nın "sapıklığı" ile uhrevi aşkı kavrayamayan yorumcuların "sapıklığı" arasında salınan yorumlara neden olmuş; İmparatorluk'un siyasal ve kültürel mirasına ilişkin kaygılarla üst üste binen erotik kaygıları biçimlendirmiştir. Bu mirası ihya etmeyi amaçlayan eleştirmen ve araştırmacılar, yok sayma, sansürleme ve çarpıtma gibi çeşitli inkâr stratejileri geliştirmişlerdir. Bu çerçevede, Osmanlı homoerotizmi, "modern Türkiye'nin simgesel düzeninde bir simge"⁵ olarak işlemiştir. Bu bölümde, erkek homoerotizminin çağdaş okur için en iyi ihtimalle bir olağandışılığı veya daha sık rastladığımız haliyle de "sapkınlığı" simgelemeye başlamasını ele alacağım. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyıllarda aşk ve erotizmin heteronormatif düzenlenişinin zeminini hazırlayan uzun dönemli tarihsel dönüşümlere ilişkin bir çözümleme ile cinsel modernliği Batı modernliğinin tek yönlü etkisine indirgeyen tarihyazımını sorgulamaya çalışacağım. Amacım on dokuzuncu yüzyılda (veya öncesinde) olup bitmiş bir sürecin hikâyesini anlatmak değil; bu hikâyenin sürekli istikrarsızlık üretme gücüne işaret etmek.

siyetine ilişkin ipucu verir. Örneğin *mahbûbe* dışı arzu nesnesini imlerken, *mahbûb* sıklıkla eril arzu nesnesini ifade etmektedir.

4. Kuru, "Sex in the Text", s. 159.

5. Walter, G. Andrews, "Yabancılaşmış 'Ben'in Şarkısı: Guattari, Deleuze ve Osmanlı Divan Şiirinde *Özne*'nin Lirik Kod Çözümü", *Defter* 39 (Bahar 2000), s. 107.

6. Erkek aşk nesnesi ve âşığı Osmanlı edebiyatında birçok sözcükle karşılanıyor olsa da, çalışmamda daha yaygın kullanılan *mahbûb*, *mahbûb-dost/mahbûb-perest* ve *gulâm-perest/gulâmpâre* sözcüklerini tercih ediyorum. Erkek aşk nesnesi için kullanılan sözcüklerden bazıları *gulâm* (oğlan), *sade-rû* (temiz yüzlü, sakalsız), (*şâb-ı emred* (bıyksız ve sakalsız oğlan), *hîz* (ibne), *çâr-ebri* ("dört kaşlı", yani bıyığı yeni terlemeye başlamış oğlan), *tâze*; âşık için kullanılan tabirlerden biri de *cemal âşığı*'dır. Bu sözcüklerin anlamları birbirlerinden farklıdır; birbirlerinden farklı soykütükleri ve çağrışımları vardır. Örneğin âşık figürü ile zaman zaman örtüşen *rind*'in ve *cemal âşığı*'nın şiirsel veya mistik çağrışımları daha güçlü iken, *gulâmpere* ve özellikle de on dokuzuncu yüzyılda daha sık kullanılan haliyle *kulampara*'nın cinsel çağrışımı daha güçlüdür. *Kulampara* ile benzer bir kullanıma sahip bir diğer sözcük ise *muğlim*'dir. Osmanlı Türkçesinin zengin erotik jargonuna ilişkin derli toplu bir çalışmaya rastlayamadım. Irvin Cemil Schick ve çalışma arkadaşları, bu eksikliği giderecek bir Osmanlı cinsellik sözlüğü çalışması içindedir (Kişisel görüşme, 10 Ekim 2016).
Çevrimiçi - <https://rantey.org>

Erkek arzu nesnesi *mahbûb*'un,⁶ günümüz okuru ve eleştirmeni açısından içinden çıkılmaz bir mesele olmasının bir sebebi, homoseksüel ve heteroseksüel gibi modern cinsel kimlik kategorileri çerçevesinde kavranmaya çalışılması ise, diğer nedeni, bununla bağlantılı biçimde, erkek homoerotizminin Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısından soyutlanarak ele alınmasıdır. Aşk ve erotizmin hegemonik kurgularını içine gömülü oldukları karmaşık toplumsal ilişkilerden soyutlayan her türlü yaklaşım açısından *mahbûb* açıklanması gereken olağandışı bir arzu nesnesidir. Oysa hem erkek hem de kadın arzu nesneleri, ve daha genelde arzu nesnesinin kadın ve erkek olarak cinsiyetlendirilmesi, ancak aşk ve erotizmi idrak edilebilir kılan söylemler ve tarihsel olarak özgül düzenleme biçimleri çerçevesinde anlaşılabilir. Erkek homoerotizminin toplumsallığından soyutlanması ve izah edilecek bir sorun/gizem olarak çerçevelendirilmesi, özcü cinsel kimlik kategorileri benimsenmediğinde bile, erkeğin arzu nesnesinin kadın olmasını ve heteroseksüelliğin “doğallığını” pekiştirmeye yarar.⁷ “Eşcinsel”in varlığının açıklanması gereken bir şey olarak görülmesi, kaçınılmaz olarak eşcinselliğin kaynağına ilişkin köken sorularına; ister bireysel düzeyde ister toplumsal düzeyde olsun, köken soruları da eşcinsel kimliğin “temizlenmesi” fantazilerine bağlanır.⁸ Köken soruları yerine erotik eylemleri, arzuları ve ilişkileri idrak edilebilir kılan anlamlandırma çerçevelerine; eylem, arzu ve ilişkilerin bu çerçeveler içinde kazandıkları libidinal ve toplumsal işlevlere ve bunların tarihsel dönüşümlerine yönelerek aşk ve erotizmin tarihsel düzenleme biçimlerine dair daha incelikli bir tartışma yürütebiliriz.

Erkek homoerotizmini idrak edilebilir kılan anlamlandırma çerçevelerini ve bu çerçevelerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde erkek homoerotizminin büyük ölçüde marjinalleşmiş olması ile sonuçlanan dönüşümlerini üç başlık altında inceleyeceğiz: tasavvufi aşk kavrayışının ve erkek homososyal alanının dönüşümü ile edebiyat başta olmak üzere kültürel temsil alanındaki dönüşümler. Her ne kadar keskin bir kronoloji benimsemesem de, ilk

7. Arvas, “From the Pervert”, s. 148.

8. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 41, <http://rantey.org>

başlık altında incelediğim dönüşümler kabaca on yedinci yüzyıla, ikinci başlık altındaki dönüşümler on sekizinci yüzyıla, son başlık altındakiler ise on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıla denk düşüyor. Bir-birleriyle ilişkili olan bu üç alanın (tasavvuf, homososyallik ve edebiyat) her birinde yaşanan dönüşümleri diğerleriyle ilişki içinde düşünmemiz gerekiyor. Dünyevi aşk kavrayışlarının yaygınlaşması ve tasavvufun erotizmden arındırılması, tasavvufi aşk yorumlarının marjinalleşmesine yol açmıştır. Tasavvufi aşk anlayışı ile şekillenen homososyal ve homoerotik yatırımların dönüşümü, erkek hiyerarşisinin anlamlandırılma biçimlerini dönüştürmüştür. Erkekler arası intisap ilişkilerinin doğrudan bir parçası olan ve dünyevi ile uhrevi arasındaki sınırdan duran edebi temsillerin dönüşümü, aşk ve erotizmin daha mahrem bir alanda tanımlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu üç süreç tarihsel olarak zaman zaman birbirlerine koşut biçimde ilerlemiş, birbirlerini tetiklemiş ve etkilemiştir. Farklı alanlardaki dönüşümler her dönemde eşit derecede önemli olmamış, bazı dönemlerde bir alanda yaşanan dönüşümleri gözlemlemek diğerlerine göre daha kolay olmuştur.

On dokuzuncu yüzyıl heteronormatif aşk ve erotizm kurgularının uzun dönemli dönüşümler sonucunda ortaya çıktığı iddiasını tartışacağım bu bölümde, herhangi bir kuruluş ânının peşinde olmayacağım. Literatür okumalarım ve sınırlı da olsa erişebildiğim birincil kaynaklar bana yaşanan dönüşümün on dokuzuncu yüzyılda veya öncesinde yaşanan tek bir kırılma ânıyla açıklanamayacağını gösterdi.⁹ Dahası, farklı anlamlandırma çerçeveleri asla tamamen ortadan kalkmamış, on dokuz hatta yirminci yüzyıllarda varlıklarını sürdürmüş; ikinci bölümde daha ayrıntılı ele alacağım üzere istikrarsız öz-

9. Açıkta ki bu bölümde yapacağım çözümlemenin konusu olan dönüşümler tek başlarına bir kitabın konusu olacak kadar kapsamlıdır. Bu dönüşümleri hak ettikleri derinlikte ele alabilmemi sağlayacak araçlara disiplinler sınırlılıklarım nedeniyle sahip olmadığımı not etmek isterim. Son yıllarda erken modern döneme ait homoerotik metinlerin günümüz Türkçesine ve İngilizceye çevirilerinin sayısının artması, bu metinlere dair çözümlemeler ve ayrıca yapılan arşiv araştırmaları, Osmanlı cinsellik çalışmaları açısından önemli bir birikimin oluşmasını sağlamıştır. Tüm bu birikime rağmen Osmanlı cinsellik literatürünün ulaştığı nokta, benim gibi tarih veya edebiyat disiplinlerinden gelmeyen araştırmacıların uzun dönemli bir çözümlemeyi hakıyla yapabileceğini sağlayacak kadar gelişmemiştir.

nellikler üretmiş ve son bölümde incelediğim heteroerotik aşk ve cinsellik söylemlerinin tutarsızlaşmasına yol açmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda yaşanan duygusal ve erotik dönüşümleri açıklamak için önceki yüzyıllara dönmek, bu çalışmada kaçınmayı amaçladığım iki olası tehlikeyi barındırıyor: Yüzyıllara yayılan dönüşümü, söz konusu modernleşme ârına yol açacak bir teleoloji içinde okumak ve tüm değişimin açıklayıcısı olma konumu atanan tarihsel kırılma ânını daha geriye yerleştirerek, kırılma ile süreklilikler arasındaki karmaşık ilişkileri sorgulamaktan kaçınmak. Bu tehlikelerin ilkinde toplumsal inşacı cinsellik tarihi araştırmalarını eleştiren Madhavi Menon, Carla Freccero, Carolyn Dinshaw gibi *queer* kuramcılar dikkat çeker.¹⁰ Bu yazarlar, tarihsel dönüşüme odaklı çalışmaların, sürekli geleceğe yönelen, heteronormatif cinsellik ve üremeye dayalı *hetero-zamansal* bir kurguyu yeniden ürettiğini iddia eder. Böyle bir yaklaşım kaçınılmaz olarak teleolojiye neden olacaktır. İkinci tehlikeyi Sedgwick, “Büyük Paradigma Kayması” tartışması altında ele alır.¹¹ Ona göre, tarihsel kırılma anlatıları kimlik ve arzu kategorilerinin doğallığını ve değişmezliğini sorgulamamıza yararken, bu kategorilerin içinde bulunulan dönemde bir tutarlılığa sahip oldukları varsayımını güçlendirmiştir.¹² Kırılma anlarını muhayyel bir modernleşme ânından daha geriye taşımak, belirli bir andaki kimlik ve arzu kategorilerinin kendi iç tutarsızlıklarını görmezden gelme tehlikesini bertaraf etmeye yetmez. Çalışmamda farklı dönemleri kateden uzun dönemli gerilimler ve tutarsızlıklar ile cinsel modernliğe özgü gerilim ve tutarsızlıkları bir arada düşünerek, aşk ve cinselliğin modern düzenlenişine doğru ilerleyen bir tarihsel dönüşüm fikrinden uzak durmaya çalıştım. Dönüşüm ve kırılma anlarını, “aklı, amacı ve yönü olan”¹³ tarihin değil, uzun süreli gerilim ve tutarsızlıkların tezahürleri olarak ele almayı yeğliyorum. Farklı tarihsel dönemlere ait erotik kategorilerin, modern an-

10. Bkz. Goldberg ve Menon, “Queering History”; Carla Freccero, *Queer/Early/Modern*, Duke University Press, 2006.

11. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 44-48.

12. A.g.y., s. 45.

13. Wendy Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, Metis, 2010, s. 16.

latılara nasıl dadandıklarını göstererek teleolojik anlatıların doğrusallığını kırmayı amaçlıyorum. Bu doğrultuda yaptığım diyakronik çözümleme ile tarihin bir noktasında sona ermiş bir hikâyeyi anlatmayı amaçlamıyorum; bu hikâyenin ürettiği, bugüne de dadanan istikrarsızlıklara işaret etmeye çalışıyorum. Yüzyıllar boyunca sabit kalan, tarihsel dönüşümden azade bir Osmanlı kurgusuna alternatif oluşturacak, tarihsel akışların, kırılma ve sürekliliklerin çokkatmanlı bir çözümlemesine ulaşmak istiyorum.

Yaptığım çözümleme, çeviriyazısı ve çevirisi yapılmış erken modern metinler ve bu metinlere ilişkin akademik çalışmalarla sınırlı kaldı; bu yüzden de çalışmamın ancak gelecekteki araştırmalar için üretken bir tartışma zemini yaratmasını umabilirim. Böyle bir zemin yaratabilmek için erkek homoerotizminin marjinalleşme sürecinin akademik literatürde nasıl tartışıldığını ele almam gerekiyor. Zira bu bölümde geliştirmeyi amaçladığım çözümleme, bu tartışma hattını reddetmese de az önce ele aldığım çerçevede daha katmanlı hale getirme iddiasını taşıyor.

I. ERKEK HOMOEROTİZMİNDEN UTANMA VE TARİHSEL DÖNÜŞÜM

Osmanlı cinsel modernliğine ilişkin akademik literatürün on dokuzuncu yüzyıl dönüşümlerini açıklamak için kullandığı çerçeve kabaca şöyle özetlenebilir: Osmanlı aydınları, Osmanlı'nın sapkın ve kontrolsüz cinselliğine ilişkin Batılı anlatılar karşısında duydukları utanç ile bu cinsellik söylemlerini sessizleştirmiş ve Batılı cinsel modernliğin değerlerini kabul ederek heteronormatif bir cinsellik tanımını benimsemişlerdir. Erkek arzu nesnesi *mahbûb*'un giderek marjinalleşmesi ve yirminci yüzyılın ikinci yarısında neredeyse tamamen ortadan kalkması da Osmanlı modernleşmecilerinin Batılı gözler karşısında duydukları utanma hissi ile açıklanmaktadır. Dror Ze'evi şöyle der:

Yine de Avrupa değerleri ve normlarının benimsenmesiyle birlikte, Arap ve Türk aydınları da heteronormal hale gelmiş bir cinsel söylem geliştirmeye başladılar. Manevî bir düşünce halinde olsa bile sakalı bitmemiş oğlanların

güzelliğine açıkça aşk ilan etmekten utanmaya başladılar ve giderek bu tür söyleme kapılarını kapadılar.¹⁴

Erkek homoerotizminden utanmak ve onu gizlemeye çalışmak Türk modernleşmecilerine has bir tepki değildir.¹⁵ Her ne kadar erkek ve kadın homoerotizminin abartılı ve iştahlı tasvirleri yoluyla Doğu'nun "cinsel başkalığı"nı vurgulayan şarkiyatçı anlatıların sayısı oldukça yüksek olsa da¹⁶ sansür ve gizleme de Batılı metinlerde zaman zaman ortaya çıkan bir eğilimdir. Arap, İran ve Osmanlı edebiyatını Batı dillerine çeviren şarkiyatçıların, müstehcen buldukları içeriği ve özellikle homoerotizmin açık ifadelerini farklı biçimlerde sansürlediklerini biliyoruz. Elias J. W. Gibbs (ö. 1901),¹⁷ *Kırk Vezir Hikâyeleri*'nin üç hikâyesini –yazıçevrimini yapmasına rağmen– tercüme etmemesini, cinsellik konusunda lafını esirgemeyen bir döneme ait olan bu hikâyelerin çağdaşı İngiliz ve Osmanlıların zevklerine göre uygunsuz kaçacağını söyleyerek açıklar.¹⁸ John Boswell, İranlı şairlerden Sadi'nin on dokuzuncu yüzyıl ve Hafız'ın gazellelerinin yirminci yüzyıl çevirilerinde aşk nesnesinin cinsiyetinin erilden dışıye dönüştürüldüğünden söz eder.¹⁹

Batılıların erkek homoerotizmini utanılacak bir şey olarak görmesinin, onlarla etkileşim içinde olan İranlı, Arap ve Osmanlı ente-

14. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 114.

15. Ze'evi'nin Osmanlı için yaptığına benzer tespitler Najmabadi tarafından İran modernleşmesi, Joseph Massad tarafından da Arap modernleşmesi için yapılmaktadır.

16. Bkz. Boone, *The Homoerotics of Orientalism*; Peter Drucker, "Byron and Ottoman Love: Orientalism, Europeanization and Same-Sex Sexualities in the Early Nineteenth-Century Levant", *Journal of European Studies* 42, no. 2, Haziran 2012, s. 140-57; Nabil Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, Columbia University Press, 1999; Schick, *Batının Cinsel Kısıtı*; Traub, *Renaissance of Lesbianism*.

17. Altı ciltlik *Osmanlı Şiiri Tarihi* (1900-1907) ve diğer eserleriyle klasik Osmanlı edebiyatı incelemeleri açısından önemli isimlerden biri olmaya devam eden İskoç şarkiyatçı.

18. E. J. W. Gibb, "Preface", *Sheykh-Zada, The History of the Forty Vezirs or The Story of the Forty Morns and Eves*, çev. E. J. W. Gibb, George Redway, 1886, s. xx-xxi.

19. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press, 1980, s. 18.

lektüelleri üzerinde etkili olduğu kuşkusuz. On dokuzuncu yüzyıl Arap modernleşmecisi Rifâa Râfî' Et-Tahtavi, Arap şiirlerinin Fransızca çevirilerinin erkek homoerotizminden arındırılmasına ilişkin şöyle der:

Onlar bunu [oğlanlara duyulan aşkı] ahlaki bozulmanın timsali olarak görüyorlar ve de haklılar. Her cins diğer cinsin sahip olduğu ayırt edici bir özelliğe meyleder; tıpkı müknaatısların demiri çeken ayırt edici bir özelliği olması veya elektriğin şeyleri çeken ayırt edici özelliği olması gibi. Sonuç olarak, cinsler birbiriyle aynı olduğunda ayırt edici özellikler ortadan kalkar ve [çekim] tabii olmaktan çıkar (*harece 'an el-hâleh et-tabî'iyye*).²⁰

Osmanlı-Türk aydınları da homoerotizmin, özellikle de erkek homoerotizminin, Batılılarca uygunsuz bulunduğu farkındaydı. Ahmed Cevdet Paşa'nın kadınseverlerin (*zen-dostlar*) çoğalıp *mahbûb*'ların azalmasına dair meşhur ifadesini, şu cümleler takip etmekteydi: "Halbuki Âli Paşa da ecânibin [yabancıların] i'tirâzâtından ihtirâz ile [çekinerek] gulâmpâreliğini ihfâya [gizlemeye] çalışırdı." Ahmed Midhat, Batılılarla Osmanlı Edebiyatı üzerine konuştuğunda, şairlerin "mahbûb-perest" sözlerini açık etmemek için kendisini zor tuttuğunu söyler.²¹

Yalnızca Osmanlı entelektüelleri değil, Osmanlı bürokrasisi de erkek homoerotizminin Batılı gözlemcilerin önünde açık ifadelerinin uygunsuzluğunun farkındaydı. Mustafa Avcı, on dokuzuncu yüzyıl başlarında daha çok dinsel ve asayişe ilişkin kaygılarla yasaklanan *köçek* oyunlarının yüzyıl ortalarında İstanbul'daki Batılı gözlemcilerden çekinilerek yasaklandığından söz eder. 1855 tarihli bir arşiv belgesinde, köçeklerin müttefik devletlerin askerleri bulunan Moda Burnu'ndaki performanslarının "pek çirkin" görüneceği belirtilerek, oyunların mesire yerlerinde yasaklanması talep edilir.²²

20. Akt. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 156. Et-Tahtavi'nin arzusunun ancak cinsler arası farktan doğabileceği düşüncesi ile oğlanlara duyulan arzusunun uygunsuzluğu arasında kurduğu bağlantı, son bölümde daha ayrıntılı biçimde tartışacağım iki cinsiyetli modelin benimsenmesi süreci bağlamında düşünüldüğünde daha ilgi çekici hale geliyor.

21. Ahmed Midhat Efendi ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, Tercümân-ı Hakikat, 1311, s. 124-25.

22. Avcı, *Köçek*, s. 114-15. Yüzyıl boyunca tekrarlanan yasaklarda hem asayişe dair kaygılar hem de utanma hissi rol oynamıştır.

Bu tarihsel bilgiler Ze'evi'nin argümanını destekliyor. Cinsellik çalışmalarını alanındaki Mustafa Avcı, İrem Özgören Kınılı, Abdülhamit Arvas gibi genç araştırmacılar da, utanma ile cinsel modernlik arasındaki ilişkiyi ele alırken Ze'evi'nin çizdiği çerçevenin etkisindeler.²³ Özgören Kınılı, Norbert Elias'ın Avrupa toplumlarında cinselliğin giderek toplumsal hayattan soyutlanarak perde arkasına itilmesine dair gözleminin Osmanlı için de geçerli olduğunu; Batılı heteronormatif rejimin benimsenmesinin yeni bir utanma ve mahcubiyet eşiği yarattığını savunur.²⁴ Her ne kadar Elias'ın Avrupa uygarlaşma süreci için sunduğu kavramsallaştırmanın Osmanlı toplumsal cinsiyet ilişkilerini anlamak açısından verimli olduğunu söylese de, Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüşüm sürecinin Batı toplumlarındakinden farklı olarak öncelikle yasal düzenlemelerle başladığını, geleneklerdeki dönüşümün ise bu değişiklikleri izlediğini iddia eder. Ona göre, on dokuzuncu yüzyıl ortasında yapılan yasal değişiklikler ve toplumsal yaşamın giderek cinsellikten arındırılması, utanç eşiğinin uygarlaştırma sürecinin denetim mekanizması olarak işleyişinin açık bir örneğini oluşturur.²⁵ Avcı, homoerotizmden duyulan utancın, on dokuzuncu yüzyıl ortasından itibaren köçek oyunlarının yasaklanmasındaki temel motivasyon olduğunu ileri sürer. Bu dönemde “dışarı”ya verilen görüntünün hem devlet hem de reformcu entelektüeller açısından önemli rol oynadığını ve toplumsal hayatın modern bulunmayan öğelerinin “düzeltilmesine” veya en azından gizlenmesine çalışıldığını biliyoruz.²⁶

23. Popüler tarih anlatılarında da benzer bir argümana rastlamak mümkün. Murat Bardakçı *Osmanlı'da Seks* kitabında şöyle diyor: “Bir zamanlar kendi cinslerine meyleden erkeklerin daha sonra kadınlara dönmeleri yahut eski alışkanlıkların gizlenmeye başlaması, Avrupalılaşma yolunda ilk adımların atıldığı Tanzimat'tan, yani 1839'dan sonradır...” (s. 93-94).

24. Özgören Kınılı, “Reconfiguring Ottoman Gender Boundaries”, s. 383.

25. A.g.y., s. 390.

26. Bkz. Adil Baktıaya, *Bir Osmanlı Kadınının Feminizm Macerası ve Hamidiye Modernleşmesi*, h2o Kitap, 2016, s. 93-125; Nadir Özbek, “‘Beggars’ and ‘Vagrants’ in Ottoman State Policy and Public Discourse, 1876-1914”, *Middle Eastern Studies* 45, no. 5 (Eylül 2009), s. 783-801; Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Doğan, 2014; Zeynep Çelik, *Şark'ın Sergilenişi: 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi*, Tarih Vakfı Yurt, 2005.

Avcı da köçek oyunları gibi kamusal olarak görünür homoerotizm ifadelerinin yasaklanmasında imaj yönetimi kaygısının rol oynadığına dikkat çeker. Ona göre homoerotizme ilişkin özbilincin artması, utanç verici görülen bu pratiklerin gizlenmeye çalışılmasına yol açmıştır. Oğlanlara duyulan aşktan utanma eğilimi, öncelikle Batı ile daha yakın ilişki içerisindeki eğitimli seçkin sınıflar arasında ortaya çıkmış, daha sonra tüm topluma yayılmıştır.²⁷

Bu tartışma hattı hem yaslandığı tarihsel verilerle hem de utanma ile cinsellik arasındaki güçlü bağlantıya dayandığı için son derece ikna edici görünüyor. Cinsellik ne kadar özgürleşmeci hazlar çerçevesinde kavramsallaştırılmaya çalışılırsa çalışılsın, *zillet*²⁸ ve utanma hissi kendisini onda hissettirmeye devam eder.²⁹ Fakat utanma hissi gerçekten de kendi başına tarihsel süreçlerin açıklayıcısı olma gücüne sahip midir? Norbert Elias, utanma hissini uygarlaştırıcı bir işlev kazanmasının tarihselliğini ayrıntılı biçimde incelemiştir.³⁰ Herhangi bir davranış biçiminin kendiliğinden utanç verici olduğunu varsayamayacağımız gibi, bu eylemin yarattığı utanma hissini kaynağının ne olduğunun da şeffaf biçimde görünür olduğunu düşünemeyiz. Utanma ancak diğer tarihsel süreçlerle bir arada incelendiğinde on dokuzuncu yüzyıl heteronormatifiğini anlamak için işlevsel olabilir. Bu nedenle utanma hissini kendi sorunsalıma dahil ederken, iki soruyu yeniden düşünmek gerektiğini savunuyorum:

27. Avcı, *Köçek*, s. 124.

28. Julia Kristeva'nın ne özne ne de nesne olan, öznenen radikal biçimde dışlanmış olanı tanımlamak için kullandığı *abject* kavramını, Türkçe çevirilerde karşımıza çıkan "iğrenç" veya "dışkılanmış" sözcükleri yerine yayınevinin önerisi üzerine *zelil* ve *zillet* sözcükleriyle karşılamayı tercih ettim.

29. Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, New York: The Free Press, 1999, s. 2. Halperin ve Traub da eşcinsel onurunun (*gay pride*) eşcinsel olmanın bireysel ve toplumsal düzeyde yarattığı utanca karşı özgürleşme, saygınlık, kabul edilme ve farklı olma hakkının tanınması talepleri açısından önemli bir araç olmasına rağmen utancın hiçbir zaman ufuktan silinmediğini söylerler. Onurun, utanç olmaksızın bir anlamı olmadığını, bu nedenle de utancın asla aşılamayacak bir eşik oluşturduğunu iddia ederler. David M. Halperin ve Valerie Traub, "Beyond Gay Pride", *Gay Shame*, haz. David M. Halperin ve Valerie Traub, University of Chicago Press, 2009, s. 3-4.

30. Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, c. I-II, çev. Ender Ateşman, İletişim, 2009-2011.

Utanma hissi hangi tarihsel ve toplumsal dönüşümlerle bir arada incelenmelidir ve bu hissin tarihsel işlevi ne olmuştur? Yukarıda aktardığım üzere Osmanlı cinsel modernliği üzerine düşünen araştırmacılar bu iki sorunun cevabını sırasıyla, “modernleşme/Batılılaşma/uygarlaşma ile birlikte” ve “suskunlaşma” olarak verir. Bu cevapları çokkatmanlı biçimde yeniden düşünerek hem Batılı şarkiyatçı anlatıların hem de Osmanlı aydınlarının bunlara verdikleri tepkilerin erotik söylemler ve öznelliklerin oluşumu üzerindeki etkilerine dair daha incelikli bir çözümlemeye ulaşabiliriz.

Nasıl ki erkek homoerotizminin açık ifadelerinden duyulan utanç tarihsel dönüşümün açıklayıcısı olma gücüne sahip değilse, utancın suskunlaşmaya yol açtığı tespiti de aynı ölçüde yetersiz kalır. Utanma hissinin sonuçlarının sansür, sessizleşme ve örtme ile sınırlandırılması, Foucault’nun bahsettiği baskı hipotezini yeniden üretir. Oysa utanmaya dair tartışmalarda, utanmanın öznellik ve kimlik oluşumu üzerindeki rolü öne çıkar. Utanma hissinin üretici etkilerini göz önünde bulundurduğumuzda, Batılı söylemler ile Batı-dışı toplumlar arasındaki ilişkiyi tek yönlü bir bastırma ve suskunlaştırma ilişkisi olarak kavramaktan uzaklaşırız. Utanma, örneğin daha çok yapıp edilenlerle ilgili olan suçluluktan farklı olarak, kişinin kim olduğuna ilişkindir.³¹ Utanan kişi, ancak ve ancak bir başkasının –tahayyül edilen veya gerçek– bakışı karşısında utanç hissedecektir; bu nedenle utanma aynı zamanda bir görünme sorunudur. Öteki’nin bakışıyla karşılaşan birey bir yandan utanç yaratan durumu saklarken, diğer yandan teşhir eder; utanç nesnesi örtülürken aynı zamanda açığa vurulur. Utancımızdan başımızı öne eğdiğimizde, hem kendimizi ve utancımızı hem de utanılanın altını çizmiş, onu teşhir etmiş oluruz.³² Utanan kişi ötekilerin bakışı dolayısıyla kendisine döner; bu da utanmanın kurucu ve üretici rolüne işaret eder. Utanılan eylemin kötülüğü, benliğin bir parçası olur ve bu kötülüğün başkaları tarafından tanınması yoluyla, kişi kendisini kötü veya utanılacak biri olarak tanır. Utanma ve topluluk kimliği için de benzer

31. Nathanson’dan akt. Eve Kosofsky Sedgwick, “Queer Performativity: Henry James’s *The Art of the Novel*”, *GLQ* 1, no. 1 (1993), s. 12; Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel, 2014, s. 133.

32. Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 133.

bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Utanma nesneleri, grup kimliğinin veya bireysel kimliğin kesilip atılacak “toksik” parçaları değildir; kimliğin şekillendiği süreçlerin ayrılmaz parçalarıdır.³³ Kolektif bir kimlik olarak icat edilen ulusun utanılacak özelliğinin yabancı bir göz tarafından yakalanması, ulusun kendi ideallerini tanımlama sürecine de denk düşer: “Utanç verici hatıralarına tanıklık ederek, ulus şu anda varlığını ve kimliğini güvence altına alan ideallere ‘ulaşabilir’.”³⁴ Geçmişte utanç duyulacak şeyin ortaya çıkarılması, ortaya çıkaran öznenin ulusu idealize etmesine yarar. O halde, erkek homoerotizminin utanç nesnesi olarak tanımlanması süreci, yalnızca bu utanç nesnesinin sessizleştirilip örtülmesi değil, aynı zamanda bir idealleştirme ve bu bağlamda öznelliklerin üretilmesi anlamına da gelmiştir. Eril homoerotik arzuyu utanç konusu olarak tanımlayabilmek, tanımlayanı eril homoerotik arzudan kopararak, ulus idealine yakınlaştırmıştır. Utanma, utanca yol açan arzuyu kötüleyerek açığa çıkaran erkeğin, kendisini ondan uzaklaştırmasını mümkün kılar. Bu aynı zamanda erkek homososyalliğini homoerotizmden koparan bağlantı olarak iş görmüştür. Utanmanın bu üretici etkilerine bu bölümün sonunda ve gelecek bölümde döneceğim.

On dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan tarihsel süreçte aşk kavrayışının değişmesi, erkek homososyalliğini yapılandıran eroto-politik hiyerarşinin çözülmesi ve kültürel temsil alanındaki dönüşümler, on dokuzuncu yüzyılda oğlanlara duyulan aşk karşısındaki utanma hissiyle birleşerek, Osmanlı entelektüellerinin erkek homoerotizmine karşı tutumlarını biçimlendirmiştir. Ortodoks ve heterodoks dinsel söylemler arasındaki gerilimler; erotizmle harmanlanmış patronaj, çıraklık ve intisap ilişkileri³⁵ başta olmak üzere erkek homososyal-

33. Sedgwick, “Queer Performativity”, s. 13.

34. Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, s. 138.

35. Bu çalışma kapsamında intisap, çıraklık ve zaman zaman da kölelik ilişkilerini aralarındaki farkları vurgulamadan benzerlikleriyle ele alıyorum. Bu ilişkilerin kendine özgü ve karmaşık dinamikleri olduğunu reddediyor değilim. Fakat hiçbirinin homoerotizmi dışlamadığını, “erkekler arası eroto-politik hiyerarşi” olarak adlandırdığım düzenlenişin hepsinde ortak olduğunu görüyoruz. Bu nedenle bu farklı ilişki biçimlerini bir arada inceliyorum. Eroto-politik hiyerarşinin her bir ilişki biçiminde kazandığı özgül biçimin incelenmesi ancak ayrı bir çalışmanın konusu olabilir.

liğinin temel biçimlerindeki değişim ve giderek dünyevileşen aşkın saraydan görece özerkleşen kültürel temsilleri yoluyla mahrem bir alanda tanımlanması, bu tutumların ortaya çıkmasını sağlayan tarihsel dönüşümlerin dinamiklerini oluşturmuştur.

II. TASAVVUFİ AŞK VE HOMOEROTİZM

Hem edebiyatta hem de sosyal ilişkilerde, homoerotizmi çerçeveleyen iktidar ilişkilerini ve bunların tarihsel dönüşümünü anlayabilmek için İslam mistisizmine ve bu doğrultudaki aşk kavrayışına dair bir tartışmaya ihtiyaç var. Bu kitabın sınırlılıkları dahilinde, Osmanlı toplumunda İslam mistisizmine dair ancak kaba bir çerçeve çizebileceğim. Pek çok araştırmacının da ifade etmiş olduğu üzere tasavvuf düşüncesi ve pratikleri, Osmanlı toplumunda sınıf farklarını aşan bir dinsel deneyime yol açmış ve seçkin kültürünün çeşitli öğelerinin, toplumun bütün kesimlerine sirayet etmesini sağlamıştır.³⁶ Osmanlı kültürü tasavvuftan, özellikle de İbn Arabî'nin (ö. 1240) öğretilerinden ve *vahdet-i vücud* düşüncesinden yoğun biçimde etkilenmişti.³⁷ *Vahdet-i vücud*, evrendeki tüm öğelerin aynı ilahi öze sahip olduğunu ve evrende vahdet (birlik) olduğunu savunur. Evrenin tüm öğelerinin Allah tarafından yaratılmış olması, onların aynı özü taşımaları anlamına gelir; buna göre evrendeki her şeyde Allah'ın tecellisini görmek mümkündür. Evrendeki herhangi bir şeye duyulan aşk, Allah'a duyulan aşktan bağımsız değildir. İbn Arabî şöyle diyordu: "Her maşukta her âşığın bakışlarına görünen Odur ... ve Ondan başka hiçbir varlığa tapılamaz, çünkü bir varlığa o varlığın içindeki İlâhi olanı algılamadan tapmak imkânsızdır ... Aşk için de

36. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 302.

37. Annemarie Schimmel, *vahdet-i vücud* düşüncesinin popülerliğini, yenilikçiliğine değil, daha erken dönem tasavvuf düşüncesini sarıhlaştırmesine ve sistematize etmesine borçlu olduğunu söyler (*İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı, 2001, s. 279). Victoria Rowe Holbrook, İbn Arabî'nin Osmanlı'daki mirasının Osmanlı şerh geleneği üzerindeki etkisinin güçlü olduğuna, fakat bu etkinin yeterince incelenmediğine dikkat çeker (*Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*, çev. Erol Köroğlu ve Engin Kılıç, İletişim, 2017, s. 78).

böyledir; bir varlık Yaratıcısından başka hiç kimseyi gerçekten se-
vemez.”³⁸ Her ne kadar, İbn Arabî manevi aşk ile tensel (doğal) aşk
arasında bir ayrım yapsa da³⁹ bunlar karşılıklı bir dışlama ilişkisi içe-
risinde değildir. Her aşk fiziksel form yoluyla ortaya çıkar ve bu ne-
denle de doğaldır, fakat aynı zamanda manevidir. Âşık fiziksel do-
ğada gördüğü tecelliye çekilir, fakat ona sahip olmak gibi bir derdi
yoktur; “aksine kendini tamamen bu Surete vermiştir”.⁴⁰

On üç ve on altıncı yüzyıllar boyunca tasavvuf, etkili olduğu böl-
gelerdeki hükümdarlıkların desteği ile çeşitli tarikat ve tekkeler et-
rafında kurumsallaşmaya başladı ve toplumsal yaşama sirayet etti.⁴¹
On yedinci yüzyılda, köylülerden saray bürokrasisine ve askeriye, ve
Osmanlı toplumunun önemli bir kesimi tasavvufu benimsemişti.⁴²
Ulemanın mutasavvıftan olması veya tekkelerin şeyhlerinin camide
imam olmaları oldukça sık rastlanan bir durumdu.⁴³ Tasavvufun po-
pülerliği, çeşitli aykırı pratiklerin tartışma konusu edilmesini engel-
lemiyordu. Fakat Ze’evî’nin dikkat çektiği üzere, aykırı tasavvuf pra-
tiklerine ilişkin tartışmalar, mutasavvıflar ile ortodoks İslamın savu-
nucuları arasında değil, tasavvufun ortodoks ve heterodoks yorum-
cuları arasında geçiyordu.⁴⁴

38. İbn Arabî’den akt. Henry Corbin, *Bir’le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufun-
da Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay, Pinhan, 2015, s. 160.

39. Ona göre üç çeşit aşk vardır; İlah ile mahluk arasındaki kutsal aşk (*hibb-
i rūhânî*), mahluktaki maşuğa yeterli olmakla yetinen ruhani aşk ve yalnızca kendi
arzularının tatmini ile yetinen doğal aşk (*hibb-i tabîî*). Bkz. Corbin, *Bir’le Bir Ol-
mak*, s. 163.

40. A.g.y., s. 165.

41. Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslâm Dünyasında
Derviş Toplulukları (1200-1550)* çev. Ruşen Sezer, YKY, 2008, 7. Bölüm.

42. Ze’evî, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 95.

43. Cenal Kafadar, *Kim var imiş biz burada yoğ iken. Dört Osmanlı: Yeniçeri,
Tüccar, Derviş ve Hatun*, Metis, 2009, s. 60; Madeline Zilfi, “The Kadizadeli:
Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, *Journal of Near Eastern
Studies* 45, no. 4 (Ekim 1986).

44. Ze’evî, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 97. Her ne kadar
İslamın tasavvufi yorumu halkın büyük bir kısmı tarafından benimsenmiş olsa da
popüler söylemlerde mutasavvıfların aykırı pratiklerinin şehvanilikten tamamen
bağımsız görülmediğini düşünmemizi gerektirecek pek çok kanıt var. Örneğin Deli
Birader’in (ö. 1535) *Dâfi’ül-Gumûm ve Râfi’ül-Humûm* eserinde kadınseverler
(zen-perestler) ile oğlanseverler (mahbûb-dostlar) arasındaki kavganın hakemliği-

Bu aykırı pratiklerden biri olan güzel oğlanları⁴⁵ temaşa, ilahi güzelliğin nesnede tecelli ettiğini kabul eden mistik aşk kavrayışına dayanır.⁴⁶ Bu pratik, mutasavvıf olmayan İslam âlimlerinin bazılarıncı kabul edilirken, diğer mutasavvıflarca reddedilmiştir.⁴⁷ Oğlanları temaşanın şeriat açısından sorunlu bulunmasının temel gerekçesi, oğlanların da kadınlar kadar baştan çıkarıcı olmaları ve temaşa pratiğinin livataya yol açması tehlikesiydi.⁴⁸ Mutasavvıflar ise bu pratiğe ilişkin yasağın kişinin ruhani olgunluğu dikkate alınmadan geçerli olmayacağını söylüyordu. Kişinin manevi olgunluğa sahip olması genç oğlana duyulan aşkın gayri şehvaniliğini garanti altına almakla kalmıyordu. Aşçı Dede örneğinde göreceğimiz üzere, haki ki aşk yolunda oğlana duyulan şehvetten arı mecazi aşk, mutasavvıfın manevi olgunlaşması için önemli bir aracıydı. Şeriat açısından sorunlu bulunan diğer bir pratikse müziğin, dansın ve şiirin bir par-

ni derviş kılığına girmiş Şeytan yapar. Bkz. Selim Sırrı Kuru, *A Sixteenth Century Scholar*, Doktora Tezi, Harvard University, 2000; Kuru, "Sex in the Text".

45. Teoride kadınlar da bakışın nesnesi olabilirlerdi fakat bir mutasavvıfın yabancı bir kadınla aynı odada olması veya tamamen erkeklerden oluşan bir tekke de bir kadının bulunması kabul edilebilir olmayacağından, yüzlerine bakılanlar genelde oğlanlar oluyordu (Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 98). Dahası, bazı âlimler, kadınların yüzüne bakmanın şehvete yol açması ihtimalinin daha güçlü olduğunu söylüyorlardı (El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 115). Erkeklerin kadınlardan daha kusursuz canlılar olarak görülmesi de, seyre dalmak için oğlanların tercih edilmesinin başka bir sebebi. Yine de kadınların zikirle katılmaması yönünde sürekli tekrarlanan uyarılardan, kadınların da zaman zaman tasavvuf pratiklerinin katılımcısı olabildikleri sonucunu çıkarabiliriz. Bkz. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 101.

46. Karamustafa, insan yüzüne tapmanın aykırı dervişlerin pratiklerinde kendisini farklı biçimlerde de gösterebildiğini söyler: Sakalın ve saçın tıraş edilmesi veya "dört vuruş" (*çahâr darb*) ile kaşların, saçın, sakalın ve bıyığın tıraş edilmesi buna örnek gösterilebilir (*Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, s. 29).

47. Çeşitli örnekler için bkz. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 3. Bölüm ve El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 1. Bölüm.

48. El-Rouayheb bu yasağın Hz. Muhammed'in oğlanlara bakmayı yasaklamasına ve kendisinin de güzel bir oğlana bakmamak için onun arkasına oturmasına dair anlatılara dayandığını söylüyor (*Before Homosexuality*, s. 113). Oğlanları temaşa pratiğinin kendisi de Hz. Muhammed'e dayandırılmaktaydı: Schimmel, Hz. Muhammed'in rabbi en güzel biçimde gördüğüne ve Cebrail'i Mekkeli yakışıklı bir delikanlı olarak temaşa ettiğine dair hadislerden söz eder (*İslamın Mistik Boyutları*, s. 308).

çası olduğu semâ idi. Semâ ayininde mutasavvıf vecit haline girip, kendini kaybederek Allah'ı bulma amacını taşıyordu.⁴⁹ Bu ritüel, yalnızca müzik ve dans Sünni İslamın ortodoks yorumlarınca kabul edilmediği için değil, semâ sırasında ortaya çıkan sarılma, tutma, kıyafetlerin yırtılması ve göğüs göğüse gelme gibi bedensel temas ihtimalleri nedeniyle de kuşku uyandırıyordu.⁵⁰ Mutasavvıfların, özellikle de güzel oğlanlarla birlikte raks etmek gibi aşırılıkları, Kemal Paşazâde Şemseddin Ahmed (ö. 1534) ve Ebussuud Efendi (ö. 1574)⁵¹ gibi Osmanlı şeyhülislamı tarafından eleştirilmekteydi.

Oğlanları seyre dalmaya ve semâ gibi kuraldışı pratiklere dair tartışmalar, aşkın farklı kavramsallaştırılma biçimlerine, yani dünyevi ve ilahi aşk arasındaki gerilime dairdi. Ze'evi, bu tartışmalarda asıl meselenin homoerotizm değil, heterodoks tasavvufun daha ortodoks tasavvuf yorumlarına meydan okuyuşu olduğunu söyler. Muhafazakâr tarikatlar aşkın, İslamın ve ibadetin heterodoks biçimlerinin, toplumsal ve siyasi olarak daha merkezi bir konuma yerleşmesinden ürküyordu.⁵² Bu tarihsel bağlamda püriten Kadızadeli hareketi, tasavvufu ve mutasavvıfların aykırı pratiklerini eleştirilerinin merkezine yerleştirdi.⁵³ Hareket, önceki dönemde daha çok âlimler arasında kalan bir tartışmayı camilere taşıyor ve Osmanlı ulemasının çeperinde kalan imamlar yoluyla kentli alt sınıfları, özellikle de esnafı mobilize ediyordu.⁵⁴ Hareket on yedinci yüzyıl boyunca, üç dalga halinde popülerleşti ve kendisine sarayda bile destekçiler buldu. Mutasavvıflara yönelik şedit eylemler şeyhlerin dövülmesine, tekkelere zarar verilmesine kadar varıyordu. Kadızadeliler tasavvuf

49. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 193-94.

50. Karamustafa, *Tanrının Kuratılmaz Kulları*, 30; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 196; Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 103.

51. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, 1983, s. 83-88.

52. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 103-4.

53. Zilfi, "The Kadızadelis", s. 254.

54. A.g.y., s. 256. Marinos Sariyannis, Kadızadeli hareketinin toplumsal zemini, dönemin iktidar blokları arasındaki gerilimlere yoğunlaşarak inceler. Hareketi, bir dalı bostancı, baltacı gibi zabıtlardan kökleri ise esnaftan oluşan bir ağaca benzetir ("The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of 'Mercantile Ethic'?" *Political Initiatives 'from the Bottom Up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII*, Crete University Press, 2012, s. 273).

ayinlerini yasaklayıp bazı şeyhleri sürebilecek kadar güç kazanmışlardı.

Her ne kadar Ze'evi homoerotik pratiklere ilişkin eleştiri ve baskıların erotik olmaktan çok politik ve dinsel hâkimiyetle ilişkili olduğunu söylese de bu ikisinin oldukça iç içe geçmiş olduğunu görüyoruz. Mutasavvıfların homoerotik pratikleri, Kadızadelilerin eleştirilerinin ve püriten baskının öne çıkan hedeflerindendi. Kadızadelilerin sürdürdüğü şeyhlerden biri olan Niyazî-i Mısırî'nin (ö. 1694) günlüklerindeki öz-anlatısı, bu gerilimin cinsel boyutlarına ışık tutar. Mısırî, günlüklerinde tecavüz korkusundan söz ederken, düşmanlarını da lutiler⁵⁵ olarak tanımlar.⁵⁶ Mısırî'nin anlatısında cinsellik ve tahakküm iç içe geçmektedir; uğradığı haksızlığı erkekliğine bir saldırı olarak yorumlar; tecavüz korkusu bundan kaynaklanmaktadır. Politik çatışmanın cinsel terimlerle ifade edilmesi Kadızadelilerin oğlanlarla erotik ilişkilere sert biçimde karşı çıktıkları on yedinci yüzyılda, erkek homoerotizmine karşı artan hassasiyeti gösterir. Bu hassasiyet karşımıza tasavvufla ilişkili olmayan pratiklerde de çıkar. Savaşçı olmayan güzel oğlanların seferlerde ustalarına eşlik etmesi, askerlere tanınan bir ayrıcalıktı. Valide Camii'nin birinci vaizi konumuna yükselmiş olan, on yedinci yüzyıldaki üçüncü Kadızadeli dalgasının lideri Vanî Mehmed Efendi,⁵⁷ oğlanların seferlere katılmasını –her ne kadar başarısız olsa da– yasaklamaya çalışmıştır.⁵⁸ Bu

55. Lut kavminden gelen, livata yapan kişi. Evliya Çelebi seyahatnamesinde bir Kadızadeli'den, “Bir mürâî [ikiyüzlü] muta‘assıbîn ü sabî-perest ya'nî mahbûb-dostların Kadızâdeli fırkasından geçinen bir nâmerd-i zemmâm ü nemmâm [kötüleyici ve dedikoducu] ve fassâl [yerici] u deccâl u ribâ-hor [tefeci] u cüvân-dost ve cüvân-merg [-i] afacan u mezmûm [ayıplanmış] cehele-i cihân [dünya cahilleri] olan...” şeklinde söz eder. Akt. Yeliz Özay, *Evliyâ Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası*, Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2012, s. 55. Tireli Hacı Mustafa isimli bu Kadızadeli, çok değerli bir *Şehnâme*'yi, Tire'deki mahbûb'una benzeyen suret dışındaki tüm suretleri delip bozarak harap eder. Bkz. Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, c. 1: 4. kitap, haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, YKY, 2016, s. 188.

56. Derin Terzioğlu, “Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyazi-i Mısri (1618-94)”, *Studia Islamica* 94, 2002, s. 154-59.

57. Vanî Mehmed, IV. Mehmed ve Fazıl Ahmed'e son derece yakın bir isimdir.

58. Zilfi, “The Kadizadelis”, s. 264.

girişim, hem Kadızadelilerin bu dönemde kazandığı gücü, hem de homoerotizme dair tepkilerinin tasavvuf eleştirisini aştığını gösterir.

Elyse Semerdjian, on sekizinci yüzyılda Şam'da, fiske etmek için "lûfî ricâl"le⁵⁹ buluştuğu iddia edilen bir oğlanın ve buluşmaların gerçekleştiği evin sahibi annesinin mahallelilerin şikâyeti sonucunda sürüldüğü bir davayı inceler.⁶⁰ On yedinci yüzyılda yaşanan püritenleşme dalgası, toplulukların kendi cemaatlerindeki ve mahallelerindeki dinsel ve cinsel sapmalara karşı daha duyarlı hale gelmelerine neden olmuştur.⁶¹ Semerdjian, bu davanın yalnızca oğlanın aykırı cinsel pratiklerine dair olmadığını, belki de aynı zamanda on sekizinci yüzyıl başında Şam'da popülerleşmiş olan Kadızadelilerin yarattığı püriten dinsel baskı sonucu, mutasavvıflara karşı olduğunu söyler. Belki de genç Muhammed, erkeklerle cinsel birliktelik yaşadığı için değil, annesiyle birlikte mutasavvıf ayinleri düzenlediği için cezalandırılmıştır.⁶² "Luti olma suçlaması, aynı zamanda şimdiye kadar tartıştığımız Sufi mistik kategorisine de girer mi? Yukarıda sunulan bir dizi edebi örnekten, incelenen dönemde Sufi ile luti arasındaki çakışan ortaklığın, birine yapılan herhangi bir atfın farklı biçimlerde diğerini ima etmesini sağladığını" anlıyoruz.⁶³ Semerdjian cinsel ahlaksızlık suçlamalarının bazen dinsel sapkınlığa ilişkin dinsel ve siyasi kaygıları ifade etmenin bir yolu haline geldiğine dikkat çekerek, Muhammed'in davasında aslında cezalandırılanın, livata veya fuhuş değil, dinin heterodoks yorumları olabileceğine işaret eder. Mısır'ın günlüklerinde politik ve dinsel çatışmaların erotize edildiğini görmüştük. Semerdjian'ın aktardığı olay ve olaya ilişkin yorumu ise erotik çatışmaların politik ve dinsel egemenlik çatışmaları ile iç içe geçtiğini göstererek bu ilişkinin iki yönlü işlediğini anlamamızı sağlar.

Kadızadeliler, Vanî Mehmed'in ölümünden sonra güç kaybetmeler ve tasavvuf ayinlerini yasaklamak gibi girişimleri kısa ömürlü olsa da, on yedinci yüzyıldan sonra tasavvufun "aşırılıklarının" törpü-

59. Livata yapan erkekler, metinde "*er-ricalu'l-lûtiyye*".

60. Elyse Semerdjian, "'Because He Is So Tender and Pretty': Sexual Deviance and Heresy in Eighteenth Century Aleppo", *Social Identities* 18, no. 2 (Mart 2012), s. 175-99.

61. A.g.y., s. 188.

62. A.g.y., s. 192.

63. A.g.y., s. 190.

lendiğini görürüz. Ze'evi, bu savaşın galibinin tasavvuf öğretilerine sıcak bakan ama mutasavvıfların aşırılıklarından ürken ortodoks ulemanın tutturduğu ılımlı yol olduğunu söyler.⁶⁴ Uzlaşmaya varan tasavvuf tarikatları da tartışmalı pratiklerini ya şiirsel bir ideale indirger ya da gizlice sürdürürler.⁶⁵

Ze'evi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde tasavvufun heterodoks erotizminin, dinsel veya politik nedenlerle değil, içerdiği homoerotizm nedeniyle kınanmaya başladığını savunur.⁶⁶ Ona göre, Avrupa değer ve normlarını benimseyen Arap ve Türk aydınları için oğlanların güzelliğine âşık olduğunu ilan etmek utanç verici bir şey haline gelmiştir ve bu söylemler tedricen susturulmuştur. Tasavvuf kurumlarının kendisi de –kısa süreli canlanmalar dışında– giderek tasfiye olmuş ve yirminci yüzyıla gelindiğinde homoerotik tasavvuf pratikleri, tasavvuf kurumlarının kendisiyle birlikte kaybolmuştur.⁶⁷ Ze'evi'nin özetlediği bu gelişmeleri iki nedenle gözden geçirebileceğimizi düşünüyorum. Öncelikle geç Osmanlı'da tasavvufa dair çalışmalar, mutasavvıfların modernizme pasif biçimde maruz kalmadıklarını, bazı mutasavvıfların değişim gerekliliğine dair modernist inancı paylaştıklarını gösterir.⁶⁸ Yani mutasavvıflar, modernleşme süreçlerine, aşk ve erotizmin bu doğrultudaki dönüşümlerine yabancı değillerdi. İkinci olarak bu dönemde de, önceki dönemde olduğu gibi, tek bir tasavvuftan söz edemeyiz. Aşçı İbrahim Dede'nin hatıralarını incelerken göstereceğim üzere bazı tarikatlar oğlanlara duyulan mecazi aşkı sert biçimde eleştirirken, diğerleri bu aşk kavrayışını benimsemeye devam ediyordu. Dahası, ele aldığım üzere, erotik kaygılar ile dinsel ve politik kaygılar ne on yedinci yüzyılda ne de sonrasında birbirlerinden bağımsızlardı; dinsel ve/veya politik kaygılar sıklıkla erotize ediliyor ve erotik

64. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 112.

65. A.g.y., s. 113. 66. A.g.y., s. 115. 67. A.g.y., s. 115.

68. Brian Silverstein, "Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 2 (2009), s. 115. II. Mahmud döneminde kurulan Evkaf-ı Hümayun ve 1866 yılında kurulan Meclis-i Meşayih yoluyla tekkelerin iç işleyişleri üzerinde merkezi bir denetim kurulmuştur. Silverstein, bu çabaların daha geniş gözetim, denetim ve düzenleme girişimlerinin parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler (s. 116).

kaygılar da dinsel ve/veya politik kaygılardan besleniyordu.⁶⁹

Eleştirimin asıl odağını ise on dokuzuncu yüzyılı önceki yüzyıllardaki dönüşümlerle birlikte düşünme gerekliliği oluşturuyor. Geç Osmanlı döneminde tasavvufi homoerotik aşk kavrayışının marjinalleşmesini heteronormatif cinsellik söylemine maruz kalan mutasavvıfların homoerotik tasavvuf pratiklerinden utanması ile açıklamak, İmparatorluk'un iç dinamiklerini göz ardı eden, dönüşümün dışarıdan dayatıldığı bir modernleşme anlatısına yol açar. On yedinci yüzyıldaki dönüşümleri, sonraki yüzyıllarla bir arada düşünmeye çalışarak farklı bir bakış açısı geliştirebiliriz. Püritenleşme eğilimleri, yalnızca heterodoks pratikleri değil, bu pratiklerin beslendiği, aşkın manevi ve fiziki boyutlarının üst üste bindiği mistik aşk kavrayışını da etkilemiştir. Mistik aşkın dönüşümü, on sekizinci yüzyılda erotizm ve aşkın giderek özerk ve mahrem bir alanda tanımlanmaya başlaması eğilimiyle süreklilik içinde olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında ise, mistik aşkın kendisi sorunlu görülmeye başlanmıştır. Örneğin Osmanlı nöropsikiyatrisinin öncü isimlerinden Nâzım Şakir (Şakar) (ö. 1969), “gayri tabii” aşk biçimlerini inceleyen *Aşk-ı Marazî* isimli yirminci yüzyıl başı popüler cinsellik bilimi kitabında, “lahutî” (ilahî âlemle ilgili) aşkın, bir “hiss-i nâtâm [eksik duygu] ... bir ihtiyac-ı tabîîyenin istihale [başkalaşma] ve tevil-i kâzibe [yanlış yoruma] uğramış” şekli olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Tabii ki, mistik aşk kavrayışının on dokuzuncu yüzyılda ortadan kalkmış olduğunu söylemiyorum; zira on dokuzuncu yüzyıl mutasavvıfı Aşçı Dede'nin hatıralarında ayrıntısıyla anlattığı mecazi aşk deneyimleri söz konusu aşk kavrayışının süregeldiğini gösterir. Söylemek istediğim şu: Erkek homososyalliği boyunca libidinal akışı sağlayan mistik aşk kavrayışına homososyalli-

69. Gayle Rubin, *queer* düşüncenin kurucu metinlerinden olan “Thinking Sex” (Cinselliği Düşünmek) adlı makalesinde cinsel kaygılar ile politik kaygıların her zaman iç içe geçtiğini, ama belirli dönemlerde cinselliğin daha çatışmalı hale gelerek çok daha görünür biçimlerde politize edildiğini söyler. Bunlar aynı zamanda erotizmin yeniden müzakere edildiği dönemler olmuştur. Bkz. Gayle Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, *Culture, Society and Sexuality: A Reader*, haz. Richard Parker ve Peter Aggleton, Routledge, 2007, s. 150.

70. Nâzım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, İstanbul, 1326/1910-11, s. 13.

ğin çerperinde kalmış olan ulema ve kentli esnaf tarafından meydan okunması, homososyalliğin yapısını önemli ölçüde etkilemiştir.

On yedinci yüzyıldan itibaren, homoerotik aşkın Allah'a duyulan aşkla bir süreklilik içinde düşünülmesinin sert biçimde ve toplumun farklı kesimlerince sorgulanması, sonraki dönemde bu pratiklerin utarılacak veya saklanacak pratikler haline gelmesiyle birlikte değerlendirilmelidir. Aşk ve erotizm dünyevileştikçe, heteronormal çerçevelerin onları düzenlemesi de daha kolay hale gelmiştir. Bu döneme damgasını vuran temel gerilim olan uhrevi/dünyevi aşk gerilimi, Valerie Traub'un sözünü ettiğı türden toplumsal cinsiyete ve arzulara ilişkin uzun dönemli senkronik bir gerilimdir.⁷¹ Yani, izini sürmeye çalıştığım tarihsel dönüşüm, bir "azletme modeli" uyarınca işlememiş; sonraki kısımlarda tartışacağım üzere, uhrevi/dünyevi aşk gerilimi farklı tarihsel uğraklarda güçlenip, diğer gerilim ve tutarsızlıklarla üst üste binerek kendini göstermeye, hâkim aşk ve erotizm biçimlerini istikrarsızlaştırmaya devam etmiştir.

On dokuzuncu yüzyılda mistik mecazi aşkın nasıl yaşandığını, sonraki bölümde on dokuzuncu yüzyıl mutasavvıfı Aşçı Dede'nin anılarını ele alırken daha ayrıntılı biçimde tartışacağım. Aşçı Dede, bir on dokuzuncu yüzyıl bürokratı olarak modern söylemlerle ve pratiklerle iç içedir. Anılarında son derece canlı biçimde tasvir ettiğı homoerotik aşk hem erkek homososyalliğinin hem de tasavvufi aşk söylemlerinin içine gömülü biçimde karşımıza çıkar. Mistik aşk kavrayışıyla iç içe olan erkek homoerotizminin dönüşümünü daha iyi kavrayabilmek için, erkek homososyalliğinin bu süreçlerden nasıl etkilendiğini tartışmaya ihtiyaç duyuyorum.

III. HOMOEROTİZMLE SÜREKLİLİK İÇİNDEKİ ERKEK HOMOSOSYALLİĞİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Ahmed Cevdet Paşa'nın, *mahbûb*'ların azalıp zen-dostların çoğalmasına ilişkin yorumu on dokuzuncu yüzyıl ortalarına gelindiğinde erkek homoerotizminin, en azından seçkin erkekler arasında marjinalleşmiş ve saklanması gereken bir olgu haline geldiğini gösterir.

71. Traub, *Thinking Sex*, 4. Bölüm.

Bu durum, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla uzanan dönemde gerçekleşen ve erkek homososyallik alanının yeniden yapılanması ile sonuçlanan uzun dönemli dönüşümlerle açıklanabilir. Saltanata yakınlık, yaş, kan bağı ve servet üzerinden şekillenen geleneksel hiyerarşilerin dönüşümü, erkek homoerotizmini de etkilemiştir.

Erişkin erkek ile genç erkek arasındaki aşkın, erkek homoerotizminin asıl biçimi olarak tanımlandığı bağlamlar, bu ikisi arasındaki toplumsal hiyerarşinin erotizasyonuna dayanmaktadır.⁷² Erkek homoerotizmini, erkek homososyalliği ile süreklilik içinde düşünürsek, homososyal ilişkilerin dönüşümünün nasıl homoerotizmin dönüşümü anlamına da geldiğini anlayabiliriz.⁷³ Eve Kosofsky Sedgwick, *Erkekler Arasında* isimli eserinde “homososyal süreklilik” kavramı ile bu ikisi arasındaki sürekliliği tartışmaya açar:

72. Bu ilişkilere dair oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Bkz. Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, 1989; Foucault, *Cinselliğin Tarihi*; David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, 1990; Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*; Pflugfelder, *Cartographies of Desire*; Michael Roche, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford University Press, 1996. Osmanlı bağlamı için bkz. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*; Arvas, “From the Pervert”; Avcı, *Köçek*; Arvas, *Travelling Sexualities*; Delice, “Zen-dostlar Çoğalıp”; Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows: Masculinity and Male Friendship in Eighteenth-Century Ottoman Istanbul”, *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*, haz. Gül Özyeğin, Ashgate, 2015; El-Rouayheb, *Before Homosexuality*.

73. Erkek homososyalliği ile homoerotizmi arasındaki ilişki ve bu ilişkinin kültürel ifadeleri üzerine bugün pek çok çalışma bulunsa da Eve Kosofsky Sedgwick’in *Between Men* (Erkekler Arasında) eseri, halen temel bir eser olma özelliğini koruyor. Her ne kadar *Erkekler Arasında* İngiliz Edebiyatı üzerinden bir inceleme olsa da sunduğu kavramsal araçların kendi analizim açısından da kullanışlı olduğunu düşünüyorum. Walter Andrews ve Mehmet Kalpaklı’nın *The Age of Beloveds* (Mahbûblar Çağı) ile Khaled El-Rouayheb’in *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World* (Arap-İslam Dünyasında Eşcinsellikten Öncesi) eserleri erkek homososyalliği ile homoerotizmi arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin tarihsel dönüşümüne dair önemli ipuçları sunmaktadır. Sosyallik ile erotizm arasındaki bağlar, yalnızca homoerotizm söz konusunda olduğunda önem kazanmaz. Afsane Naja-mabadi’nin de belirttiği gibi, özellikle de kaçgöçün baskın olduğu toplumlarda, heteroerotizmi heterososyallikten bağımsız düşünmek oldukça zordur (*Women with Mustaches*).

... erkek-egemen tüm toplumlarda, (homoseksüel de dahil olmak üzere) erkek homososyal arzu ile ataerkil iktidarı koruyan ve aktaran kurumlar arasında özel bir ilişki bulunmaktadır: içsel ve potansiyel olarak etkin olan yapısal bir muvafakat üzerine kurulmuş bir ilişki. Tarihsel nedenlerle bu özel ilişki, ideolojik homofobi, ideolojik homoseksüellik veya ikisinin son derece çatışmalı ama aynı zamanda yoğun biçimde yapılandırılmış bir birleşimi biçimini de alabilir.⁷⁴

Sedgwick, modern Batı toplumlarında homoerotizm ve homososyallik birbirlerinin karşısı olarak konumlandırıldıkları için, bu sürekliliğin daha zayıf ve daha az görünür olduğunu söyler. Antik Yunan toplumu gibi erkek homoerotizminin eril kültürün yapısal bir parçası olduğu toplumlarda, erkeklerin birbirlerine duydukları erotik arzu ile birbirlerine arka çıkmaları arasındaki bağlantı neredeyse kesintisizdir.⁷⁵ Modern Batı toplumlarında, homososyallik ile homoerotizmi birbirlerine karşıt kutuplara yerleştiren şey homofobi ve eşcinsel paniğidir.⁷⁶ Eşcinsel paniği, yirminci yüzyılda Batılı erkeklerin homofobik şantajın toplumsal baskıları karşısındaki kırılğanlıklarını deneyimleme biçimlerinden biridir. Yalnızca marjinal bir eşcinsel erkekler topluluğundan duyulan bir korku değildir; on seki-

74. Sedgwick, *Between Men*, s. 25. 75. A.g.y., s. 4.

76. Eşcinsellere yönelik şiddet vakalarında savunma olarak kullanılan ve bugün artık kabul görmeyen bir tanı olan “eşcinsel paniği”; eşcinsel olmak, hemcinsleri arzulamak veya başkalarının eşcinsel sanılmak karşısında duyulan kaygı ve korku olarak tanımlanabilir. Bkz. Charles E. Morris III, “My Old Kentucky Homo: Abraham Lincoln, Larry Kramer, and the Politics of Queer Public Memory”, *Queering Public Address: Sexualities in American Historical Discourse*, haz. Charles E. Morris III., s. 93-120, University of South Carolina Press, 2007, s. 116, n. 57. Artık büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiş eşcinsel paniği tanısının Türkiye’de halen kabul görebildiğini araştırma sürecimde gördüm. Psikolog Alp Ardiç’in kişisel web sayfasında eşcinsel paniği şöyle tanımlanmaktadır: “Eşcinsel paniği, eşcinsellik konusunda rahat olan insanlarda gözlenmez. Tipik olarak, aynı cinsten birinin kendilerine cinsel ilgi göstermesi gibi bir deneyim yaşayan, güçlü eşcinsellik fobisi olan kişilerde ortaya çıkar. Bu deneyim, fark edilmemiş eşcinsellik korkularını veya duygularını tetikler ve hastanın bir savunma duvarı örmesine neden olur. Savunma duvarı ise, anksiyete, korku, ajitasyon ve olasılıkla şiddet gösterme ve paranoid sanrılarla karakterize bir panik durumu yaratır. ... Eşcinsellik paniğinin en yüksek oranda gözlemlendiği topluluklar, okul yatakhanelerinde, askeri kışlalarda veya cezaevlerinde bulunan ergen ve genç erkeklerdir.” [www.psikologalpardic.com/?Syf=26&Syz=541288&/E%C5%9Fcinsel-Pani%C4%9Fi\(Homoseks%C3%BCel-Panik](http://www.psikologalpardic.com/?Syf=26&Syz=541288&/E%C5%9Fcinsel-Pani%C4%9Fi(Homoseks%C3%BCel-Panik, son erişim 19.5.2017), son erişim 19.5.2017.

zinci yüzyıldan itibaren erkekler arası tüm homososyal bağları-yapılandırmıştır.⁷⁷

Sedgwick'in homososyal süreklilik kavramı, erotik dönüşümleri toplumsal dönüşümlerle bir arada incelemek için önemli bir kavramsal araç sunmaktadır. Sedgwick'in, kabaca, erotik dönüşümlerin homososyal bağlar üzerindeki etkilerine yoğunlaştığını söyleyebiliriz; eşcinsel paniği tartışması biraz buna işaret eder. Bense, Osmanlı İmparatorluğu bağlamında hem yetişkin erkekler arasındaki hem de yetişkin erkekler ile oğlanlar arasındaki toplumsal bağların dönüşümünün erotik bağların dönüşümüne yol açtığını iddia edeceğim. Böyle bir iddia Sedgwick'in çizdiği çerçeve ile uyumludur; zira sürekliliğin herhangi bir noktasındaki değişim, diğer öğelerin de değişime uğraması anlamına gelir. Her ne kadar, katı bir Batı/Doğu ayrımı yapmayı doğru bulmasam da Osmanlı modernleşmecileri açısından, en azından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Batı'daki gibi bireysel düzeyde işleyen "eşcinsel paniği"nden söz edemeyiz. Daha çok, *Doğu* toplumuna özgü toplumsal bir patoloji olarak görülen ve ileride daha ayrıntılı tartışacağım bir "homososyallik paniği"nden söz edebiliriz. Homososyallik paniği, bu bölümde ele alacağım erkek homososyallığının geçirdiği dönüşümler sonucunda anlamlı bir söylem haline gelebilmiştir. Rıza Nur örneğinde göstereceğim üzere, yirminci yüzyıl başına geldiğimizde eşcinsel arzu bireysel bir patoloji olarak kavranmaya ve paranoyak eşcinsel paniği yoluyla erkekler arası toplumsal bağları düzenleme işlevi kazanmaya başlamıştır.

Bu sürecin daha iyi anlaşılması için, erkek homoerotizminin üretildiği ve düzenlendiği kurumlar, mekânlar ve pratiklerin ve bunların tarihsel dönüşümlerinin incelenmesi gerekiyor. On dokuzuncu yüzyılla birlikte bu yapıların bazıları tamamen ortadan kalkar, diğerleri ise önceki dönemlerle zaman zaman süreklilik zaman zaman da kopuş içinde dramatik değişimlere uğrar. Örneğin oğlanlar ile erişkin erkekler arası homoerotik yakınlaşmaların bağlamlarından biri olan yeniçeri ocağı kaldırılır; kölelik yasaklanır. Hamamlar, meyhaneler, kahvehaneler, bekâr odaları gibi oğlanların cinsel erişilebilirliğinin

77. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 185.

yüksek olduğu mekânlar ile köçek oynamak gibi pratikler daha fazla düzenleme ve denetime, bazen de yasaklamaya tabi olur. Homoeerotizmin hem üretildiği hem de asıl ifadesini bulduğu klasik Osmanlı edebiyatı yavaş yavaş gözden düşer. Modern ordu ve okullar, devlet ofisleri, spor kulüpleri⁷⁸ gibi yeni homososyal alanlar, modern ve erotizmden arındırılmış hiyerarşik ilişkilerle tanımlanmaya başlar.

Ortaya çıkan yeni kurumlar ve ilişki biçimleri eskilerin ortadan kalktığı anlamına gelmez; eski ve yeni biçimler varlıklarını bir arada sürdürür. Fakat her ne kadar yeni kurumlarda erkekler arası erotik ilişkilerin devam ettiğine dair pek çok kanıt olsa da⁷⁹ bu ilişkiler toplumsal ve siyasal işlevlerini büyük ölçüde kaybeder. Bu da onları merkezi denetim ve düzenleme mekanizmaları karşısında daha kırılgan hale getirir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Türklerinin kendilerini yeni doğmakta olan bir ulusun üyeleri olarak görmeye başlamaları ile bir ulus kimliği inşa edilir ve bu kimlik erkeklerin *hayali cemaat*'in üyesi diğer erkeklerle kurdukları ilişkilerin biçimini belirler. Erkeklerin erotik bağları, son bölümde ele alacağım üzere, kadınlar ve bu kadınlarla kurdukları sevgiye dayalı evlilikler üzerinden tesis edilmeye başlanır. Tüm bu süreçler, ancak

78. Spor kulüpleri ve erkek homososyalliği ile ilgili bkz. Murat C. Yıldız, “‘What is a Beautiful Body?’ Late Ottoman ‘Sportsman’ Photographs and New Notions of Male Corporeal Beauty”, *Middle East Journal of Culture and Communication* 8 (2015), s. 192-214; Yıldız, *Strengthening Male Bodies and Building Robust Communities: Physical Culture in the Late Ottoman Empire*, Doktora Tezi, University of California, Los Angeles, 2015.

79. Modern homososyal kurumlar, erkekler arası rızaya dayalı ilişkilerden de, genç erkeklerin maruz kaldığı cinsel saldırılarından da azade değildi. BOA. Meclis-i Vâlâ Evrakı, 255/38, 29/C/1269 belgesi, bir öğrencinin livata suçlamasıyla okuldan atılmasına ilişkindir. Rızaya dayalı ilişkilere dair tarihsel kayıtların sayısı oldukça az olsa da, on dokuzuncu yüzyıl ortası ile yirminci yüzyıl başına kadarki dönemi kapsayan arşiv taramamda okullar, hapishaneler ve ordu gibi modern disiplinler kurumlarda genç erkeklerin maruz bırakıldıkları cinsel saldırılara ilişkin pek çok belgeye rastladım. Rastladığım belgelerden bazıları şunlardır: BOA, Cevdet Askeriye, 837/35687, 27.B. 1261; BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi, 981/33, 24.R.1323; BOA. Meclis-i Vâlâ Evrakı, 786/57, 22.S.1278; BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 639/23, 13/Ca/1279; BOA, Rumeli Müfettişliği Kosova Evrakı, 87/8695, 14.S.1323; BOA, Sadaret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ, 64/80, 27/L/1269; BOA, Sadaret-Mektubî Kalemi Umum Vilayat Evrakı, 348/22, 07.N.1275; BOA, Şura-yı Devlet Evrakı, 2546/24, 26.B. 1307.

önceki yüzyıllarda yaşanan dönüşümler ve homososyal sürekliliğin dönüşümü bağlamında anlam kazanabilir. Erkekler arası hiyerarşi boyunca işleyen ve hiyerarşinin öğelerini birbirleriyle ilişkilendiren uhrevi ve dünyevi aşk kavrayışının uhrevi boyutu zamanla zayıflar ve aşk daha çok dünyevi terimlerle tanımlanmaya başlar. Erkek homososyalliğini yapılandıran *eroto-politik hiyerarşi*, sultanın otoritesinin zayıflamasıyla birlikte yavaş yavaş sarsılır. Bu hiyerarşi yoluyla birbirleriyle ilişki içerisindeki kentli alt sınıfların kültürü ile kentli seçkinlerin kültürü hem saraydan hem de birbirlerinden zamanla ayrışırlar. Erkekler arası homoerotizm giderek eroto-politik hiyerarşiden kopar ve özerk, mahrem bir alanda tanımlanmaya başlanır. Takip eden kısımda, öncelikle erkek homososyal sürekliliğinin ana hatlarını inceleyeceğim. Daha sonra homoerotik altkültüre, bu altkültürün mekânlarına ve on sekizinci yüzyıla birlikte giderek artan biçimde denetlenmeleri sürecine bakacağım. Bu dönüşümleri inceleyerek, on dokuzuncu yüzyıl heteronormalleşme sürecinin tarihsel arka planının ana hatlarını çıkarmaya çalışacağım. Seçkin kültüründe yaşanan dönüşümlere, edebiyat alanındaki dönüşümleri ele aldığım bu bölümün son kısmında değineceğim.

1. Erkekler Arası Hiyerarşinin Erotizasyonu

Osmanlı'da erkekler arası homoerotizme dair literatür erişkin erkekler ile oğlanlar arasındaki hiyerarşik bağları dikkate alsa da erkek homososyal alanının bu ilişkiler çerçevesinde nasıl yapılandırıldığına odaklanan bir çözümlemeye rastlamadım. Bu bağlamda en kapsamlı çalışma, Andrews ve Kalpaklı'ya aittir. Andrews ve Kalpaklı, erken modern dönemde Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'daki "mahbûblar kültürü"ne (*culture of beloveds*)⁸⁰ ilişkin öncü eserlerinde, "uzun on altıncı" yüzyılda erkekler arasındaki erotikleştirilmiş siyasal bağların niteliğine dair bir çözümleme çerçevesi sunar. Bu kültür, erkek sosyal hiyerarşisinde libidinal ve siyasal enerjinin yuvarı ve aşağı akışlarının merkezinde duran *mahbûb* figürü etrafında

80. Andrews ve Kalpaklı eserlerinde *beloved* ile yalnızca erkek sevgiliye denk düşen *mahbûb*'u kastetmemekte ve *mahbûbe*'lerden de söz etmektedir. Bkz. *The Age of Beloveds*, s. 163-87.

şekillenir. Her ne kadar yazarların çözümlemesi edebi alanla sınırlı olsa da bu tip ilişkiler kolayca tekkeye, saraya, askeriye ve eğitim kurumlarına tercüme edilebilir. Zira Tanpınar'ın deyişiyle klasik Osmanlı edebiyatı “her noktası birbirine cevap veren kapalı, yukarıdan aşağıya doğru düzenlenmiş bir âlemin ifadesidir”.⁸¹

Yoğun biçimde erotikleştirilmiş erkekler arası hiyerarşik ilişkilerin, yani bu kitapta adlandırdığım haliyle eroto-politik hiyerarşinin en alt kademesinde oğlanlar⁸² yer alır. Bunlar genelde zanaatkârların, dükkân sahiplerinin çırakları, medrese öğrencileri veya herhangi bir yere bağlı olmayan gençlerdir. Erişkin erkeklerin erotik ilgilerinin odağı olmak için bazen çaba harcarlar, diğer zamanlarda ise şedit biçimler de kazanabilen homoerotik arzusun isteksiz nesneleri olurlar. Yetişkin erkeklerin erotik ilgisinin onlara sağladığı erotik ve duygusal haz çoğunlukla ikinci planda kalır ve bir âşığın kendilerine yönelik ilgisinin, genelde hediyeler biçimini alan maddi getirisinin olması sık rastlanan bir durumdur.

Ortada kentli zanaatkârlardan, saray hiyerarşisinin alt basamaklarındaki entelektüel seçkinlere uzanan geniş bir erişkin erkekler topluluğu yer alır. Bu erkekler ekseriyetle alt sınıftan ama zaman zaman üst sınıftan da olabilen oğlanları baştan çıkarmaya çalışırlar. Üst sınıftan bir oğlanla yaşanan aşkın iktisadi ve toplumsal getirileri de olabilmektedir. Alt sınıftan oğlanlar ise ya söylediğim gibi hediyelerle baştan çıkarılır veya erişkin erkeklerin cinsel saldırılarının mağduru olurlar. Erişkin erkekler ile oğlanların ilişkileri farklı dü-

81. Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh, 2016, s. 31.

82. Leslie Peirce çocukluktan erişkinliğe geçişin iki aşamada gerçekleştiğini söyler. Burada sözünü ettiğim oğlanlar ergenliğe girmiş fakat henüz sakalı çıkmamış genç erkeklerdir. Kadınlar için geçerli olmayan eşik niteliğindeki bu aşama, erkeğin fiziksel olgunlaşma emarelerine bağlı olarak 11 yaşında başlayıp 20'li yaşlara kadar sürebilir. Diğer aşama ise fiziksel olgunluğa erişmiş fakat evlenmemiş genç erkeklik aşamasıdır. İleride ele alacağım “şehir oğlanları” büyük ihtimalle bu aşamadaki erkeklerden oluşuyordu. Osmanlı toplumsal cinsiyet ve olgunlaşma temimleri ile ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Leslie Peirce, “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı”, *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, haz. Madeline C. Zilfi, çev. Necmiye Alpay, Tarih Vakfı Yurt, 2014.

zeylerde tensellik içerebildiği gibi tamamen platonik de olabilir. Hi-yerarşinin üst basamaklarında askeriye ve ilmiye sınıfının en üst ka-demeleri ile sultanın ailesi yer alır. Eroto-politik hiyerarşinin yapı-landırıcısı ve en üst basamağın sahibi ise Allah'ın yeryüzündeki göl-gesi sıfatını haiz olan sultandır.

Orta kademede bulunan ve aynı zamanda aşka dair söylemin ku-rucuları ve taşıyıcıları durumundaki şairler, varlıkları için üst kade-medeki erkeklere mecburdurlar. Fakat bu mecburiyet iki taraflıdır. Şair, sultanın ve ekâbirin lütuf ve inayetinde şan ve şöhrat ararken,⁸³ sultan ve ekâbir de onu destekleyerek “nâm u şân” kazanmaktadır.⁸⁴ Tabiyet ilişkisi aynı zamanda bir aşk ilişkisi veya aşka benzer güçlü bir duygusal bağdır.⁸⁵ Andrews, bu ilişkinin toplumsal anlamının öneminin yeterince değerlendirilmediğini söyler; zira “âşık-sevgili, efendi-kul ve tebaa-hükümdar ilişkilerinin birbirleriyle özdeşleştirilmesi, hem şiir geleneğinde anlam üretimi açısından hem de anla-mın şiirden toplumsal davranış alanına yayılması açısından önemli sonuçlar getirir.”⁸⁶

İslami mistisizm etkisiyle şekillenen aşk kavrayışı, eroto-politik hiyerarşinin basamakları arasındaki libidinal akışın asıl biçimidir.⁸⁷ Toplumsal olarak en kırılgan konumda olan ve genelde şair karşısın-da tabiyet konumunu işgal eden *mahbûb* ve *mahbûbe*'ler, yani sakalı

83. İntisap veya kulluk ilişkilerinin çeşitli biçimlerinde, iktidar konumunda-kilerin ödül veya sadaka verebildiğini görüyoruz. Yani şairler âşık oldukları oğ-lanlara hediyeler sunarken, kendileri de hediye ve sadaka beklentisi içindedirler. Halil İnalıcık, in'âm defterlerinde in'âm ve sadaka alan şairlerin listesini verir (*Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, Doğu Batı, 2005, s. 72-84). Walter G. Andrews, şairlerin açıkça ödüllendirilme bekle-ntisine sahip olması ile dünyevi servetten duyulan rahatsızlığın sürekli yinelenmesi arasındaki çelişkinin, dünya malına kendini kaptırma hırsına karşı bir uyarı işlevi gördüğünü söyler (*Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı: Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*, çev. Tansel Güney, İletişim, 2014, s. 124).

84. İnalıcık, *Şair ve Patron*, s. 13.

85. Andrews, *Şiirin Sesi*, s. 116. 86. A.g.y., s. 116.

87. Erkek homososyalliğindeki tek ilişki biçiminin âşık ile maşuk arasındaki ilişki olmadığını söylemeye gerek yok. Andrews'ın gazel üzerinden yaptığı ilişki örüntüleri çözümlemesi erken modern Osmanlı toplumunda erkekler arası ilişki-lere genelleştirilebilir. Aşk ve tahakküm ilişkisi; dostlar arası sevgi ve ortak çıkar ilişkisinde ve düşman/rakip ilişkisinde de ortaya çıkar. Bkz. Andrews, *Şiirin Sesi*, s. 205.

çıkarmış oğlanlar ile kadınlar ve kızlar, şiirsel evrende âşığa her istediğini yaptırabilecek güce sahip ve onun aşkına kayıtsız egemen konumuna yerleştirilir. Aşkın ifadesini bulduğu şiir ve daha genel olarak edebiyat ise, hiyerarşinin üst basamaklarına yani gerçek egemene seslenir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın söylediği üzere, “edebiyatımızın aşk etrafındaki hayalleri bu sistemi bize verir. Sevgilinin bütün davranışları hükümdarın davranışlarıdır.”⁸⁸ Şiirsel formülasyonda sultan bir aşk nesnesi olarak aşk silsilesinin başlatıcısıdır ama bu duygusal duruma iştirak etmesi gerekmez.⁸⁹ Eylemlerinden bağımsız biçimde, kendiliğinden aşk nesnesidir ve âşığa karşı ilgisizliği adeta doğasından kaynaklanır.⁹⁰ İlgisiz, zalim ve vicdansız maşuk aslında patronaj ilişkilerindeki bu üst kademedir fakat gücü ve iktidarı büyük ihtimalle çok daha kırılgan bir konumda olan *mahbûb* veya *mahbûbe*'ye yansıtılır.⁹¹ “... nedimin arzusunun nesnesi her zaman başka, daha güçlü bir erkektir ve dahası siyasal ataerki erotikleştirildiğinde (ve erotik siyasallaştırıldığında), *normatif* olan durum homoerotiktir (ve âşık olunan patron âşığı görmezden gelebildiği, zulmedebildiği ve doğrudan infaz edebildiği ölçüde şeditir).”⁹²

Sufi tekkelerinden dükkânlara, okullara ve orduya kadar erkek homososyal bağları ele aldığım bu eroto-politik hiyerarşi uyarınca yapılır. İntisap ve patronaj, bürokraside, orduda ve ilmiyyede sosyal ilişkilerin esas biçimidir. İnalıcık bu yapıyı şöyle özetler: “... genelde, Osmanlı patrimoniyal toplumunda terbiye, kulluk, intisap sosyal ilişkilerin temeli olmuş hem patron hem kul için gerekli bir bağ oluşturmuştur. Patron için şöretini ve mevkiini yüceltmek, kul için hayatta kalmak, ilerlemek için bu bağ esastır.”⁹³ Hoca/usta/sahip konumundaki erişkin erkekler ile şakirt/çırak/köle konumundaki oğlanlar arasındaki ilişkiler farklı bağlamlarda farklı biçimler alsa da bu hiyerarşinin toplumsal, iktisadi ve politik gerekliliklerince şekillenir. Egemen konumdaki erkek, kendisinden aşağı konumdaki erkeğe bilgisini, deneyimini aktarır, onu korur ve hiyerarşinin üst basamaklarına yükselirken ona destek olur; karşılığında da tam bir

88. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, s. 28.

89. Andrews, *Şiirin Sesi*, s. 117.

90. A.g.y., s. 117.

91. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 233.

92. A.g.y., s. 237.

93. İnalıcık, *Şair ve Patron*, s. 16.

adanma ve sadakat bekler.⁹⁴ Egemen konumdakiler, güçlerini hep bir üstteki konumdan ve nihai olarak da sultandan devşirdiklerinden, bu konumdakilere erişebilmek için kıyasıya bir rekabet söz konusudur.⁹⁵ Egemen konumdaki erkek çevresini seçerken de dikkatli davranmak durumundadır. İnalçık, işler kötüye gittiğinde sultanın, paşaların değil, onların musahiplerinin suçlandığından söz eder.⁹⁶

Bu durumda maşukun iki yüzü olduğunu söyleyebiliriz. Âşıktan yüksek konumdaki maşuk intisap edilen bir şeyh, paşa veya şairin patronu olabilmektedir. Elbette bu bağlamda âşığın aktif maşukun pasif konumda olduğu bir cinsellik ihtimali yok denecek kadar azdır. Bu konumdaki maşukun gücü reel, âşık ile maşuk arasındaki erotik ilişki şiirseldir. Toplumsal olarak daha zayıf konumdaki maşuk olan *mahbûb* ise egemen konumundaki âşığa tabidir ve âşığın onun cinselliğinden de faydalanabileceği varsayılır.⁹⁷ Dolayısıyla, toplumsal olarak daha zayıf konumdaki maşukun âşık üzerindeki gücü şiirsel, erotik yakınlaşma ihtimali ise reeldir. Söz konusu bağlamdaki cinsel ilişkileri düzenleyen erotik normlar, toplumsal cinsiyet rolleri veya cinsel nesne seçimi üzerinden değil, cinsel eylemdeki roller üzerinden belirlenir. Buna göre, cinsel ilişkideki aktif rol ile toplumsal hiyerarşideki hâkim konumun örtüşmesi gerekir. Antik Yunan'da cinsel ilişkinin, toplumsal aktörleri toplumsal hiyerarşideki yerlerine yerleştirme işlevine sahip olduğunu söyleyen Halperin, aktif ve pasif pozisyonların toplumsal olarak üstün tabaka ile aşağı tabaka arasındaki ilişkiyle örtüştüğünü ifade eder.⁹⁸ Her ne kadar Antik Yunan'daki erotizmin ve erkekler arası homososyal ilişkilerin düzenleniş bi-

94. Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume 1, Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808*, Cambridge University Press, 1976, s. 166; Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Port, 1789-1922*, Princeton University Press, 1980, s. 35; Ayşe Saraçgil, *Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat*, çev. Sevim Aktaş, İletişim, 2005, s. 31-32. Findley intisap ilişkilerini, tekkeler ve loncalardaki hiyerarşik model bağlamında değil, patrimonial hane modeli altında inceler.

95. İnalçık, *Şair ve Patron*, s. 17. 96. A.g.y., s. 31.

97. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 143.

98. David M. Halperin, "Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?", çev. Özge Karlık, *Queer Tahayyül*, haz. Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü, Sel, 2013, s. 92.

çimi erken modern Osmanlı toplumununkinden önemli biçimlerde farklılaşsa da, cinsel ilişkideki aktif rol ile toplumsal konum arasındaki örtüşme Osmanlı bağlamında da geçerlidir diyebiliriz. Elbette bu, cinsel nesne seçiminin veya toplumsal cinsiyet rollerinin erkekler arası cinsel ilişkiler bağlamında hiçbir anlam ifade etmediği veya toplumsal hiyerarşilerle bire bir örtüşen ilişkilerin tek homoerotizm biçimi olduğu anlamına gelmez. İleride vereceğim örneklerde görüleceği üzere, toplumsal açıdan zayıf konumdaki oğlanlar cinsel ilişkide aktif olabiliyor veya genç erkekler arasında aşk ve cinsellik yaşanabiliyordu. Fakat erkekler arası ilişkileri düzenleyen erotik normlara göre egemen konumdaki âşık, tabi konumdaki maşukla cinsel ilişkiye geçtiğinde aktif olduğu sürece bu ilişki cinsel nesne seçiminde veya cinsiyet rolünde bir “sapma”ya işaret etmez.

Burada kısa bir parantez açarak, “sapma” olarak görülmeye en yakın figür olan *muhanne*, *mab’ûn* veya *’ubna* olarak da adlandırılan erişkin pasif erkek figüründen söz etmek istiyorum. Zira bu figür, erken modern dönemdeki toplumsal cinsiyet rollerine ve cinsel kategorilere dair önemli ipuçları sunar. Hem tıbbi metinlerde hem de *bâhnâme* gibi erotik sanat kitaplarında ele alınan bu figür zaman zaman makatında kalan spermin kurtçuğa dönüşerek kaşıntı yaratmasından kaynaklı bir hastalıktan mustarip biri olarak tanımlanırken; bazen de doğuştan gelen bir kusur veya kültürel, ahlaki bir sorun olarak görülüyordu.⁹⁹ *Muhanne*, Antik Yunan’daki *molles* tipi ile büyük benzerlik taşır. Halperin, klasik metinlerde *molles*’te sorun olarak görülenin, partner seçimi değil, erişkin erkeğin aşağı olan kadınsı özellikleri sahiplenmesi, yani cinsiyet sapması olduğunu söyler.¹⁰⁰ El-Rouayheb, incelediği metinlerde herhangi bir biçimde cinsel birliktelik yaşamasa bile cinsel olarak aşırı derecede iştahlı, aynı zamanda patolojik ve efemine bir tip olarak öne çıkan *ma’bûn*’un, potansiyel olarak tüm erkeklerin olabileceği *luti*’den farklı olarak, modern homoseksüellik tanımıyla süreklilik içinde incelenebileceğini söyler.¹⁰¹ Najmabadi ise tek cinsiyetli modelin benimsendiği

99. Ze’evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 51-52; Massad, *Desiring Arabs*, s. 251.

100. Halperin, “Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?”, s. 97-99.

101. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 45-46.

klasik metinlerde *muhannes*'in dışı bir figür olmadığına işaret eder.¹⁰² Tıpkı kadın gibi o da aktif erişkin erkeğe göre aşağı bir konumdadır, fakat iki cinsiyetli modelin aksine aşağı konumda olmanın tek biçimi kadınsılık değildir. Zira genç erkek *mahbûb*'la cinsel ilişki yaşanabilmesini mümkün kılan da onun erişkin erkekten aşağı konumda olmasıdır. Najmabadi'nin tespitini doğrular nitelikte bir hikâyeye Deli Birader Gazalî'nin (ö. 1535) *Dâfi'ü'l-Gumûm ve Râfi'ü'l-Humûm*'un *rencûr*'ları¹⁰³ ve *muhannes*'leri anlatan altıncı bölümde rastlarız. Karısı hamile bir adam, kızı ya da oğlu olsun diye dua etmektedir. Evindeki misafir, neden dua ediyorsun, zaten ya kızın ya da oğlun olacak dediğinde adam, doğacak çocuk *rencûr* olur da her gelen misafir onunla anal birliktelik yaşarsa diye korktuğunu söyler.¹⁰⁴ Anlaşılan o ki adam için pasif konumdaki erişkin erkek, erkek olmayan ama kadın da olmayan ara bir konumu işgal etmektedir. Diğer hikâyelerdeki pasif konumdaki erkeklerin de “kadınısı” olduklarına dair özel bir atıf yoktur. Bazı metinlerde pasif erişkin erkekten çok daha tarafsız biçimde bahsedildiğini, diğerlerinde ise aktif-pasif rollerinin değişebilirliğinden söz edildiğini görürüz. Najmabadi, *muhannes*'in tarihsel süreç boyunca tedricen kadınsılaştığını söylerken; on dokuzuncu yüzyıl İran'ının Avrupa düşkünü kadınısı züppesi *fukulî*'nin *muhannes*'in izini taşıdığını öne sürer.¹⁰⁵ Bense, son bölümde daha ayrıntılı tartışacağım üzere, Osmanlı züppesinin, *muhannes*'ten çok kadınlara fazlaca düşkün *zen-perest* figürü ile süreklilik içinde olduğunu düşünüyorum.

Usta-Çırak İlişkisi

Erken modern Osmanlı toplumunda erkek homoerotizmini yapılandıran en önemli ilişki biçimlerinden biri usta-çırak¹⁰⁶ ilişkisiydi ve oğlanlara yönelik tutkulu ilgi bu bağlamda oldukça olağan kabul

102. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 16.

103. “Zayıf, iktidarsız; incinmiş” demek. Kuru, metinde erkekler arası cinsel birliktelikte pasif konumu ifade etmek için kullanıldığını söyler. Kuru, “A Sixteenth Century Scholar”, s. 259.

104. Kuru, “A Sixteenth Century Scholar”, s. 139.

105. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 140-41.

ediliyordu.¹⁰⁷ Ordu, eğitim kurumları, loncalar ve tekkeler, usta-çırak ilişkisi çerçevesinde yapılanıyordu ve buralarda erkek homososyalliği ile erkek homoerotizmi arasındaki süreklilik kolayca izlenebiliyordu. Findley, loncalar ve tekkelerde hâkim olan, çırağın ustaya uzun yıllar süren hizmeti yoluyla eğitimini kapsayan hiyerarşik modelin, saraydan yeniçeri ocağına kadar oldukça geniş bir alana yayılmış olduğunu söyler.¹⁰⁸ Usta ile çırak arasındaki katı kurallara bağlı ilişki, Allah ile kul, sultan ile tebaa, maşuk ile âşık arasındaki ilişkilerle süreklilik içerisinde düşünülebilir.¹⁰⁹

Bu ilişkide pedagoji, mistisizm ve erotizm birbirlerinden katı bir biçimde ayrılmıyordu. Farisi filozof Molla Sadreddîn el-Şîrazî (ö. 1640/41), erişkin bir erkeğin çırağına duyduğu erotik ilginin sanat ve medeniyetin nesilden nesle aktarımını güvence altına almaya yaradığını söyler.¹¹⁰ El-Rouayheb, güçlerini meni yoluyla aktaracakları iddiasıyla oğlanlarla birlikte olan derviş ve mutasavvıflara dair anekdotlardan söz eder.¹¹¹ Her ne kadar bu anekdotlar karalama amacı taşıyor olsa da, yirminci yüzyılda Fas'ta bir evliyanın *baraka-sını* bedensel temas ve cinsel birliktelik yoluyla aktarmasına ilişkin Abdellah Hammoudî'nin ve Edward Westermack'ın çalışmaları ilgi çekicidir.¹¹² Yirminci yüzyıl Fas'ına özgü bu olgunun, erken modern Osmanlı toplumunu açıklama gücü zayıf olsa da, bu anlatılar usta-çırak ilişkisinin pedagojik-erotik boyutuna dair fikir edinmemizi

106. Erkekler arası hiyerarşinin homoerotizmle ilişkisini incelerken karşımıza çıkan bir diğer önemli ilişki biçimi efendi-köle ilişkisiydi. Ben bu kitapta bu ilişki biçimini incelemeyeceğim. Bunun birkaç nedeni var: Öncelikle, Osmanlı'da köleliğin kazandığı özgül biçime ilişkin kapsamlı bir tartışma yapmadan bu ilişkiyi hakkıyla incelemem mümkün görünmüyor. Her ne kadar kölelik biraz geride özetlediğim erkek homososyalliği ile süreklilik içinde olsa da, önemli biçimlerde farklılaşmaktadır da. İkincisi kölelik bağlamında homoerotizme dair hem ikincil literatür, hem de benim gibi erken modern metinlere doğrudan erişimi olmayan araştırmacıların inceleyebilecekleri çevriyazısı yapılmış birincil kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bunun önemli bir istisnası Hafız Hızır İlyas Ağa'nın *Letaif-i Enderun* isimli anılandır.

107. Kuru, "Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel", s. 163.

108. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, s. 30.

109. Avcı, *Köçek*, s. 15.

110. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 35. 111. A.g.y., s. 38.

112. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 102; El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 38.

sağlayabilir. Bir müridin, mürşidiyle cinsel birliktelik yaşamasına ve hatta mürşidin müride tecavüzüne ilişkin rüyalar, tasavvuf literatüründe yaygındır ve daha çok müridin mürşide intisabıyla ilişkilendirilerek yorumlanır.¹¹³

Bu pedagojik-mistik-erotik ilişki tek yönlü değildir ve usta/mürşit/hoca da çıracak/mürit/öğrenci yoluyla hakikate ulaşabilir. Çırağın bu konumunun en fazla belirginleştiği yer tekke olsa da –ki önceki kısımda değindiğim oğlanları temaşa pratiği bunun bir yansımasıdır– eğitim kurumları gibi diğer kurumlarda da karşımıza benzer dinamikler çıkar. Bu konuda önemli bir kaynak, on yedinci yüzyıl şair ve âlimi Da’i Mehmed Efendi’nin (ö. 1660) *Nevhatü’l-Uşşâk*¹¹⁴ eseridir. Her ne kadar, Da’i bu eserde aşkının iffetli olduğunu ısrarla vurgulasa da hoca/öğrenci ilişkilerinin her zaman tensellikten uzak olmadığını, bu ilişkilerin erotik şiirlere ve hikâyelere konu olmasından anlıyoruz. On sekizinci yüzyıl şairi Kânî’nin (ö. 1791) aşağıdaki dizeleri buna bir örnektir:

N’ola da’vet idersem hâneme bir şeb seni dâdî
Skerler şimdi hep şâkirdleri şâirler âdetdir.¹¹⁵

Deli Birader Gazalî’nin *Dâfi’ü’l-Gumûm ve Râfi’ü’l-Humûm* isimli on beşinci yüzyıl sonu on altıncı yüzyıl başına ait hezeliyyatındaki¹¹⁶ hikâyeler, eğitim ve terbiye ile erotizm arasındaki sınırın muğ-

113. Terzioğlu, “Man in the Image of God”, s. 154. İlginç bir örnek Asiye Hatun ve rüya defteri olabilir. Cemal Kafadar dinsel nedenlerle “betül” kalan Asiye Hatun’un defterlerinden yola çıkarak evlilik, cinsellik ve irşat arasındaki bağları ele alır. Bkz. Kafadar, *Kim var imiş biz burada yoğ iken*, 4. Bölüm. Defterlere ilişkin psikanalitik bir çözümleme için bkz. Saffet Murat Tura, *Şeyh ve Arzu*, Metis, 3. basım, 2014. Defterlerin Asiye Hatun’un kadın benliği ile ilişkisine dair bir yorum için bkz. Çimen Günay-Erkol ve Senem Timuroğlu Bozkurt, “Dreams Beyond Control: Women and Writing in the Ottoman Empire Since Asiye Hatun’s Diary”, *Journal of Research in Gender Studies* 4, no. 1 (2014), s. 364-75.

114. Bu metne Aşçı Dede’nin hatıratını incelerken döneceğim.

115. Akt. Kemal Sılay, *Nedim’s New Discourse and the Poetics of the Ottoman Court: A Challenge to the Canon*, Doktora Tezi, Indiana University, 1993, s. 142. Kânî’nin, dünyevi ve gündelik bir müstehcenliğin öne çıktığı on sekizinci yüzyıla ait bir şair olmasına dikkat çekmek gerekiyor.

116. “Hezliyat” da denir. Alay, latife, şaka yollu yazılan şiirler olup özel olarak birilerini taşlama amacı taşıyamalarıyla hicivden ayrılırlar. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı, 2004, s. 215.

laklığını komikleştirerek vurgular. Bir adam oğlunu muallime verip “Eti, derisi senin kemiği benim, bu oğlanı terbiye et,” der. Bir gün görür ki hoca çocuğun dudaklarını ağzına almış, bacaklarını da boyuna sarmış, çocukla birlikte olmaktadır. Bu hali gören baba, “Ne yapıyorsun?” diye sorar. O da “Eti senin kemiği benim demiştin; etini yiyorum, derisini de giyiyorum,” der. Bir başka hocaya livata yapıp yapmadığı sorulduğunda, o da ilim için yaptığını söyler.¹¹⁷ Bu hikâyelerde, hocalar ile öğrenciler arası ilişkiler kadar, öğrenciler arası ilişkilerden de söz edilir. El-Rouayheb öğrenciler arasında yaş farklarının belirgin olduğunu ve öğrenciler arası ilişkilere de sıkça rastlandığını söyler.¹¹⁸ Aralarında belirgin yaş farkları olmayan oğlanların da akranlarıyla homoerotik birlikteliklerine dair pek çok anlatısal kaynak bulunmaktadır.

Her ne kadar usta ile çırak arasındaki ilişki erotikleştirilmiş bir iktidar ilişkisi olsa da oğlanlar, ustaları dışındaki erişkin erkeklerin de arzu nesnesi olan, güzellik ve çekiciliklerine methiye düzülen figürlerdi. Her biri bir şehrin güzel oğlanlarının şiirsel bir kataloğunu sunan şehrengiz türü bunun en iyi örneklerindendir.¹¹⁹ Özellikle hammam, berber, meyhane ve kahvehane gibi erotik yakınlaşmaların daha sık yaşandığı mekânlarda çalışan oğlanlar (sakiler, köçekler, tellaklar) ile öğrenciler, yeniçeriler ve zaman zaman da şehir oğlanları erotik ilginin odağı olarak sıklıkla anılırlardı. Bu rollerin, zaman zaman üst üste binebildiklerini; yeniçeri civeleği bir oğlanın tellaklık yapabildiğini, sakilerin aynı zamanda köçek oyunu oynadıklarını görürüz.

Ustaların çıraklarına, müşterilerin hizmetçi oğlanlara duydukları ilgi her zaman karşılıklı rızaya dayalı ilişkiler veya egemen konumdaki erkeğin verdiği hediyeler karşılığında yaşanan erotik birliktelikler biçimini almıyordu. Toplumsal olarak oldukça kırılgan konumda olan oğlanlar sık sık şiddete, özellikle de tecavüze maruz ka-

117. Kuru, “A Sixteenth Century Scholar”, s. 88.

118. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 36.

119. Bunda şehrengizlerin kahramanlarının mesleklerinin özellikle vurgulanmasının önemli payı vardır. Bahadır Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim ve Sünbülzâde Vehbî'nin Şevk-Engiz'i*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2007, s. 70.

lıyordu. *Dâfi'ü'l-Gumûm ve Râfi'ü'l-Humûm*'da oğlanlarla girilen ilişkilerin önemli bir kısmında oğlanın rızasına dair bir ima bulunmaz, diğerlerinde ise oğlanlar açıkça kandırılarak tecavüze uğrar. Nev'i-zâde Atâyî'nin on altıncı yüzyıl sonunda ve on yedinci yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmış beş mesnevisinden oluşan hamse-sinde yer alan erotik hikâyelerde de oğlanlar karşımıza kolayca kandırılıp tecavüze uğrayan figürler olarak çıkar. Atâyî, *Sohbetü'l-Eb-kâr*'da oğlanları erişkin erkeklere karşı uyarır; özellikle şaraptan uzak durmalarını, bu adamlarla yalnız kalmamalarını, babacan tavırlarına kanmamalarını söyler.¹²⁰ Nasihatlerini, *Dâfi'ü'l-Gumûm ve Râfi'ü'l-Humûm*'da da yer alan, bir grup eşkıyanın bir oğlana şarap içirerek kandırdığı ve tecavüz ettiği hikâyeye takip eder. Her ne kadar Atâyî, oğlanlara karşı nasihat verici bir tutum takınsa da her iki yazar için de kadınların kurnazlığı karşısında oğlanların saflığı, cinsel çekiciliklerini artırıyor gibi görünür. Tecavüz, oğlanlarla yaşanan birlikteliklerin arasında çok ayıksı bir konuma sahip değildir. Oğlanın rızasının bulunup bulunmadığı pek de önemsenmez.¹²¹

Derviş İsmail'e ait *Dellâknâme-i Dilküşâ* (1686) isimli hamamnamedeki oğlanların neredeyse hepsi kaçırılıp tecavüze uğradıktan sonra, seks hizmeti vermek üzere tellaklık işine girerler. Bu hikâyelerde, tellaklık, artık “kötü yola düşmüş” oğlanların son çaresi olarak sunulur. Muharrir, bu şiddet ve tecavüz hikâyelerini bir yandan trajikleştirirken diğer yandan erotikleştirir. Derviş İsmail'in söz konusu hamamnameyi ricası üzerine yazmış olduğu, yazarın “döşek yoldaşı” Yemenici Bâlî'nin hikâyesinde genç oğlana tecavüz eden yeni-

120. Aslı Yerlikaya, *Nev'i-zâde Atâyî'nin Üç Mesnevisinde Cinsel Söylemler ve İktidar İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2014, s. 35.

121. Genç erkeklerin rızaları olmadığı durumlarda erişkin erkeklerin saldırılarına çaresizce katlandıklarını düşünmemeliyiz. 1540-1541 yılları arasında Ayn-tap kadı sicillerini inceleyen Peirce, yolda kendisine sarkıntılık eden ve saldıran bir adamı şikâyet eden Ali adındaki oğlanın sözlerini şöyle aktarır: “Evime gidiyordum; bu Davud bana, ‘Ruhum, hayatım’ gibi sözler söyledi. ‘Sana âşığım,’ deyince, ben de dedim ki ‘Aklını oynatmış gibi konuşma! Git yanımdan!’ Bunun üzerine bana vurdu, beni yaraladı.” Leslie Peirce, *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı Ayn-tap Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı, 2005, s. 258. Peirce ele aldığı diğer cinsel saldırı olaylarında da genç erkeklerin onurlarını kurtarmak için mahkemeye başvurdıklarını anlatır.

çeriler, “cehennem zebanisi”, “padişah kullarının yüzkarası” gibi sıfatlarla anılırken, tecavüz eylemi, “nazlı oğlanın firuze kâsesini ejder misali demir kazık millerle oymak” olarak tanımlanmıştır.¹²² Diğer hikâyelerde de “zulme uğrayan”, “yaramazların pençesine düşen”, “gözünün yaşına bakılmadan peşkeş çekilen”, “kan revan içinde perişan olan” oğlanların başlarına gelenler en kaba dille erotikleştirilir. Her ne kadar bu üç metin üzerinden genelleme yapmak uygun görünmese de daha geç bir döneme ait olan, istinsahı ise on dokuzuncu yüzyılı bulan *Dellâknâme-i Dilküşâ* ile on altıncı yüzyıla ait diğer iki metindeki farkı anlamlandırmaya çalışmak, bu bölümde aktarmaya çalıştığım uzun dönemli dönüşümü kavrayabilmek için önemli ipuçları sunacaktır.

Sedgwick, homoseksüel arzuyu da kapsayan erkek homososyal arzusunun toplumsal işleyişinin, o toplumda ataerkil gücün korunması ve aktarılmasıyla ilgili olduğunu söylüyordu.¹²³ Homoerotizme –ve aynı biçimde heteroerotizme– ilişkin bu doğrultuda sorulacak soruların, bireysel veya türsel köken arayışına değil, bu ilişkilerin iktidar örüntüleriyle ilişkisini anlamaya yöneleceğinden söz etmiştim.¹²⁴ Andrews ve Kalpaklı, on altıncı yüzyılda şairlerden, askeri-yeden, ulemadan olduğu kadar onların farklı sınıflardan gelen *mahbûb*’larından oluşan ve sarayın himâyesi altında serpilken bir erkek homososyallüğinden söz ediyordu. Bu kültürün desteklenmesi için yapılan mali yatırım ile libidinal yatırım birbirleriyle ilişkiliydi ve bu yatırımın kesilmesi, aşk ve erotizmin doğasını da etkilemişti.¹²⁵ Püriten bir dinsel hareket olan Kadızadelilerin söylemlerinin ve politikalarının on yedinci yüzyılda kazandığı güç, libidinal enerjinin asıl biçimi olan mistik aşk kavrayışını dönüşüme uğratmıştı. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, sultanın otoritesinin giderek daha hızlı biçimde zayıflaması da homososyal kültürün erotik yapısında dönüşümlere neden olmuştur. Eroto-politik hiyerarşinin en üst basamağındaki sultanın, mutlak aşk nesnesi olma konumunun sarsılması ile *mahbûb*/çirak, şair/usta/âşık, patron/sultan/maşuk arasındaki

122. Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, s. 99.

123. Sedgwick, *Between Men*, s. 25.

124. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 41.

125. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 308.

libidinal akış sekteye uğramaya başlamıştır. Erişkin erkek ile genç oğlan arasındaki ilişkide, oğlanın pasif ve tabi konumda olması homoerotik ilişkinin temel dinamiklerinden birini oluştuyordu. Böyle bir ilişki biçiminde, şiddet ilişkinin doğasına adeta içkindi ve bu nedenle ayrıksı bir öge olarak görünür değildi. Fakat bahsettiğim gelişmeler sonucunda erkek homoerotik kültürünün yapısı dönüştükçe, bu doğal ögenin daha özerk bir konum kazanmaya başladığını ve dolayısıyla tek başına erotikleştirilebildiğini iddia edebiliriz. Derviş İsmail'in on yedinci yüzyıl sonu eserinde şiddetin özellikle erotikleştirilmesi, bir geçiş dönemi eseri olması veya on dokuzuncu yüzyılda istinsah edilmesi ile açıklanabilir.¹²⁶

Yaron Ben-Naeh Osmanlı Musevi cemaatine ilişkin makalesinde bu tespiti doğrulayabileceğimiz bir bağlama işaret eder. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda İmparatorluk'un her tarafından hahamların, erkek homoerotizmine dair şikâyetlerinin yoğunlaştığından söz eder.¹²⁷ Ona göre, bu durumun iki olası sebebi vardır: Birincisi bu tip vakalarda bir artışın yaşanmasıdır. İkinci ve daha muhtemel olanı ise geleneklerin gevşemesi ve Musevi cemaatinin serbestleşmesinden duyulan kaygı nedeniyle, bu tip olayların daha fazla bildirilmesidir.¹²⁸ Ben-Naeh'in üzerinde durmadığı üçüncü olasılık, biraz geride sözünü ettiğim gelişmelerle bağlantılı olabilir. Erkek homososyalliğinin yapısındaki dönüşümler sonucunda, şiddetin ve erotizmin hem ailelerin hem de dinsel liderlerin gözünde, içine gömülü olduğu hiyerarşiden ayrılarak kabul edilemez bulunmaya başladığını düşünebiliriz. Ben-Naeh'in sözünü ettiği haham raporlarında, pasif part-

126. Burada tecavüz mağduru oğlanların şiddeti deneyimleme biçimlerindeki bir dönüşümden söz etmediğimi vurgulamakta fayda var. Bir mağdurun maruz bırakıldığı şiddet nasıl anlamlandırıldığı şiddet deneyimini biçimlendirir ve şiddeti çerçevələndiren toplumsal ilişkilerden bağımsız düşünülemez. Fakat burada değindiğim kaynaklar bu deneyimin oğlanlar açısından ne anlama geldiğine ve bunun tarihsel dönüşümüne ilişkin fikir vermez. *Mahbûb* edebi kaynaklarda neredeyse dilsiz bir figürdür. Kadi sicilleri ise arzu nesnesi oğlanların deneyimlerine kapı aralayan bir kaynaktır.

127. Yaron Ben-Naeh, "Moshko the Jew and His Gay Friends: Same-Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Societies", *Journal of Early Modern History* 9, no. 1 (2005), s. 86-87.

128. A.g.y., s. 88.

ner genelde bir öğrenci, çırak veya köle olarak karşımıza çıkar. Toplumsal olarak en kırılgan konumdaki oğlanların; yetimlerin, alt sınıftan gelen ve tellaklık, berber çıraklığı ve köçeklik gibi muteber bulunmayan işlerde çalışan oğlanların bu şikâyetlerin konusu olduğunu görürüz.¹²⁹ Raporlarda söz konusu eylemin kendisi pek fazla konu edilmemektedir; sorun olarak öne çıkarılan, cinsel ilişkiye girenlerin toplumsal statüleri ve eylemin toplumsal sonuçlarıdır.¹³⁰ Bu tespit, Osmanlı toplumunda suç ve ceza, ahlaki olarak kabul edilemez bulunan eylem ve kişilere karşı genel tutumla uyumludur: Toplumsal düzeni sarsmadığı sürece, suç teşkil eden eylemlerin idari ve dinsel gözetimden kaçabildiğini biliyoruz. Fakat toplumsal ilişkilerde yaşanan dönüşüm sonucunda, erotik eylemlerin içine gömülü oldukları toplumsallık açısından yalıtılarak daha fazla kaygı konusu haline gelmiş olması da yabana atılmayacak bir olasılık. Yani usta-çırak ilişkisi, eroto-politik hiyerarşiden yalıtıldığında, bu ilişkinin erotik içeriğinin şikâyet ve itirazlara konu olması da daha muhtemel hale gelir.

Ele aldığım gelişmelerin erkekler arası homoerotik kültürün ortadan kalkmasına yol açtığını iddia etmiyorum. *Dellâknâme-i Dilküşâ*'ya dönersek, Serkan Delice risalenin yazarı Derviş İsmail'in "döşek yoldaşı" Yemenici Bâlî'nin ismini subaşının *hîz*¹³¹ listesinden sildirmesini istemesine değinir. Ona göre bu, cinsellik ve şiddetle birlikte, bürokrasinin alt katmanları ve kent içi emek ilişkilerini de içeren erkekler arası bir toplumsal ağın varlığını göstermektedir.¹³² Sandalcılar, tersane dilaverleri, eşkıyalar, kalyoncular, yeniçeriler oğlanlarla ilişkiye girmekte, onları bazen kandırarak bazen de zor kullanıp tecavüz ederek hamamlara "düş"ürmektedir. Burada göze çarpan başka bir olgu, kentli alt sınıf erkeklerin oluşturduğu, seçkin erkeklerinki ile zaman zaman örtüşen zaman zaman rekabet içeriğindeki homoerotik bir altkültürün varlığıdır.

129. A.g.y., s. 89. 130. A.g.y., s. 90.

131. Pasif konumdaki erkek için kullanılan bir terim. Delice'ye göre terimin genel olarak seks işçiliği yapan erkekler için mi yoksa tecavüz sonucu seks işçiliğine zorlanan oğlanlar için mi kullanıldığı açık değildir. Bkz. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows", s. 116.

132. A.g.y., s. 131-32.

2. Kentli Homoerotik Alt-Kültür

Erkek homoerotizminin en çok ifade edildiği alan olan klasik Osmanlı edebiyatının daha çok seçkinlere ait bir tür olması, erkek homoerotizminin yalnızca “yoz” saray kültürüne özgü olduğuna dair modernleşmeci anlatıları beslemiştir. Özellikle Osmanlı hanedanlığını eleştirmek ve İmparatorluk’un mirasını reddetmek amacını taşıyan bu eleştiri, sıradan halk arasında homoerotizmin yaşanmadığından dem vurur. Oysa kentli alt sınıftan erkekler arası sosyal ilişkilerin homoerotizm içerdiğine dair pek çok anlatısal ve arşive dayalı kayıt bulunmaktadır.¹³³ Dahası bu iddia, klasik Osmanlı edebiyatı ile “halk kültürü” arasında kurgusal bir ayrıma dayanan ve klasik edebiyatın toplumsal hayattaki yerini görmezden gelen, bugün artık geçerliliğini yitirmiş olan bir varsayıma dayanmaktadır. Kentli alt sınıflar ile eğitilmiş seçkinler birbirlerinden yalıtılmış hayatlar yaşamıyorlardı; bazı şairler her iki kültürün de parçası olabiliyor, farklı sınıflardan erkekler homoerotik kültürü besleyen ve sürdüren pek çok mekânda bir araya geliyorlardı.

Kentli alt sınıf erkeklerin homoerotik ilişkileri, “kültürel başkaldırı, meydan okuma, kafa tutma, sınırlara itiraz etme, sınırları ihlal etme veya hiç olmazsa bir çeşit kabına sığmama imkânını ifade edebilir.”¹³⁴ Pek çok anlatısal kaynak, bu ilişkilerin aktif, orta sınıf, erişkin erkek ile pasif, alt sınıf, genç erkek modeline uymadığını gösterir. Delice, pasif oğlan / aktif erişkin erkek ayrımının normatifliğine dikkat çeker. Ona göre bu ayrım, özdenetim sahibi erkeksilik imajlarını güçlendirme amacı taşıyan seçkin erkeklerin kendilerini temsil biçimleri ve erotik haz stratejileri bağlamında değerlendirilmelidir.¹³⁵

Oysa erkekler arası homoerotik ilişkiler, tıpkı bugün olduğu gibi,

133. Kırşalda da homoerotik ilişkilerin yaygın olmadığını düşünmemiz için bir neden yoktur. Pek çok erotik metin, kırşaldaki homoerotik ilişkilerden söz etmektedir. Galip Paşa’nın on dokuzuncu yüzyıl eseri *Mutayebat-ı Türkiyye*, Anadolu cinsel yaşamındaki homoerotik öğelere dair örnekler sunar.

134. Delice, ““Zen-dostlar Çoğalıp, Mahbûblar Azaldı”, s. 352.

135. Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows”, s. 117.

pek çok farklı biçim alabiliyordu. Oğlanlar hem kendilerinden yaşlı erkeklerle hem de yaşıtlarıyla uzun dönemli birliktelikler kurabiliyor veya kısa ilişkiler yaşayabiliyordu.¹³⁶ On sekizinci yüzyıl tezkirecilerinden Mirarzâde Mehmed Salim Efendi (ö.1739), on yedinci yüzyıl şairi Fasih Ahmed Dede'nin, Galata'da gittiği bir meyhanede gön-lünü kaptırdığı bir sakinin evine gittiğinde, bu sakinin "iki nefer le-vend-i şekâvet-mutad dildâde"si (eşkıyalığı alışkanlık edinmiş âşığı) olduğunu öğrendiğini yazar.¹³⁷ Derviş İsmail'in *Dellâknâme-i Dilküşâ* adlı erotik eserinde, Benli Kara Davud isimli bir tellağın, bir paşanın kapıcı başının oğlu olan Saraç Ahmet Bey ile ilişki yaşadığını ve ekâbir sınıfından bu oğlana tüm parasını yedirdiğini oku-ruz.¹³⁸ Aynı eser, bazı genç tellakların ilişkide aktif taraf olarak para kazandıklarını anlatır. Yazarı belli olmayan on sekizinci yüzyıla ait *Risâle-i Garîbe* de "sakallu dellâka" kese sürdüren, "hammâmda yü-zü koyun yatıp dizmân [iriyarı] dellâkı arkasına çıkaran" erkekler-den söz eder.¹³⁹ Dahası erkekler arası roller değişkenlik de göstere-bilmektedir. Derviş İsmail, Hamleci İbrahim'i kendi döşek yoldaşı olan Yemenici Bâlî'nin yanına döşek yoldaşı olarak aldığını, ikisinin aktif-pasif rolleri değiştirdikleri ilişkilerini izlemekten büyük keyif

136. *Dellâknâme-i Dilküşâ*'daki "döşek yoldaşlığı" terimi uzun dönemli birlikteliklere işaret eder. Delice, Alan Bray'in "*bed fellow*" tartışmasından faydalanarak, yatağın yalnızca, insanların uyudukları yer değil aynı zamanda sohbet ettikleri yer olduğunu hatırlatır ve tabi konumdaki oğlanın egemen konumdaki erkeğin yatak dostu olmasının, toplumsal ve iktisadi sermaye getirdiğinden söz eder ("The Janissaries and Their Bedfellows", s. 133). Erkekler arası uzun dönemli birlikteliklerin yaşandığına dair bir hikâyeye *Dâfi'ü'l-Gumûm ve Râfi'ü'l-Humûm*'da rastlarız: "iki koca birbiriyle değişik oynamışlar, işleri tamam olıcak âh idüp ağ-lamışlar, bir herif bunların halin görmüş ağlamaktan garaz nedür diyü sormuş eyt-mişler şu deme gelince birbirimize toymadık ömrümüz 'ıyş ile geçti dünya gamın duymaduk eğer birimiz ölürse hasret kıyamete kalur halümüz niçe olur anun için ağ-laruz firkat aduna yüreğimiz dağlaruz dirler." Kuru, "A Sixteenth Century Scholar", s. 141-42. Baha Tevfik, "Aşk, Hodbinî"de, iki yaşlı adamın yirmi sekiz yıl sü-ren ilişkilerini anlatır. Bkz. Baha Tevfik, "Aşk, Hodbinî", *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*, haz. Halit Erdem Oksağan, Tekin, 2012, s. 406-11.

137. Reşad Ekrem Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri*, Doğan, 2015, s. 27-29.

138. Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, s. 108.

139. Hayati Develi, *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*, Kitabevi, 2001, s. 31.

aldığını anlatır.¹⁴⁰ Sünbülzâde Vehbî'nin (ö. 1809) on sekizinci yüzyıla ait *Şevk-Engîz* isimli eserindeki *gulâmpâre* Kazıkçı Yeğeni'nin bazen oğlanlarla rol değiştirdiği ima edilir.¹⁴¹ Delice'nin de işaret ettiği gibi, bu ilişkilerdeki tarafların erillik veya dişiliklerine ya da taraflardan herhangi birinin sapkın veya patolojik olduğuna dair bir atfa rastlanmaz.¹⁴²

Her ne kadar bu kısımda kentli homoerotik altkültürü özellikle on sekizinci yüzyıla odaklanarak inceleyecek olsam da bu dönemden önce de kentli alt sınıf erkekler ile seçkinlerin gözdesi olan oğlanlar birlikte oluyordu. Gelibolulu Mustafa Âli, on yedinci yüzyıl başında kaleme aldığı *Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi-Kavâ'idü'l-Mecâlis* eserinde, güzel yüzlü oğlanların tazelik çağlarında taliplerinin çok olduğundan fakat hepsinin bu fırsatı değerlendiremediğinden söz eder. Bazıları akıllı davranıp bu güzel çağlarında kudretli ve saygıdeğer birilerine intisap ederlerken, diğerleri şehir oğlanlarının arasına düşer. Şehir oğlanları, hile ve düzenlerini anlayamayan genç güzel oğlanları ayartıp oyalar, herkesin diline düşürür, vakitleri geçince de yok pahasına satarak ömürlerini harcarlar.¹⁴³ Gelibolulu Âli'nin kullandığı "şehir oğlanı" teriminin, alt sınıftan oğlanları kastettiği açıktır. Sariyannis, bu terimin alt sınıf kökenli olsa da bir biçimde eğitim almış, eğitimsiz ayaktakımı ile askeriye ve ilmiye sınıfının alt tabakaları arasındaki boşluğu dolduran, her iki grupta da bağlantılı bir grubu tanımladığını düşündüğünü söyler.¹⁴⁴ Şehir oğlanları ile saray veya ekâbirin hizmetinde çalışan oğlanlar arasındaki ilişkiler, alışlagelmiş yaş ve toplumsal katmana dayalı hiyerarşik homoerotizm modellerine uymaz.¹⁴⁵ Kentli altkültürdeki homoerotik öğeler, gerçekten de bu modelden önemli ölçüde sapar. Fakat, seçkinlerin kül-

140. Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, s. 112.

141. Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim*, 101, 198 ve 199. beyitler.

142. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows", s. 130.

143. Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, TTK, 1997, s. 380-81.

144. Marinos Sariyannis, "'Mob', 'Scamps' and Rebels in 17th Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary", *International Journal of Turkish Studies* 11, no. 1-2 (2005), s. 5.

145. Delice, "'Zen-dostlar Çoğalıp'", s. 351.

türü ile kentli altkültürün birbirlerinden kopuk olduklarını da iddia edemeyiz. Sariyannis'in de dikkat çektiği gibi, şehir oğlanları, her iki kültürle de yoğun ilişki içerisinde. Gazalî, Derviş İsmail, Nev'î-zâde Atâyî'ye ait eserler ile Latifî'nin *Tezkiretü's-Şu'arâ*'sı başta olmak üzere tezkireler, bazı şair ve âlimlerin de altkültürle oldukça haşır neşir olduğunu gösteriyor.

Seçkinler ve özellikle de saray çevresi ile alt sınıfların homoerotik kültürleri arasındaki bu geçişlilik, on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla uzanan süreçte zayıflar. On sekizinci yüzyıla birlikte kente göçen erkekler yeni ittifaklar kurmaya başlarlar; bu ittifakların mekânları daha fazla tehdit olarak algılanmaya başlanır. Yüzyıla damgasını vuran kent isyanlarıyla birlikte, kentli alt sınıf erkeklerin toplumsallık biçimleri daha fazla denetime maruz kalır. Asıl olarak isyanlarla ve kentsel mekânda asayişe ilişkin kaygılarla biçimlenen denetim çabaları, homososyallikle süreklilik içindeki homoerotizmin de dönüşümüne neden olur. Bu gelişmeler sonucunda, seçkin erkeklerin homoerotik toplumsallığı ile kentli alt sınıftaki arasında bir ayrışmanın başladığını söyleyebiliriz. Seçkin sınıftan erkeklerin homoerotik kültürünün dönüşmesinde kültürel alandaki dönüşümler daha fazla rol oynarken, alt sınıflar açısından kentli marjinal sınıfları ve bunların sosyalleşme mekânlarını hedef alan baskı ve denetim mekanizmaları önemli olmuştur.¹⁴⁶ İzleyen kısımda, homoerotik kültürün kurucusu ve yeniden üreticisi olan erkek sosyalleşme mekânlarına bakacağım. Böyle bir inceleme, hem homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyalliğin normatif tanımlamalara meydan okuyan homoerotik ilişkileri de kapsayacak bir tahlili için, hem de on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla uzanan süreçteki dönüşümleri anlayabilmek açısından ciddi öneme sahip.

146. Sedgwick İngiliz aristokrasisinin, orta sınıflarının ve işçi sınıfının birbirlerinden ayrılan cinsel tarihlerine dikkat çeker. Her sınıf, homososyal arzu ve homoseksüellikle farklı biçimlerde ilişkilennmiştir (*Between Men*, s. 172-73). Bu ayrımı Osmanlı toplumuna uygulamak zor görünse de, on dokuzuncu yüzyıla girerken, seçkin eğitimli sınıflar ile kentli alt sınıfların, kırsal nüfus ile kent nüfusunun erotik tarihlerinin farklı biçimlerde şekillenmeye başladığını düşünüyorum.

Erkek Homoerotizminin Kurucu Ögesi Olarak Homososyalleşme Mekânları

Osmanlı tarihçileri, Avrupa'dakinden farklı olarak, suç ve marjinalliğin kişiye özgü nitelikler olarak görülmediğine dikkat çeker. Birinin yasa veya ahlak dışı faaliyetlerde bulunmuş olması, onun saygın bir toplumsallıktan ilelebet dışlanması anlamına gelmemekteydi; kişinin istediğinde saygın toplumsallığa geri dönebilmesi ihtimali saklı kalıyordu.¹⁴⁷ Marjinallik, kişiden çok mekâna özgü bir nitelik olarak kodlanıyor ve bazı mekânlar tekinsizliğin kaynağı olarak görülmüyordu.¹⁴⁸ Erotik yaşantılar açısından da benzer bir varsayımda bulunabiliriz. Mekânlar homoerotik ilişkilerin örgütlenmesinde ve dönüşümünde özel bir role sahiptir. Bu belirleme, cinsellik çalışmalarında oldukça tüketilmiş olan kimlik/eylem tartışmasının eleştirel bir değerlendirmesini yapabilmek için de araçlar sunar.

Erkek sosyalleşmesinin başlıca mekânları olan meyhaneler, kahvehaneler, hamamlar, berber dükkânları, kaymakçı dükkânları ve bozahaneler homoerotik yakınlıkların mekânları olarak erken modern dönem kayıtlarında sıklıkla anılmaktadır.¹⁴⁹ Özellikle on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bu boş zaman mekânları oldukça popülerleşmiştir.¹⁵⁰ Buralar kadınların genelde giremediği,¹⁵¹ erkeklerin yo-

147. Marinos Sariyannis, "'Neglected Trades': Glimpses into the 17th Century Istanbul Underworld", *Turcica* 38 (2006), s. 177.

148. Işıl Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler: Osmanlı İstanbulu'nda Marjinalite ve Mekân (1789-1839)*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2016, s. 15.

149. Erken modern dönemde homoerotizme ilişkin literatür sıklıkla bu mekânların üzerinde durur. Khaled El-Rouayheb, on altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında erkek homoerotizmini incelediği çalışmasında eğitim, kölelik, tarikatlar ile birlikte kahvehanelere ve hamamlara yoğunlaşır (*Before Homosexuality*, s. 34). Avcı da "mahbûb kültürü" olarak tanımladığı erkek homoerotik kültürünün gelişmesinde tekkeler, eğitim kurumları ve askeri kurumların yanı sıra kahvehane, meyhane, hamam ve berber dükkânının önemli olduğunu söyler (*Köçek*, s. 14). Musevi cemaati için de benzer bir durumun geçerli olduğunu görürüz. Ben-Naeh homoerotik yakınlaşmaların mekânlarının evler, meyhane ve kahvehane gibi eğlence mekânları ile hamamlar olduğunu söyler ("Moshko the Jew and His Gay Friends", s. 90). Bu mekânlar aynı zamanda kentsel marjinalliğin de mekânlarıdır. Bkz. Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, s. 16.

ğün homososyal ve homoerotik yatırım yaptıkları alanlardır. Bu mekânlar, oğlanlarla yetişkin erkeklerin arasındaki ilişkilerin en sık rastlanan bağlamı olan, hoş sohbetlerin edildiği, şiirlerin okunduğu, birlikte yenilip içilen, zaman zaman tütün ve afyon tüketilen, müzik ve dansın eşlik ettiği meclislerin de kurulduğu yerlerdir. Andrews, bir sosyal ritüel haline gelen meclislerin, duyguları açığa vurmak için bir ortam sağladığını; aşkın, dünyanın zulmü karşısından duyulan kederin ve diğer pek çok duygunun ifadesi için bir bağlam oluşturduğunu söyler.¹⁵² Toplumun pek çok kesiminden erkeklerin bir araya geldiği meclisler; iktisadi, kültürel ve siyasal olduğu kadar erotik anlamla da yüklüdür.¹⁵³ Nev'î-zâde Atâyî *Sâkînâme*'de işret meclisini yatak odasına, işret gecesini "şafak renkli peçeli gelin"e benzetmektedir.¹⁵⁴

Andrews, meclis için en iyi mekânın bahçe olduğunu söylese de¹⁵⁵ bahçe meclisleri daha çok seçkin sınıfların homoerotik yakınlaşmalarının mekânı olma işlevini görüyordu.¹⁵⁶ Kentli alt sınıflar

150. Eminegül Karababa ve Güliz Ger, "Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Culture", *Journal of Consumer Research* 37, no. 5 (Şubat 2011), s. 744.

151. Söz konusu mekânların bazılarına kadınların girebilmesi ihtimali diğerlerine göre daha yüksekti. II. Selim'in kaymakçı dükkânlarına kadınların gitmesini yasaklayan fermanından kadınların buralarda bulunduğunu anlıyoruz. Bkz. Refik Ahmet Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu? (1453'ten 1927'ye Kadar)*, Alfa, 2014, s. 42. Bir kadının erkek hamamında veya meyhanede bulunması ihtimali ise daha düşüktü ve buralara girebilen kadınların neredeyse hepsi seks ticareti yapıyordu.

152. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, s. 153-54.

153. Her ne kadar bu anlam genelde homoerotik olsa da, erken on yedinci yüzyıla ait minyatürler, İstanbul bahçelerinde toplanmış kadınlı erkekli meclisleri resmetmektedir. Bkz. Artan ve Schick, "Ottomanizing Pornotopia", s. 160. Bu tasvirlerin bire bir tarihsel gerçeklikle örtüştüğünü iddia etmek gibi bir niyetim olmasa da kadın ve erkeklerin bu meclislerde cinsel birliktelik halinde iken resmedilebilmesi, meclislerin erotik imgelemde heteroerotik bir rolünün de olduğunu gösteriyor.

154. Yerlikaya, *Nev'î-zâde Atâyî'nin Üç Mesnevisinde*, s. 66.

155. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, s. 178.

156. B. Deniz Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman Istanbul*, Surrey ve Burlington: Ashgate, 2014. Shirine Hamadeh on sekizinci yüzyıla birlikte bahçelerin halka açılmasıyla buraların da oldukça heterojen bir toplumsallığın sahnesi haline geldiğini savunur. Ona göre bu hetero-

(yeniçeriler, bekârlar, tulumbacılar, kalyoncular, şehir oğlanları) toplumun farklı kesimlerinin bir araya geldiği homososyalleşme mekânlarında kurulan meclislerde bir araya geliyorlardı.¹⁵⁷

Bir parantez açarak, homoerotizmi kamusal alanla, heteroerotizmi özel alanla sınırlayan bir çözümlemeden kaçındığımı not etmek isterim. Böyle bir çözümleme özel ve kamusalın ilk anda görüldüğünden çok daha fazla iç içe geçtikleri ve sık sık da karşıt işlevler üstlenebildikleri göz önünde bulundurulduğunda yetersiz kalır. Bekâr erkekler, sıklıkla çalıştıkları kahvehane, hamam, meyhane ve dükkânlarda uyuyorlardı.¹⁵⁸ Evinde selamlık bölümü olmayan alt ve orta sınıftan erkekler, misafirlerini ağırlamak için kahvehaneleri kullanabiliyorlardı.¹⁵⁹ Ayrıca hem homoerotik hem de heteroerotik yakınlıklar, farklı mekânlarda gerçekleşebiliyordu. Hane içinde görevli erkek kölelerle, tıpkı kadın kölelerle olduğu gibi, cinsel ilişki kurulabiliyordu. Ev, köle olmayan oğlanlarla cinsel birlikteliklerin de mekânı olabiliyordu. Nev'î-zâde Atâyî, *Nefhatü'l-Ezhâr* isimli mesnevisinde, bir oğlanı kandırıp onunla birlikte olmaya çalışırken eve gelen misafirlerce basılan bir adamın hikâyesini anlatır.¹⁶⁰ Der- viş İsmail'in *Dellâknâme*'sinin erkekler arası döşek yoldaşlığından

jenlik denetleme ve düzenlemenin de geleneksel olarak kargaşa ile özdeşleştirilen mekânları aşması anlamına gelmiştir: "Sosyallik alanı genişledikçe bu alanla ilgili düzenlemelerin yoğunlaştığı kesinlikle öne sürülebilir. Daha da önemlisi, mücadele alanı, kahvehanelerden bahçelere yani toplumsal ve politik kargaşanın yaş, cinsiyet, toplumsal ve mesleki grupların oldukça serbest bir şekilde birbirine karıştığı, köklü hiyerarşileri yıkmakla tehdit ettiği yeni ve rakip sosyallik alanlarını doğurduğu düşünülen bu yerlerin dışına yayılmıştı" (*Şehr-i Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul*, çev. İlknur Güzel, İletişim, 2017, s. 189).

157. Çalış-Kural seçkin sınıfın bahçe meclislerinin edebi türü olan gazelin karşısında, marjinal kentli erkeklere ait bir tür olarak şehirlerin güzel oğlanlarının listelendiği *Şehrengiz*'i koyar (*Şehrengiz, Urban Rituals*).

158. Bekârların yoğunlaştıkları mahalleleri inceleyen Çokuğraş, alışveriş ve ticaret bölgelerinin aynı zamanda barınma bölgeleri de olabildiklerini söyleyerek, İstanbul'a ait kent kategorizasyonlarının gözden geçirilmesi gerektiğine dikkat çeker (*Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, s. 127).

159. Alan Mikhail, "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House", *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifetsyle in the Eighteenth Century*, haz. Dana Sajdi, Tauris Academic, 2007, s. 147.

160. Yerlikaya, *Nev'î-zâde Atâyî'nin Üç Mesnevisinde*, s. 31.

öz ettiğini görmüştük. Delice, birçok orta sınıf kent evinde kadın ve erkeklerin ayrı mekânlarda zaman geçiriyor olmalarının, rical ile döşek yoldaşları arasındaki ilişkileri kolaylaştırmış olabileceğini öylüyor.¹⁶¹ Kadınların ise, genelde fuhuş amacıyla, meyhane, kahvehane gibi mekânlarda bulunabildiğini arşiv belgelerinde görüyoruz. Sariyannis, kötü şöhretli bazı hamamlarda da heteroseksüel seks ticaretinin yapıldığından söz eder.¹⁶²

Homososyalleşme mekânları, farklı sınıflar arasında toplumsal etkileşimin yoğunlaştığı yerler olmaları nedeniyle her zaman gözetim altında olmuş, dönem dönem kapatılma ve yasaklamalarla karşılaşmışlardır. Noémi Lévy-Aksu, on altıncı ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında Osmanlı yönetiminin her zaman potansiyel risk oluşturan bu mekânlara baskı ile hoşgörü arasında salınan bir ilgi gösterdiğini ifade eder.¹⁶³ On sekizinci yüzyılla beraber toplumsal isyanlarla özdeşleştirilmeye başlanan homososyalleşme mekânları üzerindeki devlet denetiminin yoğunlaştığını görürüz. On dokuzuncu yüzyıl başında yeniçeri ocağının kaldırılması erkek homoerotik kùltürü ačasından da önemli bir gelişme olmuştur.¹⁶⁴ Yeniçeriler ortadan kalksa da, bekârlar, kalyoncular, tulumbacılar gibi kentli alt sınıf kùltürünün diğer üyeleri, altkùltür mekânları etrafında örgütlenen homoerotik kùltürü yirminci yüzyıl başlarına kadar sürdürmüşlerdir.¹⁶⁵ Erkek homoerotizminin marjinalleşmesi, on sekizinci yüzyılda altkùltür öğelerinin asayişe dayalı kaygılarla denetim altına alınmasıyla hızlanmış; on dokuzuncu yüzyıl ortalarında ise asayişe ilişkin kaygılar giderek güçlenen erotik kaygılarla üst üste binmiştir. Tabii her mekân için aynı süreç işlememiştir. On dokuzuncu yüzyılda bu mekânlar, hem farklı biçimlerde modern denetim mekânizmalarının nesnesi olmuşlar; hem de rakip heterososyal eğlence mekân-

161. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows", s. 134.

162. Marinis Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul", *Turcica* 40 (2008), s. 58-59.

163. Lévy-Aksu, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş*, çev. Serra Akyüz, İletişim, 2017, s. 84.

164. Yeniçerilerin erkek homoerotik kùltüründeki yerine kahvehaneleri inceleyen döneciğim.

165. Avcı, *Köçek*, s. 99.

ları karşısında güç kaybetmeye başlamışlardır.¹⁶⁶

Bu süreçleri öne çıkan üç homososyalleşme mekânı üzerinden ele alacağım: kahvehane, meyhane ve hamam.¹⁶⁷ Bu mekânlar, homoerotik yakınlaşmaların yoğunluğu ve biçimi açısından olduğu kadar, denetlenme ve düzenlenme saikleriyle ve biçimleriyle de birbirlerinden farklılaşır. Örneğin hamam, homoerotik yakınlaşmalar açısından çok daha uygun bir zemin sunmuş ve devletin hamam üzerindeki denetiminde erotik kaygılar her zaman önemli rol oynamıştır. Asayişle ilgili kaygılar hamam bağlamında on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Kahvehane, özellikle on sekizinci yüzyılla birlikte, daha fazla siyasal saiklerle denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Meyhane ise on sekizinci yüzyıl sonunda marjinal bir mekân olarak addedilip yasaklama girişimlerine maruz kalırken, on dokuzuncu yüzyılla birlikte yeniden popülerleşmiştir. Fakat Batılı tipteki içkili mekânlar ile o dönemin tabiriyle, “mey ve mahbûb” kültürünün sürdüğü meyhaneler arasında bir fark ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bu üç mekânı ve tarihsel dönüşümlerini ayrı ayrı inceleyeceğim.

Meyhane

Meyhaneler içkinin, müziğin, dansın ve aşkın mekânı olarak hem klasik Osmanlı edebiyatında hem de gündelik hayat anlatılarında sıkça yer alır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar, kadın-

166. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, mütareke yıllarında geçen *Sodom ve Gomore* (1928) romanında, İngiliz eşcinsel Captain Marlow'un da dahil olduğu bu altkültürü şöyle tasvir eder: “İstanbul'un tortusunu teşkil eden bu sınıfta gerçekten İstanbul'un bütün tadı, tuzu dibe çökmüş ve mayalanmıştı. Burada İstanbul Türkçesi argolanarak henüz kitaba geçmemiş mecazlar, istiarelerle doluydu ve ahlâk ve âdetlere Akdeniz'in yumuşaklığından bir şey gelerek mertlikle kancıklık bir arada kaynaşıyor; kanunsuz hareketler bile hoş görülüp geçiliyordu. Captain Marlow, asıl bunlardaki kurtlanmış ve kaşarlanmış medeniliğe şaşıyordu. Hepsinin tarihin ta dibinden çıkıp gelmiş halleri vardı. Eski Akdeniz medeniyeti asırların rüzgârıyla çalkalana çalkalana Cebelitarık Boğazı'ndan Boğaziçi'ne kadar, iki yanlı kıyıların her çeşitten bütün döküntülerini toplayıp Haliç'in içine atmış ve İstanbul küllhanbeyliği denilebilir ki, bundan meydana gelmiştir” (*Sodom ve Gomore*, İletişim, 2017, s. 246).

167. Bunlar dışında berber dükkânı, bozahane, kaymakçı gibi mekânların da erkek homososyalleşme/homoerotizm mekânları olarak öne çıktığını görüyoruz.

ların pek fazla girmediği meyhaneler,¹⁶⁸ erişkin erkekler ile genç oğlanların erotik etkileşimleri açısından önemli mekânlardı. Reşad Ekrem Koçu, Osmanlı meyhanelerinin birçok farklı kesimden müşterisi olduğunu ama bu müşterilerin kendi ihtiyaçlarına göre meyhaneye farklı saatlerde geldiklerini anlatır.¹⁶⁹ Gelibolulu Mustafa Âlî, meyhanelere gelenleri iki sınıfa ayırır; ilk grup asabi *civan*'lar, *zenperest*'ler ve *mahbûb-dost*'lardan oluşur; ikincisi ise gece gündüz meyhanelerde içen, ömrünü buralarda geçirenlerdir. İlk gruptakilerin *mahbûb*'larıyla meyhaneye gelip sonra da *halvethâne*'sine (odasına, mahrem alanına) döndüklerini anlatan Mustafa Âlî, bunları ikinci gruptaki işsiz güçsüz Araplar ve Ruslar kadar hakir görmez.¹⁷⁰

İçki servisi yapan sakiler ve köçekler, meyhanelerin çekiciliğini artırıyorlardı. Sakinin klasik Osmanlı edebiyatındaki yeri ayrı bir çalışmanın konusunu oluşturacak kadar büyüktür. Aşk, mey, meyhane ve saki birbirlerine sıkı sıkıya örülmüş öğeler olarak, tasavvuf imgeleminde de önemli role sahiptir. Saki, şarabı –aşkı– sunan kişi olarak âşığın kendisinden geçmesinin sorumlusudur.¹⁷¹ Şiirsel evrenin dışında da saki, meyhanelerin en önemli öğelerindendi. Evliya Çelebi, meyhanelerde hanende, sazende, çalgıcı ve oyuncuların bulunduğunu anlatırken, meyhanecilerin sevimli dilber çocuklarından ve onlara düşkün müşterilerinden söz eder.¹⁷² Abdülaziz Bey meyhanelerde hizmet edenlerin ve sakilerin güzel gençlerden, köçeklerin de değme rakkaslardan seçildiğini söyler.¹⁷³ Reşad Ekrem Koçu da İs-

168. Hakan Kaynar, "Muhabbet Baki Mahbûbân Kayıp: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Meyhaneler", *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 3 (2014), s. 13.

169. Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler*, s. 15.

170. Şeker, *Gelibolulu Mustafa 'Âlî*, s. 365.

171. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, s. 197. Bu edebi figürlerin uzun dönemler boyunca ve geniş bir coğrafyada varlığını sürdürmesi, tarihsel olarak dönüşümlerini göz ardı etmemize neden olmamalı. Andrews ve Kalpaklı, cenetteki gılmanların dünyevi yansımaları olan sakilerin, farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazandıklarını söyler. On altıncı yüzyılda Galata'daki meyhanedeki muğbeçe ile on dördüncü yüzyıl Şiraz'ındaki saki birbirlerinden oldukça farklıdır (*The Age of Beloveds*, s. 159).

172. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 1. kitap, s. 421, 424.

173. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı*, c. I, haz. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay, Tarih Vakfı Yurt, 1995, s. 309.

tanbul meyhanelerinde çalışan sakilerin, Sakız Adası'ndan gelen güzel oğlanlar arasından seçildiklerini ve yirmili yaşlarının başına kadar müşterilerce makbul görülmeye devam ettiklerini anlatır.¹⁷⁴

Meyhanelerin erotik karşılaşmalar için sundukları olanaklar, saki oğlanların elinden içki içmek ve güzelliğiyle nam salmış köçeklerin danslarını izlemekle sınırlı değildi. Meyhanelerin, genellikle üst kısımlarındaki ayrı bir mekânın hem kadınlarla hem de oğlanlarla fuhuş için kullanıldığına dair kayıtlar bulunmaktadır. 1725'te muhtemelen eski bir köle olan Abdullah, diğer suçlarının yanı sıra İstanbul'da meyhanesine ayaktakımını topladığı ve oğlanları pazarladığı için cezalandırılmıştır.¹⁷⁵ Zarinebaf, hem kadınları hem de oğlanları pazarladığı için tutuklanan bir meyhaneciden söz eder.¹⁷⁶ On dokuzuncu yüzyıl haniçi meyhanelerini anlatan Koçu, bekâr uşağı çırakların meyhane kapandıktan sonra cömert müşterileri "yatsı misafirliğine" davet ettiklerini yazar.¹⁷⁷ Sayers'ın on dokuzuncu yüzyı-

174. Reşad Ekrem Koçu'nun yaptığı renkli ve arzu dolu *mahbûb* tiplerinin tasvirlerinin ayrıntılı bir dökümünü çıkarmak bu çalışma çerçevesinde imkânsız, fakat yukarıda sunduğum kuru tarihsel döküme, tarihin hayaletlerinin dadanmasına izin vermek adına onun *muğbece* tasvirini alıntılanmak istiyorum: "Çoğu ahalisinin güzelliği, vücut yapısı, el ayak kıyı düzgünlüğüyle meşhur Sakız Adası'ndan suret-i mahsusada getirilirlerdi, adalı Rumlardı, kendilerine has tuvaletleri vardı: alınlarında kâkül, şakaklarında zülûf, favori değil, uçları kıvrır kıvrır zülûf, başlarında kırmızı fes, festen siyah bir kaytanla omuz üzerine sarkıtılmış, düşürülmüş mavi bir top püskül, sırtlarında göğsü mutlaka açık ve kolları mutlaka sıvanmış beyaz gömlek, üstünde de önu çapraz kavuşur ipek veya sırma işlemeli kolsuz bir yelek, 'fermene', belde siyah kuşak, onun altında kara bezden şalvar, bol ve uzun ağı, yerde uzun sürünecek kadar uzun ve yürürken iki yana nümayişle sallanacak kadar bol ağı şalvar, paçalar geniş ve ayak bilekleri üstünde, hizmette ayakları mutlaka çıplak ve çıplak ayaklarında mutlaka takunya. Yeni yeni tüylenmiş veya taze karanfil bıyıklı o gençlere de 'palikar' denilirdi" (*Eski İstanbul'da Meyhaneler*, s. 34). Pek çok muğbece ve saki, Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'nin maddelerinde ele alınmış, bu maddelere Sabiha Bozcalı başta olmak üzere Ansiklopedi'nin geniş çizer kadrosunun çekici erkek tasvirleri eşlik etmiştir. Sakilerin ırksallaştırılması, erkek homoerotizminin ulus kimliğinin dışına atılmasıyla ilişkilidir. Koçu'nun tarih yazımı ile hatırlama, utanma ile öznellik arasındaki ilişkileri daha sonra ayrıntılı biçimde tartışacağım.

175. Fariba Zarinebaf, Beşiktaş gibi deniz kıyısında bulunan uzak köylerdeki meyhanelerde kadın fahişelerin de pazarlandığını söylüyor (*Crime and Punishment in Istanbul 1700-1800*, University of California Press, 2010, s. 101).

176. A.g.y., s. 101. 177. Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler*, s. 50.

lın ilk yarısına ait olduğunu söylediği *Hikâyet*'in kahramanı Sansar Mustafa, kaçırdığı *mahbûb* Ahmed'i, bir meyhanenin üst katındaki odada saklar.¹⁷⁸

Osmanlı devleti açısından her zaman sorunlu mekânlar olan meyhaneler, on sekizinci yüzyılla birlikte toplumsal isyanın da mekânı addedilmeye başlar. Bu dönemde kentin tekinsiz grupları olan yeniçerilerin ve bekârların toplanma yeri olarak görülen meyhaneler kapatılmaya çalışılır. Her ne kadar meyhanelerden alınan vergiler toptan gözden çıkarılmalarını engellese de on sekizinci yüzyıl boyunca yaşanan yasaklama girişimleri sonucunda, on dokuzuncu yüzyıl başında meyhanelerin sayısı yarı yarıya azalır.¹⁷⁹

Tanzimat'tan sonra, alkol tüketilen mekânların sayısında yeniden bir artış yaşanır. François Georgeon, on dokuzuncu yüzyılda alkolün çok daha geniş bir Müslüman nüfus tarafından, gizlenmeye gerek duyulmadan tüketildiğini aktarır.¹⁸⁰ Tanzimat döneminde, en azından seçkin sınıflar arasında, alkol tüketimi bir yaşam biçiminin parçası olarak kabul edilir.¹⁸¹ Alkolle özdeşleştirilen yeniçerilerin ortadan kalkması, alkol tüketimine yeni anlamlar yüklenebilmesini mümkün kılar ve alkol, seçkinler arasında modernleşmenin ve medeniliğin simgesi haline gelir.¹⁸² Medeniyet simgesi alafranga bira-hane ve gazinolar ile *alaturka* meyhanelerin birbirlerinden farklılaştıklarını dönemin tanıklıklarından anlarız. Bu meyhaneler, adeta yavaş yavaş silinmekte olan bir kültürün taşıyıcısı mekânlar haline gelir. Ahmed Rasim, manzum eserler gazetelerden çekildikçe, kahvehanelerin, çaycılarının ve özellikle de meyhanelerin şiir için önem kazandığından söz eder. Rasim, dönemin meyhanelerini şöyle hatırlar:

Bütün bu saydığım yerlerde mevsim mevsim saz şairlerimiz muammalar asarak, koşmalar, Keremler, Âşık Garîbler, manicilerimiz destanlar, se-

178. "Amma bu Sansar Mustafa, odası, Mumhane Kapısı'nda bir meyhaneci var idi, adına Panayot derler idi, anın meyhanesinin yukarısında bir odası var idi, anda yatıp kalkardı." Sayers, *Tifli Hikâyeleri*, s. 147.

179. Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, s. 180.

180. Georgeon, "Ottomans and Drinkers: The Consumption of Alcohol in Istanbul in the Nineteenth Century", *Outside In: Marginality in the Modern Middle East*, haz. Eugene Rogan, I. B. Tauris, 2002, s. 15.

181. A.g.y., s. 18. 182. A.g.y., s. 17.

maîler okuyarak ... allı pullu cebkenli, sırmalı etekli hoş-endam ve hoş-hurâm [hoş endamlı ve hoş yürüyüşlü], kâküllü, düzgünlü, benli, sürmeli köçekler oynatarak ... atışmalar, kapışmalar, türlü türlü sululuklar, hatta rezaletler arasında ömür geçirmişlerdir. ... Buralarda oturuldukça ecdadın ses, söz, sûz u güdâz [ateş ve yanma], bedbahtlık, sürûr ve emsâli tasavvutât ve tahassüsât [sesleniş ve duygulanışlar] nâmına tecelliyât-ı rûhîyyesi kâbil-i lems ve temâs [elle tutulur] bir surette duyulur. Alafranga birahâneelerde, gazinolarda ise bu hâlât katiyyen vâki olmaz.¹⁸³

Edebiyat çevrelerindeki *mahbûb-dostluk* tartışmalarının da merkezinde yer alan Muallim Naci ve –Ahmed Rasim’in anılarında Hasan isimli bir uşakla kaçtığını anlattığı– divane şair Mehmed Celal İstanbul meyhanelerinin vazgeçilmez simalarındandır. Ahmed Midhat, son bölümde daha ayrıntılı inceleyeceğim *Dürdane Hanım* eserinde meyhaneleri yeniçerilerle, şiddetle ve erkek homoerotizmiyle ilişkilendirerek, bu tekinsiz mekânları Batılı kültürün kıyısında bir yere konumlandırır. Erkek homoerotizminin giderek daha fazla bireysel patoloji söylemleri çerçevesinde anlamlandırıldığı 1926’da Osmanlı nöropsikiyatrisinin kurucu ismi Mazhar Osman (Uzman) (ö. 1951) erkek eşcinselliğinin nedenlerinden birinin alkol olduğunu söyleyerek şöyle devam eder: “Artık sarhoşta utanma ve korku kalmaz, hiss-i bedîi ve ahlak da silinir. Bıyıklı sakallı muğbeçe on beş yaşındaki bir kız kadar müstehî [arzulu] görünür.”¹⁸⁴ Fakat içkiye ve erkek homoerotizmine dair yegâne söylem yeni tıbbi söylem değildir. Reşad Ekrem Koçu’nun tarihyazımı yirminci yüzyıl ortasında bu baskın söyleme meydan okur ve meyhane, onun hatırlama ve benlik inşası pratiğinde önemli bağlamlardan biri olarak öne çıkar.

Kahvehane

On altıncı yüzyıl ortalarında ortaya çıkan kahvehaneler, hızla erkeklerin en çok sosyalleştiği mekânlardan biri haline gelir. Her ne kadar kahvenin caiz olup olmadığına dair tartışmalar özellikle on altıncı yüzyıl boyunca yapılsa da kahvehaneyi Osmanlı devleti açısından

183. Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından*, s. 194-95 (Düzeltilerek alındı. –y.n.).

184. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, c. I, ikinci tab’, Kader Matbaası, 1926, s. 685 (küçük bir düzeltmeyle).

sorunlu bir yer haline getiren asıl şey toplumsal işlevi olmuştur. On altıncı yüzyılda yaşamış tarihçi, şair ve devlet adamı Gelibolulu Mustafa Âli, kahvehanelerin dervişlerin, yeniçerilerin ve şehir oğlanlarının bir araya geldikleri mekânlar olduğunu söyler.¹⁸⁵ Farklı toplumsal kesimlerden erkeklerin bir araya gelebildikleri çok işlevli mekânlar olan kahvehaneler, literatürde heterotopik alanlar olarak anılırlar.¹⁸⁶ Kahvehane; tekke, cami, kütüphane, mektep, kumarhane, berber dükkânı gibi mekânların işlevini üstlenebilmekte; ticaretin, eğlencenin ve “devlet sohbeti”nin yanı sıra erotizmin de mekânı olabilmektedir.¹⁸⁷ Müstehcen Karagöz oyunları kahvehaneyi erotikleştiren faaliyetlerden biridir. Müşteriler ile çırakların ve bazen de köçeklerin arasındaki erotik yakınlaşmalar ise kahvehaneye dair pek çok anlatıda karşımıza çıkar. On altıncı yüzyılda, Portekizli tacir Pedro Teixeira, kahvehanelerin müşteri çekmek için güzel oğlanlar bulundurduklarını belirtir.¹⁸⁸ On yedinci yüzyıl İstanbul’undan söz ederken George Sandys, kahvehanelerde güzel oğlanların “müşteri çekecek yem (*stale*)”¹⁸⁹ olarak” bulunduklarını yazar.¹⁹⁰ George Manwaring 1601’de Halep kahvehanelerinde süslü güzel oğlanların bulundurulduğunu ve erkeklerin yazları karılarını eve kapatarak *bar-*

185. Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 219, 363-64.

186. Osmanlı kahvehanesi tartışmalarına ilişkin eleştirel bir değerlendirme için bkz. Özlem Çaykent ve Derya Gürses Tarbuck, “Coffeehouse Sociability: Themes, Problems and Directions”, *Osmanlı Araştırmaları* 49 (2017), s. 203-29. Uğur Kömeçoğlu Osmanlı kahvehanesinin heterotopik bir mekân olduğunu söyler (“The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse”, *The Public* 12, no. 2 (2005), s. 15). Alan Mikhail ise kahvehanede hizmet veren genç oğlanların mekânı bir toplumsal cinsiyet heterotopyasına çevirdiğini öne sürer (“The Heart’s Desire”, s. 189).

187. Uğur Kömeçoğlu, “The Publicness and Sociabilities”, s. 15.

188. Markman Ellis, *The Coffeehouse: A Cultural History*, Weidenfeld & Nicolson, 2004, s. 9.

189. Ralph S. Hattox İngilizce *stale* sözcüğünün iki anlamına dikkat çeker. Bunlardan biri diğer kuşları kafese düşürmek için kullanılan tuzak bir kuş iken, diğeri müşterilerini dolandıran fahişedir. Hattox’a göre Sandys’in kelimenin çift anlamlılığından faydalanarak, oğlanların kahve sunmaktan fazlasını yaptığını ima etmek istemiş olması ihtimali yüksektir (*Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, 1996, s. 109).

190. A.g.y., s. 109.

*dash** adını verdikleri bu oğlanları hayvani biçimde (*beastly manner*) kullandıklarını söyler.¹⁹¹ Osmanlı İmparatorluğu'na dair seyahatnamelerin güvenilirliği tartışmalı olabilir; fakat Osmanlı kaynaklarında da kahvehane çıraklarının erotizmine dair ipuçlarına rastlarız. Ünlü bir şair ve yeniçeri olan Belîğ, kahvenin verdiği hazzı şarabinkine benzetirken, kahve sunan oğlanın çapkınlığına işaret eder.¹⁹² On altıncı yüzyıla ait bir minyatürde, kahvehanenin hatırı sayılır müşterilerinden birinin, kıyafetlerinden köçek olduğu anlaşılan bir oğlanın yüzünü okşadığını görürüz (Resim 1).¹⁹³

Kahve sunan oğlana duyulan ilgi, sakiye duyulan ilgiyle örtüşmektedir. Kahve sunan oğlanlar (ve cariyeler) mecliste toplanan erkekler açısından erotik potansiyel taşır. On yedinci yüzyıla ait *Risâle-i Garîbe*'de, "kibâr hânesinde tâze hizmetkârlara kahve verirken oğlanın yüzine bakan hayvanlar"dan söz edilir.¹⁹⁴ Mustafa Âli ise kahve sunan "huri ve gılmanlar"ın edepli olup efendilerinden başka kimsenin yüzüne bakmamaları gerektiğini söyler.¹⁹⁵

* İngilizcede bu şekilde kaydedilmiş sözcüğün Arapçasının *bardaj* olduğu belirtilmiş, ama Osmanlıca sözlüklerde buna benzer bir madde bulamadık. "Kölelik" anlamına gelen Farsça *berdegî* sözcüğü Arap konuşma dilinde böyle bir biçim almış olabilir. Buna karşılık William Redhouse, *berec* için "a beautiful boy" (güzel bir oğlan) anlamını veriyor. -y.n.

191. Ellis, *The Coffeehouse*, s. 9.

192. Karababa ve Ger, "Early Modern Ottoman Coffeehouse", s. 752.

193. A.g.y., s. 746.

194. Develi, *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*, s. 26.

195. "Ve bi'l-cümle hûr u gılmân-ı cinân ekser mevâzî'da tev'emân zikr olunduğu gibi cevâri-i hasnâ ve gılmân-ı harem olan meh-rûyân-ı bî-hemtâ dahi ri'âyet-i edebde ya'nî ki efendilerinden gayrûn yüzine bakmamak gibi şerm ü hayâ'î bü'l-aceb birbirlerine taklid ile deprenmekdür. Sık sık içerü girüp taşra çıkmamak tîz tîz hareket idüp bir yerde durmamak âb-ı nâb u şerbet ü kahve sundıkça diz çöküp sunmak ya'nî ki tomalup virmek ile ehl-i meclisün nefisleri âhar neş'et ü keyfiyet ummaması [umması?] münâsib vaz'lar değildür." Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âli*, 1997, s. 336-37. Bu bölümün Orhan Şaik Gökyay tarafından çevirisi şöyle: "Hele Cennet hurileri ve gılmanları, çok yerde ikiz olarak söylendiği gibi güzel cariyeler ve harem uşakları olan eşsiz ay-yüzlü güzeller de edep gözetmekte, yani efendilerinden başkasının yüzüne bakmamak gibi, utangaçlıkta herkesin beğeneceği yolda edep, terbiye gözetmede birbirlerine öykünerek deprenmektir. Saf saf [?] içeri girip dışarı çıkmamak, çabuk çabuk davranıp bir yerde durup kalmamak, arı su, şerbet ve kahve sundukça diz çöküp sunmak gerek, yoksa domalıp vermekle



Resim 1. Anonim. Chester Beatty Kütüphanesi, Dublin

Oğlanların kahvehanelerde hizmet vermesi, Osmanlı hukuku açısından da sorunlu bir meseledir. Şam'da bir on altıncı yüzyıl âlimi, kahvenin helal olduğunu, fakat kahveyle birlikte müzik dinlemenin, kahveyi şarap gibi elden ele dolaştırmanın, kahveyi oğlanların elinden içip bir yandan da arkalarını mıncıklamanın haram olduğunu söyler.¹⁹⁶ On sekizinci yüzyılda yine Şam'da bir kadı, mahallelilerin bir kahvehanenin homoerotik birlikteliklerin mekânı haline geldiğine ilişkin şikâyetlerini dikkate alarak mekânı kapatma kararı alır.¹⁹⁷

mecliste bulunanların akıllarına başka neşeler ve keyifler getirip bunları umdurmak [uygun davranışlar] değildir." Gelibolulu Mustafa Âli, *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde: Ziyâfet Sofraları (Mevâ'idü'n-Nefâ'is fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis)*, c. 1, haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman, 1978, s. 142 (küçük bir değişiklik). *Saf saf* ve *sık sık* sözcüklerinin Arap harflerinde imlâlarının benzemesi, iki farklı okumaya neden olmuştur.

196. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 41.

197. Abdul Karim Rafeq, "Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55–56 (1990), s. 183.

Ebussuud Efendi, *evbaş*'tan (ayaktakımı) bazı kimselerin kahvehanelerinde “hengâmeleri germ olmak [toplantılarında eğlenceyi artırmak] için yanlarına yalın yüzü şakirtler alıp”, satranç ve tavla oynatmasını, buralarda şehrin zevk ve sefa düşkünlerinin bir araya gelip afyon çiğnemesini, dedikodu yapmalarını menetmeyen hâkimin azledilmesi gerektiğini söyler.¹⁹⁸

Erotik yakınlaşmalar kahvehaneyi sorunlu bir yer haline getirse de Osmanlı yönetimi açısından asıl mesele kahvehanede yapılan “devlet sohbeti”dir.¹⁹⁹ Cengiz Kırılı, kahvehanenin başından itibaren devlet açısından tehlikeli bir mekân olduğunu, denetlenme biçimlerinin içinde bulunulan dönemin cezalandırma yöntemleri uyarınca değiştiğini savunur. Örneğin on altıncı yüzyılda kahvehaneler toptan kapatılırken, on yedinci yüzyıl ortalarından itibaren “ibret olsun” diye tek tek kapatma yoluna gidilmiştir.²⁰⁰ Kahvehaneler, on sekizinci yüzyıl kent isyanlarıyla en fazla özdeşleştirilen mekânlar olmuştur. 1730 yılındaki isyanın öncüsü Patrona Halil, bir kahvehane sahibiydi. Özellikle de yeniçeri kahvehaneleri, on sekizinci yüzyıl isyanlarının önemli merkezlerinden biriydi. Bu da kahvehaneler üzerindeki denetimin sıkılaşması anlamına gelmişti.

Bir parantez açarak yeniçerilerden ve onların kentli alt sınıf homoerotik kültürle ilişkilerinden kısaca söz etmek istiyorum. Sultanın kulları olan ve ocağın kurulduğu ilk dönemde evlenmeleri yasak olan yeniçeriler, kentli homoerotik altkültürün öne çıkan figürlerindendi.²⁰¹ On sekizinci yüzyılda devşirme sisteminin sona ermesiyle birlikte, kırdan göçen gençler ocağa katılmaya başlar ve yeniçerilerin sayısında önemli bir artış yaşanır. Kışlaların yetersiz kalması sonucu birçok yeniçeri bekâr odalarında, hanlarda, kahvehanelerde,

198. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fervaları Işığında*, s. 149.

199. Özellikle yeniçeri kahvehaneleri siyasal hoşnutsuzluğun beslendiği ve isyana dönüştüğü en önemli mekânlardandı. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl isyanlarında yeniçeri kahvehanelerinin önemli merkezler olmasının nedeni biraz da bu homososyal ağlardı. “Vaka-i Hayriye” de, bekleneceği üzere, yeniçeri kahvehanelerini hedef aldı.

200. Bkz. Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler”.

201. Arvas, *Ganymedes/ganimet* figürünü incelediği doktora tezinde, devşirilen oğlanların –güzel ve kaçırılan oğlan *ganimet* figürü ile süreklilik içinde– sultanın *ganimetleri* olduğunu söyler. Arvas, *Travelling Sexualities*, s. 80-83.

hamamlarda kalmaya başlar.²⁰² Yeniçeri kahvelerinde ve çoğu yine aynı kahvehane sahiplerince işletilen bekâr odalarında yeni dayanışma ağları kurulur. Devşirme sisteminin sona ermesinin bir başka etkisi de yeniçerilerin giderek daha fazla ticaretle uğraşması olmuştur. Pek çok araştırma, on sekizinci yüzyıl ortalarından itibaren esnafın önemli bir kısmının yeniçerilerden oluştuğunu gösterir.²⁰³ Yeniçerilerin, en çok yaptıkları işlerden biri de suçla, homoerotizmle ve isyanlarla özdeşleşen kahvehanecilikti.²⁰⁴ Aynı dönemde silahlı ve genel olarak içinde bulundukları koşullardan hoşnutsuz olan yeniçerilerin birçok isyana karıştığını; asayişsizlik ve suçla da özdeşleştirilerek devlet açısından sürekli sorun çıkaran bir grup olarak algılan-

202. Ali Çaksu, "Janissary Coffee-Houses in Late Eighteenth Century Istanbul", *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, haz. Dana Sajdi, Tauris Academic Studies, 2007, s. 119. Günümüz tarih-yazımının eleştirdiği bozulma ve çöküş anlatısını yeniden üretme amacını taşımadığını not etmek isterim. "Osmanlı'nın gerilemesi" anlatısının bir parçası olan yeniçerilerin "bozulması" hikâyesine göre, sultanın sadık köleleri olan yeniçeriler evlenip aile kurmaya, askerlikten başka işlerle ilgilenmeye başlamadan önce düzen bozulmamıştır. Ticaret ve üretim faaliyetlerine girmeleriyle birlikte yeniçeriler savaşmayı bırakırlar, İmparatorluk biraz da bu nedenle gerilemiştir. Bkz. Cemal Kafadar, "Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul'un Ayaktakımı: Yok Yere mi Asiydiler?" *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı*, haz. Baki Tezcan ve Karl K. Barbir, çev. Zeynep Nevin Yelçe, Bilgi Üniversitesi, 2012, s. 135-38. Bu anlatı, ek geçinme stratejilerinin yeniçeriler açısından nasıl giderek daha önemli hale geldiğine, devşirme sisteminin sona ermesiyle yeniçerilerin toplumsal konumlarındaki dönüşüme, asker-esnaf ilişkilerinin nasıl sıkılaşıp şehir kültürünü dönüştürdüğüne dair daha incelikli tartışmalarla sorgulanmış ve derinleştirilmiştir.

203. Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*, s. 40; Betül Başaran, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order*, Brill, 2014, s. 118; Robert W. Olson, "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, no. 3 (Eylül 1974), s. 329-44; Robert W. Olson, "Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul: Social Upheaval and Political Realignment in the Ottoman Empire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, no. 2 (Mayıs 1977), s. 185-207. Kafadar, yeniçerilerin esnaflaşma sürecinin loncalar düzeyinde olmayıp ancak lümpen-esnaf düzeyinde kaldığını savunsa da daha sonra bu iddiasını gözden geçirmiş ve bazı yeniçerilerin lonca yapısına dahil olduğunu söylemiştir ("Yeniçeriler", s. 150).

204. Kırılı, "Kahvehaneler ve Hafiyeler", s. 67.

maya başlandığını görüyoruz. Şanizade (ö. 1826), *Tarih*'inde yeniçerileri, hırsızlık yapan, adam kaçıran, kadın ve oğlanlara sarkıntılık ve tecavüz eden haydut ve arsız kişiler olarak anlatır.²⁰⁵

1826 yılında II. Mahmut'un yeniçeri ocağını kaldırmasının erkek homoerotizmi üzerindeki etkilerine dair kapsamlı bir çalışma bulunmasa da bu olayın kentli alt sınıf erkek homoerotik kültürünü derinden etkilediğini tahmin edebiliriz. Zira hem pek çok yeniçeri öldürülmüş veya kaçmıştır, hem de erotik bağları da içeren toplumsallıkları kurdukları mekânlar kapatılmıştır. Mehmed Dâniş Bey, yeniçeri ocağı kaldırılırken, İstanbul'da on binden fazla kahvehanenin yıkıldığını anlatır.²⁰⁶ Mustafa Avcı, ocağın kaldırılması ile –homoerotik kültürün önemli bir bileşeni olan– köçek oyunlarının yasaklanmasının, birbirlerinin üzerine binen bir sürecin parçası olduklarını savunur. Zira II. Mahmut, yeniçeri ocağını kaldırmadan dört yıl önce köçekliği yasaklamıştır.²⁰⁷ Her iki süreç, II. Mahmut'un on sekizinci yüzyıldan devralınan asayiş krizini çözme girişimlerinin bir parçası olarak düşünülebilir. Homoerotik altkültürün önemli mekânlarından olan kahvehanenin on sekizinci yüzyılda kentsel marjinallikle daha fazla ilişkilendirilmesi, homoerotizmin de marjinallikle ilişkilendirilmesi anlamına gelmiştir. Buna dair bir örneğe Sümbülzâde Vehbî'nin, *Şevk-Engîz*'inde rastlarız. On sekizinci yüzyıl sonuna ait bu erotik eserde, *gulâmpâre* olan Kazıkçı Yeğeni, üstü başı kirli, kahvelerde çürümüş kokmuş, beş parasız bir tip olarak anlatılır.²⁰⁸ Hammamlar, meyhaneler ve kahvehanelerin yanı sıra, sünnet düğünlerinde ve mektep önlerinde takılarak oğlanları kandırmaya çalışır.²⁰⁹

On dokuzuncu yüzyılda kahvehanelerin kapatılmak yerine çok daha titiz biçimde izlenmeye ve bilgi kaynağı olarak kullanılmaya başlandığını görürüz. Cengiz Kırılı, kahvehanelerin denetlenmesinde benimsenen bu yöntem değişikliğinin, hem devlet-toplum ilişkile-

205. Çaksu, "Janissary Coffee-Houses", s. 200, n. 12; Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, s. 65-66.

206. Akt. Çaksu, *a.g.y.*, s. 125. 207. Avcı, *Köçek*, s. 133.

208. Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim*, s. 97.

209. Vehbî'nin anlatısında kandırılmaya çalışılanların çocuklar olduğuna dair vurgusu ilgi çekicidir. Örneğin Kazıkçı Yeğeni cebinde hacıyatmazlarla gezmektedir. Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim*, s. 97.

rindeki bir dönüşüme hem de Osmanlı devletinin benimsediği yeni yönetim anlayışına işaret ettiğini düşünür.²¹⁰ Toplumsal kargaşa ve isyanla özdeşleştirilen kahvehanelerin on sekizinci yüzyılda kapatılmaları ve on dokuzuncu yüzyılda sıkı gözetim altında tutulmaları, homoerotik altkültürdeki işlevlerinde önemli değişikliklere neden olur. Tabii ki bu, kahvehane bağlamında homoerotizmin tamamen yok olduğu anlamına gelmez. 1915'te Harry Griswold Dwight, çingene kızlar kadar oğlanların da ramazan ayında kahvehanelerde dans ettiğini yazar.²¹¹

Homoerotik ilişkiler kentli alt sınıf erkeklerin toplumsal bağlarının bir uzantısı idi ve bu ilişkilerin toplumsalın çeperine itilmesi, homoerotik ilişkilerin de marjinalleşmesi anlamına gelmiştir. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında erkek homoerotizmi arkaik bir kültürün parçası olarak görülmeye başlanır. Kahvehanenin bu kültürün taşıyıcısı olarak görüldüğüne dair örneklerden birini Ahmed Hamdi Tanpınar, 1940'ların ikinci yarısında kaleme aldığı *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde verir. Halit Ayaracı'nın "kapının dışında kalanlar"ın mekânı olarak tanımladığı, her cins ve her meşrepten insanın geldiği Şehzadebaşı'ndaki kahvehaneyi romanın kahramanı Hayri İrdal şöyle anlatır: "Her fazilet, her biçarelik, hatta reziletler bile burada aynı soğukkanlılıkla, hatta icap ederse bir çeşit şefkatle muhakeme ve kabul edilirdi. Pederasti,²¹² aşırı çapkınlık, küçük veya büyük para dalaveresi adeta adımlarınıza dolaşacak şekilde ortada idi."²¹³ Bu kahvehanede en felsefi meseleden en süfli olaylara kadar her şey konuşulsa da ciddi meseleler ancak "alelade

210. Kırılı, "Kahvehaneler ve Hafiyeler", s. 70.

211. Akt. Avcı, *Köçek*, s. 81. Burcak Pasin'in sözlü tarih çalışması, kahvehanelerin 1990'lı yıllarda dahi eşcinsel erkekler için bir buluşma mekânı işlevi görmeye devam ettiğini gösterir (*A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam as a Representational Space of Sexuality*, Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2014, s. 112).

212. Önceki dönemlerde "mahbûb-peresti", "mahbûb-dostluk" ve "mahbupçuluk" olarak adlandırılan ilişkinin, 1954 yılında Tanpınar tarafından "pederasti" olarak adlandırıldığına dikkat çekmek gerekiyor. Homoerotizmin marjinalleşmesi ile modern anlamda çocukluğun icadı arasındaki ilişki, çalışmam kapsamında değinmeyeceğim önemli bir mesele.

213. A. Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergâh, 2017, s. 131.

çapkınlığa, Karagöz şakasına, pederasti hikâyesine” indirgendikten sonra kabul edilmektedir.²¹⁴ “Muasır medeniyete girememiş” olanların kahvehanesinde, pederasti diğer “yarı ciddi, yarı şaka” öğelerden biri olarak öne çıkar.²¹⁵

Hamam

Osmanlı İmparatorluğu’nun belki de en çok erotikleştirilen mekânı hamamlardır. Her ne kadar hamam daha çok kadınsı şehvetin ve sıklıkla da kadın homoerotizminin mekânı olarak tahayyül edilse de erkekler hamamı da hem şarkiyatçıların hem de Osmanlıların erotik imgeleminde önemli bir öğe olagelmıştır. Hamam, klasik Osmanlı edebiyatında önemli bir tema olarak karşımıza çıkar. *Hamamiye* veya *hamamname* olarak anılan, hamamdaki güzel oğlanların tasvirine dayanan ve yer yer müstehcen imalar barındıran²¹⁶ türü İskender Pala, “divan edebiyatında insanı cinsel yönden en etkin biçimde anlatan ve ten zevkinin ön planda tutulduğu şiirler” olarak tanımlar.²¹⁷ Aynı zamanda hamamcı²¹⁸ olan Deli Birader Gazalî’nin *Kaplıcanâme* şiiri türün ilk örneği sayılır. Deli Birader’in yalnızca bu şiiri de-

214. A.g.y., s. 132. 215. A.g.y., s. 135.

216. İskender Pala, Veysi’nin (ö.1628) şu beytini örnek olarak verir: “Temâşâ eyledim hammâmı herkes âlem üstünde / O denlü girme çıkma var ki âdem âdem üstünde” (*Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 198).

217. Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 198. Ayrıca bkz. Schick, *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*, s. 197; Yunus Kaplan, “Türk Hamam Kültürünün Divan Şiirine Yansımaları”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TA-ED)* 44 (2010), s. 131-55.

218. Deli Birader Gazalî’nin, emeklilik ikramiyesiyle kendisine Beşiktaş’ta bir külliye yaptırdığını Âşık Çelebi’nin tezkiresinden öğreniyoruz. Külliyedeki hamam hem mimarisi hem de tellaklarının güzelliğiyle hızla bir cazibe merkezi haline gelir ve rakip hamamcılarının öfkesini çeker. Gazalî’ye bir dönem gözdesi olan Çeşni Bâlî ile ilgili nahoş imaları bulunan beyti yüzünden öfkeli olan İbrahim Paşa, kendisine Gazalî’yi şikâyet eden hamamcılardan yana tavır alarak külliyenin yıkılmasını emreder. Beyit şöyledir: “Ne mahkûm arada belli ne hâkim / Dügündür ki çalan kim oynayan kim.” Bkz. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 239. Ayrıca bkz. Reşad Ekrem Koçu, “Deli Birader Hamamı”, *İstanbul Ansiklopedisi* c. VIII, haz. Reşad Ekrem Koçu, İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1966, s. 4355-56.

ğil, daha önce söz ettiğim *Dâfi'ü'l-Gumûm ve Râfi'ü'l-Humûm* heze-
liyyatı da hamamların nasıl erotikleştirildiğine dair ipuçları sunar.²¹⁹
Şehrengizlerde de hamamlar ve tellaklar sık sık konu edilir. Kendisi
de bir hamam kethüdası olan Derviş İsmail'in on altıncı yüzyıl sonu
eseri *Dellâknâme-i Dilküşâ* risalesinden yukarıda söz etmiştim. Bu
eser, bir homoerotizm mekânı olarak hamama ilişkin günümüze ula-
şan en önemli eserlerden biridir.²²⁰ Risalede İstanbul hamamlarında
çalışan on bir tellağın hikâyeleri anlatılırken, okurlara her tellağın
seks hizmeti karşılığında aldığı ücretler gibi pratik bilgiler de verilir.
Derviş İsmail'in anlatışında hamam; tecavüze uğramış, kandırılmış,
bir şekilde adı "kirlenmiş" oğlanların son durağı gibi görünmektedir.
Bu tellaklardan bazıları sürekli aynı mekânda çalışırken, diğerleri
hamam hamam gezer, bazılarının uzun dönemli sevgilileri vardır.
Daha önce de belirttiğim gibi, müşterilerin bazıları kendilerine du-
hul edecek aktif bir partner arayışı içindedir. Bu eserde hamam bize,
aktif erişkin üst sınıf erkek/pasif alt sınıf oğlan şemasından farklı,
rollerin daha geçişli olduğu bir dünya sunar. Cinsel rollerin çok daha
akışkan olduğu bu dünyanın kuraldışı hazları; erişkin, üst sınıf ve
eğitilmiş bir erkek konumuna sahip olan Derviş İsmail tarafından bu
dünyaya alınan güvenli mesafeden anlatılır.²²¹

Dellâknâme-i Dilküşâ'nın modern dönemdeki ilk kaydını Reşad
Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*'nde hem esere dair maddede
hem de metinde geçen tellaklara ilişkin maddelerde tutar. Boone,
Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'nde modern ulus projesi sürecinde
silinen homoerotik bir alt katmanı, açık ama aynı zamanda temkinli

219. Bkz. Kuru, "A Sixteenth Century Scholar", s. 92, 131.

220. Eserin bir kopyası Murat Bardakçı'nın özel koleksiyonunda bulunmak-
tadır. 1903 yılında Mehmet Ali Aynî Bey tarafından istinsah edilen kopyalardan
birine sahip olan Bardakçı eserin bazı kısımlarını *Osmanlı'da Seks* isimli kitapta
yayımlamıştır (s. 96-115). Reşad Ekrem Koçu'da da aynı istinsahın bir kopyası bu-
lunuyordu. *İstanbul Ansiklopedisi*'nde hem sözü geçen tellaklara ilişkin maddeler-
de hem de *Dellâknâme-i Dilküşâ* maddesinde esere yer ayırmıştır (VIII: 4370-71).
Metnin Bardakçı tarafından yayımlanan hali Sariyannis ("Prostitution in Ottoman
Istanbul"), Schick (*Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*; Boone, *The Homoerotics of
Orientalism*) ve Delice ("The Janissaries and Their Bedfellows") tarafından ince-
lenmiştir.

221. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows", s. 128.

biçimde hatırladığını söyler.²²² İstanbul'un hamamları, Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ne bu katmanı dahil etmesinin en dikkate değer yollarından biri olmuştur. Hamamlara ilişkin maddelerde, yalnızca o hamamın mimarisini ve tarihini değil, aynı zamanda ünlü tellaklarını da anlatarak, hamamı homoerotik imgelemin bir parçası olarak hatırlar. Boone, bu tellak çizimlerinin, yan yana yerleştirildiklerinde, modern bir şehrengizi andırdığına dikkat çeker.²²³ Reşad Ekrem Koçu, tıpkı Derviş İsmail gibi, eğitilmiş orta sınıf erkek konumunu işgal etse de aradan geçen üç yüzyılda yaşanan dönüşümler, erkek homoerotizmiyle arasına güvenli bir mesafe koyarak bahsedebilmesi için başka önlemler almasını gerektirmiştir.

Hamamlar homoerotizm mekânı olarak yalnızca anlatısal kaynaklarda anılmaz. Genç oğlanların çalışması, bu oğlanlar ile müşteriler arasında –ücret karşılığı veya değil– homoerotik yakınlaşma ihtimalini doğuracağı için hem devlet hem de hukuk âlimleri açısından kaygı verici bir durum yaratır. El-Rouayheb, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Arap âlimlerinin hamamlarda genç oğlanların çalışmasından duydukları kaygıyı –ve yer yer de hazzı– aktarır.²²⁴ Bursa kadı sicilleri arasında yer alan 1485 tarihli bir fermanla, kadınlara, şeriat hilafına şeyler yapabileceklerinden hamamlarda “yalın yüzlü” (sakalsız, sakalı çıkmamış) oğlanların bulunmasının yasaklandığı hatırlatılmakta ve bazı hamamlarda böyle oğlanların fesat işlemeye devam ettiklerinin duyulduğu söylenmektedir. Hamamların teftiş edilip, böyle oğlanlar varsa terbiye edilmesi için Amr Ağa'nın gönderildiği açıklanarak, kadınlara ihtimam göstermeleri ve karşı çıkanlar için gerekli önlemleri almaları bildirilmektedir.²²⁵ 1709'da İstanbul'daki 58, Eyüp'teki 8, Galata'daki 25, Üsküdar'daki 8 hamamın sahibi, hamamlarında “şâb-ı emred [sakalı çıkmamış] dellâklarını” bulundurmayacakları taahhüdünde bulunur.²²⁶ Nina Ergin, on sekizinci yüzyıl ortasına ait hamam defterlerinde, çalışanların yaşlarının çâr-ebrû, tâze gibi sıfatlarla kaydedilmiş olmasını, hamamın erotik

222. Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, s. 83.

223. A.g.y., s. 86.

224. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 40.

225. Halil İnalcık, “Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler”, *Belgeler* 10, no. 14 (1980-81), s. 47.

226. Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows”, s. 118-19.

doğasının ve sunduğu iş olanaklarının kabulü olarak görebileceğimizi belirtir.²²⁷ 1752 tarihli Hamam Defteri'nde kayıtlı bazı hamamlardaki tellak ve natırların yalnızca genç erkeklerden oluştuklarını, bunlar arasında Tophane gibi kötü ünlü semtlerde yer alanların homoerotik ilişkiler ve erkek fuhuşu için kullanıldığına dair tahmin yürütebileceğimizi söyler.²²⁸ 1790 yılında sadrazam, III. Selim'in önceki bir fermanı doğrultusunda meyhanelerin kapatılması, kerhane sahiplerinin cezalandırılması, fahişelerin defolunmalarıyla birlikte şüphe çeken hamamların tespit edilerek buralarda çalışan "edepsiz" oğlanların tahliye edilmesi yönünde asayişli sağlamakla yükümlü amirleri uyarmıştır.²²⁹ Delice bu belgenin, 1709 tarihli belgeden farklı olarak oğlanların hamamlardaki tellaklık işlevine atıfta bulunmamasının ve hamamların meyhane ve kerhanelerle birlikte ele alınmasının, soruna artık aşına olunduğunu gösterdiğini söyler.²³⁰ Hamamlardaki oğlanlara dair kaygı on beşinci yüzyılda dile getirilirken, önceki bir fermana atıfta bulunmaktadır. Anlaşılan o ki, hamamlarda oğlanların çalışmasının yarattığı erkekler arası cinsellik ve özellikle de fuhuş olasılığı yüzyıllar boyunca kaygı kaynağı olmuş ve düzenlenmeye çalışılmıştır. Sorunun arşivlerde tekrar tekrar karşımıza çıkması, düzenlemelerin başarısız olduğuna da işaret eder. Delice'nin dikkat çektiği üzere on sekizinci yüzyıl sonunda hamamlardaki oğlanlar meselesinin içki, meyhaneler ve seks ticaretiyle birlikte ele alınması, buradaki erotik faaliyetlerin fasit kentli altkültürün bileşeni olarak görüldüğünü ve daha genel bir ahlaki sınır-aşımı

227. Nina Ergin, "The Albanian *Tellâk* Connection: Labor Migration to the Hammams of Eighteenth-Century Istanbul, Based on the 1752 *İstanbul Hamâmları Defteri*", *Turcica* 43 (2011), s. 243.

228. Nina Ergin, "Mapping Istanbul's Hammams of 1752 and Their Employees", *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities*, haz. Suraiya Faroqhi, Berghahn, 2015, s. 118-19.

229. BOA, Hatt-ı Hümayûn, 195/9720, 29.Z.1204. Orlin (Orhan Salih) Sabev, "Ahlâkın Arka Sokakları: 18. Yüzyıl Osmanlı İstanbulu'nda Fuhuş ve Ceza", *Osmanlı İstanbulu: IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016, s. 633; Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows", s. 119; Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, s. 155-56 aynı belgeye atıfta bulunur.

230. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows", s. 119.

ve fuhuş sorunu çerçevesinde ele alındığını gösterir. Osmanlı devletince bu oğlanların ahlaksızlık, sefihlik ve rezillik terimleriyle nitelendirilmesi, cinsel eylemlerle dışavurulan ama bunlarla sınırlı kalmayan bir altkültürün ortaya çıktığına ve “müftazih (rezil) şâb-ı emred” gibi tanımlamalar ise bir tipin, zümrenin ve kimliğin varlığına işaret eder.²³¹ Tellak defterlerinde kaydedilen tellakların bazılarının yanında “topçu, cebeci, kalyoncu, yeniçeri” gibi ifadeler bulunmasından, bu altkültürün en önemli üyelerinden olan yeniçerilerin de tellaklık yaptıklarını anlıyoruz.²³² *Dellâknâme-i Dilküşâ*’daki tellaklardan biri olan Yemenici Bâlî yeniçeri civeleğidir.²³³

Hamamlarda çalışan oğlanların bir parçası olduğu kentli altkültür, devlet tarafından tanınmakta ve bu kültür yalnızca asayişe ilişkin değil, erotik kaygılarla da düzenlenmeye çalışılmaktadır. Serkan Delice, oğlanların pratiklerinin aykırı, yıkıcı ve direngen ilişkiselliğinin devletin bu kötü şöhretli oğlanları temsil biçimlerini doğurduğunu söyler. Kurdukları yeni ittifaklar ve beklenmedik güç hatlarını bir-

231. A.g.y., s. 120-21.

232. 1734 tarihli defterlere atıfta bulunan Koçu, yeniçerilerin “süfli” görülen tellaklık işini yapmaya başlamalarının yeniçeri ocağının disiplinin bozulmuş olduğunu gösterdiğini söyler. Reşad Ekrem Koçu, “Dellâk”, *İstanbul Ansiklopedisi* c. VIII, s. 4366. Nina Ergin ise incelediği tellak defterlerinde yalnızca üç ismin askeri unvan taşıdığını belirtir (“The Albanian *Tellâk* Connection”, s. 244).

233. Bardakçı, *Osmanlı’da Seks*, s. 100. Koçu’ya göre “yeniçeri civelekleri”, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında devşirme yöntemi bir kenara bırakılıp, ihtiyacın çok üzerinde erkeğin ocağa alınması sonucunda ortaya çıkmıştır. Çoğunu ayaktakımının oluşturduğu genç ve deneyimsiz bu oğlanlar, bıyıklarını burabilecek yaşa gelene kadar güçlü ve deneyimli bir yeniçerinin korumasına giriyor ve ona hizmet ediyorlardı. “Bir mürâhik genci civelek olarak kanadı altına alan pençeli Yeniçeri kabadayısı, himâyeye karar verdiği o küçük delikanlıya bu kararını bir hançer hediye etmekle bildirir: ‘Benim cânım bıçağımı kabul edip dünya ve âhiretde karındaşım, elin bıyık burana kadar civeleğim olur musun? derdi.’ Güzel yüzlü civeleklerden birini kanatları altına almış yeniçeri kabadayıları, çocuğunun güzelliğini kendilerinden başka kimse görmesin diye sokağa çıkarken hasır püskülden peçeler taktırdı.” Reşad Ekrem Koçu, “Civelek, Yeniçeri Civeleği”, *İstanbul Ansiklopedisi* c. VII, s. 3595-96. On sekizinci yüzyıldan önce de yeniçerilerin seferlere yanlarında genç oğlanlarla katıldıklarına dair kaynaklar mevcuttur. Daha önce belirttiğim üzere Zilfi, on yedinci yüzyılda Kadızadeli lideri Vanî Mehmed’in oğlanların seferlere katılmasını yasaklamaya çalıştığını ama bu girişimin pek başarılı olmadığını anlatır (“The Kadızadelis”, s. 264).

birlerine bağlamaları, onları bir tedirginlik kaynağı haline getirir.²³⁴ On sekizinci yüzyıl sonu, Osmanlı devleti açısından bu tip ittifakların ve ilişkiselliklerin, barındırdıkları isyan potansiyeli nedeniyle özellikle tehdit edici hale geldiği bir dönemdir.

On dokuz ve yirminci yüzyılda da hamam, homoerotizmin mekânı olmaya devam eder. Murat Bardakçı, 1890'larda Samsun'daki bir hamamda çalışan tellağın ilgi göstermemesinden dolayı hem tellağı hem de kendini bıçaklayan bir adamla ilgili haberi nakleder. Haberin devamında Samsun ve Trabzon civarındaki erkeklerin hamam tellaklarına tüm paralarını yedirdiklerini ve adamların eşlerinin bu tip fiillerin yasaklanması için yetkililere başvurduklarını okuruz.²³⁵ 1950'lere ait bir gazete haberi, Eminönü'ndeki bir hamamda kırklı yaşlarındaki bir adamın 15 yaşındaki bir oğlanı taciz ettiği için tutuklandığını bildirir.²³⁶

Hamam yirminci yüzyılda da içerdiği homoerotizm potansiyeli ile devlet açısından düzenlenmesi gereken bir mekân olma niteliğini korur. 1909 ve 1910 tarihli arşiv belgelerinde özellikle taşradan gelen genç oğlanların muhtaç duruma düşerek ahlakları bozulduğu için hamamlarda çalıştırılmamaları gerektiğinden söz edilmektedir.²³⁷ İstanbul Polis Müdürlüğü'nün Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti'ne gönderdiği 1910 tarihli yazıda hamamcılar esnafının hamamlarda on altı-on yedi yaşında oğlanların çalışmasının önündeki yasağın kaldırılmasını talep ettiğini okuruz. Müdürlük, genç oğlanların tellaklık yapmasının kötü fiillere yol açacağını söyleyerek konu hakkında olumsuz görüş bildirir:

Dersaadet'te ekser-i hamamlarda bulunan tellakların şer'an ve ahlâken zemâim-i azîmeye sülûklerine [büyük kötülöklere katılmalarına] binâen bunların men' ve ihrâçları sureti ile bi'l-umûm hamamlar bu gibi şenâ'iden tathîr edilmiş [kötölükten temizlenmiş] olup şimdi bunların tekrar istihdâm-larına müsâade gösterilecek olur ise az zaman içinde yine seyyiât-ı sâbıkâ-

234. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows", s. 121.

235. Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, s. 114.

236. Pasin, *A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam*, s. 103.

237. BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi, 2875/48, 25.C.1327; BOA, Zabtiye Nezâreti Evrakı, 335/87, 19.Te.1325.

nın avdet edeceği derkâr [eski kötülüklerin yeniden ortaya çıkacağı açık] olduğundan ve mezkûr arzuhâl leffen takdîm kılındığından [söz konusu arzuhâl ekte sunulduğundan] idâme-i memnûiyetin(in) [yasağın devamının] lâzuneden olduğunun nezâret-i müşârunileyhâya iş'âr buyurulması ma'rûzdur [adı geçen bakanlığa bildirilmesi arz olunur].²³⁸

Yirminci yüzyıl başındaki düzenleyici metinlerde, hemcinsler arası münasebetle birlikte hijyen de bir kaygı kaynağı olarak öne çıkar. 1908 yılında zabitanın hamamcılara tebliğ ettiği emirnamede yirmi yaşından küçüklerin hamamlarda çalışmalarının katiyen yasak olduğu, fuhuş amacıyla tellak istihdam edilenlerin ceza kanunu uyarınca cezalandırılacakları belirtilir. Koçu'nun naklettiği emirname şöyle devam eder:

– Dellâklar bir hamama girmeden, zâbitadan, nizamnâme şartları ile sıhhî şartları hâiz olduklarına dâir bir tezkere alacaklar ve ancak o kâğıdla bağlı oldukları devlet dâiresinden kendilerine dellâklık ruhsat tezkeresi verilecektir, bu muameleyi yaptırmaya mecburdurlar.

– Dellâklar iki ayda bir heyet-i sıhhiyece muayene edilecekler; herhangi bir illeti, ve bilhassa zührevi hastalıklara tutulmuş olanlar hamamdan çıkarılacaklardır.

– Dellâk yanında bir muayene defteri bulunacaktır; bunu icâb ettiği zaman zâbitaya, eğer görmek isterse müşteriye göstermeye mecburdurlar.

– Dışarıdaki hayatında gençlere harf-endazlıktan, fiil-i şeniden, ırza teşvîzden, zâbitaya karşı gelmeden mahkûmiyet sâbıkası olanlar dellâk olamazlar; bu dellâkları kullanan hamamcılarının hamamı kapatılır.

– Polisin mâlûmatı ve izni olmak şartı ile dellâklar çalıştıkları hamamlarda yatabilirler.²³⁹

Tellaklığın ancak tezkere sahiplerince yapılabilecek bir meslek haline gelmesi, tellakların düzenli sağlık muayenesine tabi tutulması ve muayene defterlerini her daim yanlarında bulundurmalarının şart koşulması, hamamların ve tellaklık mesleğinin devletin modern izleme ve denetim faaliyetlerinin konusu haline geldiğini gösterir. Frenginin son derece yaygın olduğu bu dönemde, düzenli sağlık

238. BOA, Dâhiliye Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemî, 49/26, 05.N.1328 (10 Eylül 1910).

239. Koçu, Reşad Ekrem, "Dellâk", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. VIII, s. 4367-68.

muayenesi zorunluluğunun potansiyel fuhuş mekânı olan hamamlarda hastalığın yayılmasını engelleme amacı taşıdığını düşünebiliriz. Bu da frenginin yayılmasını engellemek amacıyla yürütülen izleme ve denetleme faaliyetlerinin erkek seks işçilerini de kapsadığı anlamına gelir.²⁴⁰ Kişinin daha önce laf atma ve tecavüz gibi cinsel suçları işlemiş olması, erotik sınır-aşımı içerecek bu mesleği iffetli biçimde yapabilmesinin önünde bir engel olarak görülür. Her ne kadar, emirname bu kişilerin patolojikleştirildiğini veya toplumsal hayattan yalıtılmaya çalışıldığını göstermese de modern bilme ve denetleme biçimleri, homoerotik ilişkilerin denetiminde de kullanılmaya başlanmıştır.

Homososyal Mekânlar ve Seks Ticareti

Oğlanların hamamlarda, meyhanelerde ve kahvehanelerde seks ticareti yaptığına dair arşiv belgeleri, anlatısal kaynaklarla karşılaştırıldığında oldukça sınırlıdır.²⁴¹ Orlin Sabev'e göre bu durumun olası açıklamalarından biri, oğlanların seks ticareti yapmasına, kadınlarkine kıyasla daha fazla hoşgörüyle yaklaşıyor olmasıdır.²⁴² Sariyannis de, oğlanların fuhuş yapmasının, çeşitli "kurumsal kuralları" ihlal etmediği sürece kabul edilen ve hoş görülen bir pratik olduğunu savunur.²⁴³ Andrews ve Kalpaklı ise oğlanlarla homoerotik ilişkilerin yaygın biçimde kabul gördüğünü gösteren anlatısal kaynaklarla, bunların devlet açısından sorun teşkil ettiğine dair belgeleri bir arada düşünerek hoşgörü argümanını sorgulamamız gerektiğini vur-

240. Seçil Yılmaz, hukuki ve tıbbi izleme ve denetleme faaliyetlerinin kadın bedenleri ve cinselliklerine etkilerine yoğunlaşan feminist araştırmacıların, frengi söylemleri ve düzenlemeleri yoluyla hedef alınan erkek bedenlerini göz ardı ettiklerini söyler. Yılmaz özellikle de askerler ve göçmenler gibi alt sınıftan devingen erkeklerin sağlık denetimi, düzenlemeleri ve eğitiminin nesnesi olduklarına dikkat çeker ("Threats to Public", s. 223). Yılmaz'ın dikkat çektiği bu gruplar daha çok kadın seks işçilerinin müşterileridir, fakat erkek seks işçilerinin de benzer biçimde izleme ve denetim faaliyetlerine maruz kaldıklarını düşünmememiz için bir neden yok.

241. Sabev, "Ahlâkın Arka Sokakları", s. 640. Ayrıca bkz. Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*, 5. Bölüm.

242. Sabev, "Ahlâkın Arka Sokakları", s. 640.

243. Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul", s. 62.

gular.²⁴⁴ Her ne kadar sayıları kadınların seks ticaretiyle karşılaştırıldığında düşük olsa da, yukarıda örneklediğim üzere oğlanların fuhuş yapmasına dair hukuksal ve yönetsel belgeler bulunmaktadır. Kadı sicillerine dayanan çalışmaların sayısı arttıkça, bu tip belgelerin sayısının da artacağına şüphe yok. Yine de kadınların seks ticaretine ilişkin belgelerin sayıca üstünlüğünün orantısal olarak süreceğini varsayabiliriz.²⁴⁵ Delice, erkekler söz konusu olduğunda kayıtlarda “fuhuş” kelimesine pek rastlanmıyor olduğunu kabul etse de hoşgörü argümanına katılmadığını zira kelimenin kullanılmamasının, bu faaliyetin *hîz* (cinsel ilişkide pasif erkek) gibi diğer sözcüklerle karşılanmadığı anlamına gelmediğini söyler.

Marinos Sariyannis, on sekizinci yüzyılda fuhuşa ilişkin makalesinde, erkek seks ticareti ağlarının ve işlevinin, kadınlarınkiyle büyük benzerlikler taşıdığının varsayılabilirliğini ileri sürer.²⁴⁶ Delice ise, kadın ve erkek seks işçileri için farklı sözcüklerin kullanılması, birbirleriyle ilişkili olsa da ayrışan iki farklı alandan söz ettiğimizi gösterdiğini iddia eder.²⁴⁷ Her ne kadar erkeklerin seks ticaretine ilişkin tarihsel çalışmalar, kadınlarınkine kıyasla sınırlı olsa da, Delice’nin iddiası doğru görünüyor. Örneğin seks ticaretinin mekânı, arşivlerde neden erkek seks işçilerine dair pek fazla kayda rastlanmıyor olduğumuzu açıklayabilir. Sariyannis, kadınların genelde üç biçimde seks ticareti yaptığını söylüyor: Kendi evlerini, müşterinin evini veya meyhane gibi diğer mekânları kullanarak veya bir aracının kendi evine hem kadınları hem de müşterileri getirmesi yoluyla.²⁴⁸ Diğer çalışmalar da, on dokuzuncu yüzyıla kadar kadınların seks ticaretinin genellikle hanelerde gerçekleştiğini ve erken modern dönemde resmi görevlilerin seks ticaretini engellemeye yönelik önlemleri, genellikle mahallelilerin şikâyetleri sonrasında aldıklarını

244. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 301.

245. Örneğin Semerdjian, Halep kadı sicillerine ilişkin 359 yılı kapsayan ve cinsel suç davalarına odaklandığı araştırmasında, hemcins ilişkilerinin yargılandığı dört davaya rastlamıştır. Bunlardan yalnızca birinin yargılanması sonuçlanmıştır (“Because He Is So Tender and Pretty”, s. 176).

246. Sariyannis, “Prostitution in Ottoman Istanbul”, s. 60-61.

247. Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows”, s. 116.

248. Sariyannis, “Prostitution in Ottoman Istanbul”, s. 59.

göstermektedir.²⁴⁹ Osmanlı devleti, mahallenin asayişini ve huzurunu bozmadığı sürece, seks ticaretini engellemeye veya düzenlemeye dair pek fazla önlem almamaktaydı. Bu nedenle herhangi bir şikâyet olmadığı sürece seks ticareti arşivlere yansımıyordu. Oğlanlar, yukarıdaki örneklerde görmüş olduğumuz üzere, daha çok meyhane gibi hane dışı mekânlarda seks ticareti yapıyordu.²⁵⁰ Mahallelilerin bir evin fuhuş mekânına dönüşmesinden şikâyetçi olmaları, mahalleli açısından zaten sorunlu olan meyhaneden şikâyetçi olmalarına kıyasla daha muhtemeldi. Bu durum, kadınların seks ticaretinin neden arşivlere daha fazla yansıdığını açıklamamıza yardımcı olabilir. Özel haneler dışında seks ticareti için kullanılan mekânlar, genelde erkeklerin gittiği homososyal mekânlar olduğu için, buralarda kadınların bulunmasının devlet açısından daha büyük sorun teşkil ettiğini düşünebiliriz. Örneğin Çokuğraş, bekâr odalarında kadınların varlığının, buraların ahlaksızlık ve fuhuşla ilişkilendirilmesinin başlıca nedenlerinden biri olduğuna dikkat çeker.²⁵¹

On dokuzuncu yüzyılla birlikte erkeklerin seks ticaretinin kentli alt sınıflarla çok daha fazla ilişkilendirildiğini görüyoruz. Oğlanlar, ancak yeterince parası olmayan erkeklerin itibar edeceği bir seçenek olarak karşımıza çıkıyor. Pierre Loti *Aziyade* romanında, İzettin Ali ile tüm İstanbul'u gezdikten sonra keşif hareketlerini, "içinde iki genç Asyalının iğrenç bir yenilikle şehvetli danslar ettikleri, sabıkâlılardan başka seyircisi olmayan, şehrin haricindeki bodrumda" bitirdiklerini anlatır.²⁵² Loti, sefil ve kötü sanatlarla uğraştığını söyle-

249. Başaran, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century*, s. 54; Sabev, "Ahlâkın Arka Sokakları"; Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul"; Mark David Wyers, *"Wicked" Istanbul: The Regulation in the Early Turkish Republic*, Libra, 2012; Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*; Peirce, *Ahlak Oyunları*; Semerdjian, "'Because He Is So Tender and Pretty'".

250. Tabii ki bu genellemenin istisnaları bulunmaktadır. Semerdjian'ın incelediği olayda, mahalleliler Muhammed isimli genç bir oğlanın annesinin evinde luti erkeklerle bir araya geldiğini söyleyerek şikâyetle bulunur ("Because He Is So Tender and Pretty").

251. Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, s. 93-97.

252. Pierre Loti, *Aziyade: İngiliz Bahriyesinden Bir Mülazımın Notlarından ve Mektuplarından Parçalar*, çev. Handan Lütfi, Kapı, 2012, s. 40.

diği “Yahudi Hayrullah”tan bir kadın istediğinde, Hayrullah kadınların çok pahalıya mal olduğunu söyleyerek renkli kıyafetler giydirilmiş, cicili bicili yüzüklerle süslenmiş altı Musevi çocuğu Loti’ye getirir.²⁵³ Yirminci yüzyıl başına ait *Aşk-ı Marazî* isimli popüler cinsellik bilimi kitabında konu edilen, yargıya taşındığını anladığımız bir olayda, erkeklerin bir hanede “arzu-i şehvaniyelerini müşabihleriyle teskin” (şehvani arzularını benzerleriyle dindirmek) amacıyla bir araya geldiklerini öğreniriz. Doktor Nâzım Şakir bu erkekler arasında son derece zengin ve yüksek rütbeli adamlar bulunduğunu, “doğal yollar” a yani kadınlara yetecek paraları olmasına rağmen erkeklerle birlikte olan bu adamlara teessüf etmemenin elden gelmediğini söyler.²⁵⁴

•

Homososyal erkek mekânları ile erkek homoerotizminin ilişkisine dair yaptığım bu kısa değerlendirme bile, tarihsel bir sorunsal olarak erotizme yaklaşırken, kopuşların olduğu kadar sürekliliklerin de izini sürmemiz gerektiğini gösteriyor.²⁵⁵ Hem kahvehane hem de meyhaneye ve hamamdaki homoerotik ilişkilerin uzun bir dönem boyunca erotik kaygılarla izlendiğini ve zaman zaman düzenlenmeye çalışıldığını görüyoruz. Aynı zamanda bu mekânlar, farklı yoğunluklarla da olsa homoerotik ilişkiler açısından kurucu niteliklerini korumaya devam etmişlerdir. Örneğin hamam bugün bile kentli geylerin eroto-mekânsal tahayyüllerinde bir yer tutarken, kahvehane ve meyhanenin bu işlevi oldukça azalmıştır.²⁵⁶ Farklı dönemlerde bu kaygılar dönemin diğer kaygılarıyla birleşmiş –örneğin on sekizinci yüzyılda toplumsal isyan veya on dokuzuncu yüzyılda hijyen– denetleme ve cezalandırma biçimleri de içinde bulunulan döneme göre değişmiştir.

253. A.g.y., s. 53.

254. Nâzım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, 1326/1910-11, s. 184.

255. Traub, *Thinking Sex*, s. 84.

256. Pasin’in araştırması, 1970-90 arası hamamın kentli gey kültüründe hâlâ oldukça önemli bir yeri olduğunu, fakat 1990’lardan sonra bu yerin giderek marjinalleştiğini gösterir (*A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam*, s. 105-10).

Tülay Artan on sekizinci yüzyılda kente göçte yaşanan artışın, kentteki farklı sosyal grupların etkileşimini artırdığına ve kent nüfusunun boş vakitlerini değerlendirebilecekleri alanların ortaya çıkmasına neden olduğuna dikkat çeker.²⁵⁷ Farklı kesimden insanların bu mekânlarda bir araya gelmeleri, kentleri daha çatışmalı hale getirmiştir. Bu nedenle de on sekizinci yüzyıl, hem boş vakit faaliyetlerinin artması ve kentlilere ait yeni bir kültürün ortaya çıkmasıyla hem de kent isyanlarıyla, onlara karşı gelişen tepkiler ve uzlaşmalarla şekillenmiştir. On sekizinci yüzyıl mekânsal düzenlemelerini ve bu mekânlardaki homoerotik yakınlaşmaları, bu tarihsel bağlamda ele almak faydalı görünüyor. Zira bu dönemde kente göçen erkek nüfus çeşitli kentsel mekânlarda bir araya gelerek yeni ittifaklar ve birliktelikler kurarlarken, bu ittifakların kurulduğu mekânlar ciddi birer tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. İlk bölümde de söylemiş olduğum üzere, erotizmin modern disiplin kurumlarıyla denetim altına alınması süreci, disipliner bir iktidar ve modernleşme tartışmasını gerektirmektedir.²⁵⁸ Asayiş, on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçerken İmparatorluk açısından giderek daha önemli bir mesele haline gelmiş; kent mekânı ve özellikle de belirli sosyalleşme mekânları yalnızca siyasal muhalefetin denetim altında tutulması için değil, uygunsuz addedilen marjinal sınıfların kontrol altına alınması için de daha sıkı denetlenmeye başlamıştır.²⁵⁹ Özellikle Patrona Halil İsyanı'ndan sonra, yeniçerilerin, lümpen esnafın ve bekârların oluşturduğu kentli alt sınıf erkekler ile bu erkeklerin bir araya geldikleri kahvehaneler, meyhaneler, hamamlar ve erkek homoerotizminin burada ele almadığım diğer mekânları olan berberler,²⁶⁰ bekâr

257. Tülay Artan, "Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi", *Defter* 20 (Bahar/Yaz 1993), s. 97. Hamadeh de benzer bir tespitte bulunur (*Şehr-i Sefa*, s. 29).

258. Ayrıca bkz. Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, s. 44.

259. Lévy-Aksu, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş*, s. 104-5.

260. Berber dükkânlarını başlıca homososyal mekânlardan biri haline getiren berber çıraklarının güzelliği kadar, erkeklerin buralarda toplanıp iyi vakit geçirmeleriydi de. Cemal Kafadar, berber ve hamam ziyaretlerinin Osmanlı toplumsal yaşamında vazgeçilmez öğeler olduklarını ve kahvehanelerin kapatıldığı dönemlerde berber dükkânlarının kahvehane işlevi gördüklerini söyler (*Kim var imiş biz burada yoğ iken*, s. 64-65).

odaları toplumsal isyanlarla ilişkilendirilerek denetim ve gözetim politikalarının hedefi haline gelmiştir.²⁶¹ Patrona Halil ve arkadaşları idam edilmiş, kahvehaneler ve Arnavutların yoğunlaştığı hamamlar kapatılmıştır.²⁶² 1763'te hamamların, bekâr odalarının, dükkânların ve hanların teftiş edildiğini, loncalara üye olmayan ve kefilî olmayanların sürüldüğünü,²⁶³ benzer biçimde 1792'de kefilî olmayan "rezil, sefil, serseri" çırak, hamal ve kayıkçıların memleketlerine gönderildiğini biliyoruz.²⁶⁴ Alt sınıf erkekler arası toplumsal bağların aynı zamanda erotik bağlarla süreklilik içerisinde olması, bu gelişmelerin erotik ilişkileri de etkilemesi anlamına gelmiştir. Denetim ve düzenleme girişimlerinin görece de olsa başarıya ulaşması, on dokuzuncu yüzyıl başını bulmuştur. Yeniçeri ocağının kaldırılması bu bağlamda önemli bir gelişmedir. Işıl Çokuğraş, II. Mahmud döneminde kentin bekârlardan büyük ölçüde arındırıldığını söyler.²⁶⁵ Aynı dönemde köçek oyunu gibi homoerotik pratikler de yasaklanmaya çalışılmıştır. Devlet müdahalesinin yoğunlaşması sonucu bazı mekânların yok olması, bazılarının ise düzenlenmesi, ilişkilerin toplumsal bağlamını yok etmiş veya marjinalleştirmiştir. İktidarın denetiminden kaçabilen bir toplumsallığın inşa edildiği kötü şöhretli Balaban ve Melekgirmez gibi mahallelerdeki bekâr odaları, yıkılmıştır.²⁶⁶ Kahvehane ve meyhanelerin bazılarında, asayiş nedeniyle de olsa, geceleri kalınmasının engellenmesi buralarda cinsel birliktelik imkânının azalmasına neden olmuştur. Mekânların sürekli denetimi, seks ticaretinin zorlaşması anlamına gelmiştir. Bekârların yoğunlaştığı bazı bölgelerde seks ticaretinin yaygınlaşmasından büyük rahatsızlık duyulmuş ve baskınlar sonucunda bazı kişiler uzaklaştırılmıştır.²⁶⁷

261. Hamadeh on sekizinci yüzyılda kent mekânının hem izlendiği, denetlendiği ve engellendiğine hem de teşvik edilip onaylandığına dikkat çeker (*Şehr-i Seffa*, s. 167).

262. Patrona Halil'in kendisi de tellaktı ve isyandan sonra Arnavutluk'tan gelen tellaklar çok daha yakından izlenmeye başlanmıştır. Bkz. Ergin, "Mapping Istanbul's Hammams", s. 108.

263. Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*, s. 49.

264. Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, s. 109-10.

265. A.g.y., s. 69. 266. A.g.y., s. 99-100.

267. A.g.y., s. 95.

Seçkin sınıftan şairler ve âlimler, kentli alt sınıflar ve bunların arzu nesnesi *mahbûblar*, erken modern dönem boyunca erotik ve sosyal bağların erotizmle süreklilik içerisinde olduğu, en tepesinde sultanın yer aldığı erkek homososyalliğinin üyeleriydiler. Söz konusu yapının kurucu öğelerinden olan erotikleştirilmiş mekânların kriminalleştirilerek yalıtılması ve düzenlenmesi girişimlerinin, bu mekânların erotik çekim merkezi olma konumlarını zayıflattığını ve homososyal-homoerotik sürekliliğin kendine özgü örgütlenmesini sarstığını düşünüyorum. On yedinci yüzyılda püriten Kadızadeli hareketi, bu sürekliliğin içindeki libidinal akışı sağlayan aşk kavrayışına meydan okumuştur. On sekizinci yüzyılda kentli alt sınıfların, sultanın otoritesine meydan okuyacak toplumsal ağlar kurmaları ve bunun sonucunda daha fazla denetim ve baskıya maruz kalmaları, bu süreklilikten görece özerk bir altkültürün oluşması anlamına gelmiştir.²⁶⁸ Bu süreç, ileride anlatacağım üzere, seçkinlerin saraydan nispeten bağımsız bir kültürel alan tanımlamaları süreciyle kesişmiştir. Elbette bu, on sekizinci yüzyılda seçkin sınıftan erkeklerin homoerotik ilişkilere sahip olmadıkları veya bu ilişkilerin seçkinlere ait kültürel ürünlerde yerinin kalmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, on sekizinci yüzyılda homoerotizmin çok daha açık temsillerine rastlarız. Fakat bu temsiller homososyal-homoerotik süreklilikten daha fazla yalıtılmış, daha özerk bir mahremiyetin tanımlanmasına yaramıştır.

268. On sekizinci yüzyılı karakterize eden tarihsel olaylar üzerinde duramayacağım. Fakat, on sekizinci yüzyıl boyunca yeniçeriler, esnaf, ulema sınıfı ve sultan arasındaki ilişkilerin değişen ittifaklar yoluyla oldukça dinamik bir yapısı olduğunu söyleyebilirim. İlişkilerin akışkanlığı, sultanın gücünün merkezde yoğunlaşmasına da yol açmıştır. Olson, "The Esmef and the Patrona Halil Rebellion", s. 342-43. Sultanın otoritesine meydan okunması ile, sultanın mutlak iktidar odağı olması düşüncesinin sorgulanıyor olmasını kastediyorum; on sekizinci yüzyıl boyunca sultanın otorite uygulamıyor olmasını değil. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, İmge, 2000.

IV. EDEBİYAT ALANINDAKİ DÖNÜŞÜMLER

Klasik Osmanlı edebiyatı, pek çok farklı türü barındırmaktadır ve bu türlerin her birinin erkek homoerotizmiyle ilişkisi farklıdır.²⁶⁹ Oğlanlara duyulan aşk, gazelden şehrengize ve hamamnameye pek çok türde ifade edilir. *Mahbûb*, Andrews'ın "Osmanlı edebiyatının can damarı" olarak adlandırdığı, "beyitlerle kurulan kısa lirik şiir"²⁷⁰ olan gazel türünün alamet-i farikası gibidir.²⁷¹ *Mahbûb*'un gazeldeki merkezi konumu, Osmanlı edebiyatının modern yorumcularının içinden çıkamadıkları bir meseledir.²⁷² Bu meseleyle baş etmenin yöntemlerinden biri, oğlanlara duyulan arzunun herhangi bir tinsel yönünün bulunmadığının, aşkın tamamen tinsel olduğunun iddia edilmesi olmuştur. Fakat Kuru, Andrews ve Kalpaklı gibi edebiyat araştırmacıları, oğlanların oldukça dünyevi biçimlerde de gazelin konusu olduğunu göstermişlerdir. Kuru, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında ve on altıncı yüzyılda İshak Çelebi (ö. 1537-38) ve Gazâlî Mehmed (ö. 1535) gibi şairlerin, uhrevi güzelliği oğlanların nefsanî bedenlerine yerleştiren gazeller söylediklerini ve âşık oldukları oğlanların isimlerini vermekten imtina etmeden dünyevi aşklarını ifade ettiklerini söyler.²⁷³ Bu lirik şiir geleneği sonraki yüzyıllarda yok olmuş ve *mahbûb*'un cinsiyeti daha çok hezeliyyat gibi görece müstehcen türlerde ifade edilmiştir. Kuru bu değişimin on altıncı yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan dinsel dönüşümlerle açıklanabileceğini söyler.²⁷⁴

On altıncı yüzyılda ortaya çıkmış, gelişmiş ve on sekizinci yüzyıla kadar da popülerliğini korumuş olan, neredeyse tamamı²⁷⁵ bir

269. Tıbbi ve yasal metinlerin klasik Osmanlı edebiyatıyla benzer bir dil ve imgesellikten beslendiği ve bu türlerde eser veren âlimlerin aynı zamanda edebî eserler verdikleri de düşünülürse, edebiyatı diğer türlerden ayıran sınırlar iyice belirsizleşir. Bkz. Kuru, "Review of *Producing Desire*", s. 677.

270. Andrews, *Şiirin Sesi*, s. 15, 17.

271. Arvas, "From the Pervert", s. 149.

272. Kuru, "Naming Beloved", s. 163.

273. A.g.y., s. 164-66. 274. A.g.y., s. 166.

275. Yedikuleli Mustafa Azîzî'nin (ö. 1585) *Nigârname* ya da *Şehrengiz-i İstanbul der Hûbân-ı Zenân* isimli, çoğunluğunu İstanbullu seks işçisi olması muh-

şehrin güzel oğlanlarının listelendiği şehrengiz türü oğlanlara duyulan aşkın ifade edildiği en önemli türlerdendir.²⁷⁶ B. Deniz Çalış-Kural, seçkin sınıfın bahçe meclislerinin şiirsel evrendeki karşılığı gazelse,²⁷⁷ şehrengizin de marjinal kentli erkeklere ait tür olduğunu söyler.²⁷⁸ Kuru ise şehrengizi gazelin karşısına yerleştirmez ve türün on beşinci ve on altıncı yüzyılın dünyevi gazellerinin birikiminin sonucunda ortaya çıktığını söyler.²⁷⁹ On beşinci ve on altıncı yüzyılda, kentli alt sınıf erkekler ile seçkin erkeklerin ortak bir homososyal-homoerotik sürekliliği paylaşımları, Kuru'nun iddiasını destekler niteliktedir.

Klasik Osmanlı edebiyatı kanonu homoerotizmin farklı türlerdeki temsil biçimlerini farklı stratejiler kullanarak “açıklar”. Gazel için kullanılan strateji, bu türün dünyevi boyutlarını göz ardı ederek gazelerde dile getirilenin saf uhrevi aşk olduğunu iddia etmek iken; şehrengiz dünyevi ve ahlaksız bulunduğu için kanon tarafından dışlanır.²⁸⁰ Şehrengiz, özgün bir Osmanlı türü olarak görüldüğü²⁸¹ fakat

temel kadınları konu eden şehrengizi bir istisnadır. *Künhü'l Ahbâr*'da Gelibolulu Mustafa Âli, Azîzî'nin *zen-dost* olduğunu fakat hatasız kulun da olmadığını söyler. Bu şehrengizi kadınları konu edindiği için eleştirse de şiirsel özelliklerini över. Bkz. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 44. Kınalızâde Hasan Çelebi tezkiresinde, bu sıradışı şiirin kendi döneminde büyük popülerlik kazandığından söz eder. Bkz. Sariyannis, “Prostitution in Ottoman Istanbul”, s. 48.

276. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 40.

277. Andrews gazel türünün vazgeçilmez bir unsuru, “ilahi gerçekliğin bir dizi kozmik yansımasının simgesi” olduğunu savunduğu bahçelerde kurulan meclislerle, buralarda okunan şiirleri anlayabilecek seçkin eğitilmiş sınıftan erkeklerin katıldığını söyler (*Şiirin Sesi*, s. 195). Bu meclisler şairlerin maharetlerini patronlara gösterebilmeleri için imkân sunar ve hükümdarın önünde düzenlenen bu meclisler kıyasıya bir rekabetin de sahnesi haline gelir (İnalçık, *Şair ve Patron*, s. 25).

278. Bkz. Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals*.

279. Kuru, “Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel”, s. 165.

280. Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals*, s. 11. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi Bölümü ikinci sınıf öğrencilerine Cinsiyet ve Siyaset dersinde şehrengiz türünden söz ettiğimde önce hepsi bu terime aşına olduklarını gösterir biçimde kafalarını salladılar. Bu türü bilmelerine şaşırdığımı belli etmeden, şehrengizlerin adeta bir güzel oğlanlar kataloğu sunduğunu söylediğimde öğrencilerden bir hayret nidası yükseldi. Zira lise edebiyat derslerinde şehrengizin şehirlerin güzelliğini anlatan bir tür olduğunu öğrenmişlerdi; elbette oğlanların güzelliği ayrıntısı olmaksızın. Şehrengiz, lise edebiyat dersi müfredatına erotik içeriğinden tamamen arındırılarak girmiş gibi görünüyor. Barış Karacasu'ya “şehrengiz” terimi-

mahbûb'ların, kolayca mistik aşkın ifadesi olarak tanımlanamayacak kadar ayrıntılı ve dünyevi tasvirlerini içerdiği için, edebiyat eleştirmenleri açısından özel bir zorluk taşımaktadır.²⁸² Nadiren dikkate alındığında şehrengizin oğlanlara duyulan nefsanî aşkı dillendiren, tasavvufî hiçbir alakası olmayan dünyevi bir tür olduğu savunularak bu türe fazla ehemmiyet verilmemesi gerektiği telkin edilir.²⁸³ Fakat Çalış-Kural'ın çalışması, şehrengizin tasavvufî öğelerden tamamen arınmış olmadığını göstermektedir. Kısacası ne gazel tamamen uhrevî ne de şehrengiz tamamen dünyevîdir. Ve her iki tür de dünyevi erotizm ile mistik aşkın Osmanlı toplumunda nasıl iç içe geçtiğini gösterir.²⁸⁴

Tezkire,²⁸⁵ *bâhnâme*,²⁸⁶ *hezeliyyât* gibi diğer türler de erken dönem homoerotizmini anlamak için önemli kaynaklardır. Edebiyat kanonu bazı türleri tasavvufî aşkla diğerlerini yozlaşmış dünyevi aşkla ilişkilendirse de, az önce de söylediğim gibi, bu ayrım gerçekçi değildir ve saray ile tasavvuf kültürleri arasındaki karmaşık ilişkileri görmezden gelir.²⁸⁷ İsmi cismi belli olan bir *mahbûb*'a yönelik aşkın ifadesi, aynı zamanda onun bedeninde açığa çıkan ulvî güzelliğin ifadesi olabilmektedir. Tabii ki bu türlerin arasında bir farkın oldu-

nin nasıl yeniden popülerleştiğine dikkatimi çektiği için teşekkür ederim. Son dönemde Keçiören, Elmadağ, Bursa Şehrengizi gibi başlıklarla, çeşitli şehir ve mahalleleri konu alan kitaplar yazılıyor (Kişisel görüşme, 23.08.2017).

281. Türün Farsî *şehraşûb*'un Osmanlı versiyonu mu yoksa şair Mesihî'nin özgün bir buluşu mu olduğu konusu tartışmalıdır.

282. Kuru, "Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel", s. 165, n. 10.

283. Şehrengizlere ilişkin edebiyat araştırmalarının bir değerlendirmesi için bkz. Barış Karacasu, "Türk Edebiyatında Şehr-engizler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5, no. 11 (2007).

284. Kuru'nun İshak Çelebi'nin Üsküp şehrengizi üzerine çalışması, şehrengizde mesnevi formu ile gazel formunun iç içe geçebildiğini gösterir ("Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel").

285. Önemli kişilerin, özellikle de şairlerin biyografilerini ve eserlerinden parçaları içeren tür.

286. Arapça cinsel arzu, şehvet anlamına gelen *bâh* sözcüğü ile Farsça *nâme*'nin birleşmesinden oluşan *bâhnâme*, cinsel hazzı yoğunlaştırmaya yönelik tavsiyeler, cinsel hastalıklara dair tedavi yöntemleri ve reçeteler ile erotik hikâyeler içeren eserlere verilen genel addır. Bkz. İter Uzel, "Türkçe Bâhnâmeler Hakkında Bir İnceleme", *Kebikeç* 13 (2002), s. 13.

287. Kuru, "Sex in the Text", s. 161.

ğunu inkâr ediyor değilim. Bâhnâme veya hezeliyyat gibi müstehcen içeriği açık olan metinlerin, güzellikten daha çok cinsel birleşmenin hazlarına odaklandıklarını görürüz. Bu metinlerde *mahbûb* karşımıza âşığına zulmeden acımasız bir maşuktan çok kandırılması ve erişmesi daha kolay, kadına kıyasla daha yoğun cinsel haz veren bir partner şeklinde çıkar.²⁸⁸

İster Osmanlı ister İran ve Arap edebiyatında olsun, mistik ile erotik arasındaki ilişki, edebiyat araştırmacıları arasında en tartışmalı konulardan biri olmuştur. Schimmel, şiirin tamamen tasavvufi veya tamamen dindışı bir yorumu peşinde koşmanın beyhude olduğunu, zira şiirdeki bu belirsizliğin kasten yaratıldığını vurgular. Ona göre, “iki varlık düzeyi arasındaki kararsızlık ... bilinçli bir şekilde korunmuştur.”²⁸⁹ Andrews dünyevi/uhrevi geriliminin şiire özgü olmadığını, bu gerilimin Osmanlı şehir toplumunun genel bir özelliği olduğunu savunur.²⁹⁰ Yalnızca tensel hazlara dair gibi görünen metinler, dünyevi değerleri yansıtsalar da bu metni idrak edilebilir kılan çerçeve “dinî ve dindışı değerlerin etkileşimi” yoluyla ortaya çıkmaktadır. Mistisizmin ve erotizmin, sadece klasik edebiyatta değil, Osmanlı toplumunda da iç içe geçtiğini ama aynı zamanda sürekli bir gerilim içinde olduklarını anlamak, tasavvuf şiiri ile saray şiiri arasında kurgusal bir ayrım yapan Osmanlı kanonunun kısır tartışmalarının ötesine geçmenin bir yolunu sunacaktır.

Klasik Osmanlı edebiyatı kanonunu şekillendiren heteronormatif çerçeve, yalnızca aşk ve cinselliğin heteroseksüel biçimlerini norm olarak kabul etmez, aşkın dünyeviliği ile uhreviliği arasındaki normatif ayrıma da yaslanır. Söz konusu ayrım, on dokuzuncu yüzyıla birlikte normatif güçlerini kazanmış olsa da bir anda ortaya çıkmamıştır. Bu süreci anlamak için Osmanlı kültürel üretiminde on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla yaşanan dönüşümlere bakmak faydalı olabilir. Burada sunacağım değerlendirme oldukça sınırlı olacak ve ancak bazı ana temalara işaret edecektir.

288. Daha önce sözünü etmiş olduğum Deli Birader Gazalî'nin *Dâfi'ü'l-Gumûm ve Râfi'ü'l-Humûm* u ile Nev'î-zâde Atâyî'nin *Hamse*'sindeki oğlan figürleri buna örnektir.

289. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 306.

290. Andrews, *Şiirin Sesi*, s. 85.

On beşinci yüzyılla birlikte, saray seçkinlerinin himayesi altında pek çok şiirsel yenilik üretilir ve şiirsel imgelem toplumun tüm kesimlerine nüfuz etmeye başlar.²⁹¹ On altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortodoks Sünni eğilimlerin güçlenmesi, dindışı erotik edebiyat eserlerinin saray tarafından uygun bulunmamaya başlamasına neden olur. Oysa Deli Birader Gazalî *Dâfi'ü'l-Gumûm ve Râfi'ü'l-Humûm* eserini, Şehzade Korkut'un musahibi Piyale Bey'in isteği üzerine yazmıştı.²⁹² Kuru, saray patronlarının, on yedinci yüzyıla kadar “sesli okunan” erotik eserleri sonraki yüzyıllarda artık beğenip teşvik etmeyi bıraktıklarını, bu eserlerin ancak özel koleksiyonlarda kendilerine yer bulabildiklerini söyler. Artık bu tip eserler, “sessizce” okunmaktadır.²⁹³

Fakat erotik eserler tamamen ortadan kalkmaz ve on sekizinci yüzyılla birlikte tüccarlar, esnaf ve küçük üreticilerden oluşan yeni patronların himayesinde dindışı kültürel ürünler ve erotik bir imgelem gelişir. Edebiyatta mahallileşme olarak anılan bu dönüşüm, on sekizinci yüzyılın toplumsal ve siyasal dönüşümleriyle yakın ilişki içindedir.²⁹⁴ Osmanlı edebiyatı kanonu, on sekizinci yüzyıl edebiyatını sıklıkla göz ardı eder ve değersizleştirir; en iyi ihtimalle fazla önem atfetmeden kendine has özelliklerini not düşerek geçirir. Bu yaklaşım, on sekizinci yüzyılın bir dönem olarak kendine has özelliklerinin görmezden gelinmesine neden olan çöküş anlatısıyla

291. A.g.y., s. 166.

292. Kuru, “A Sixteenth Century Scholar”, s. 12.

293. Kuru, “Review of *Producing Desire*”, s. 168.

294. Kemal Sılay şiirde mahallileşme akımını, özellikle on sekizinci yüzyılda bazı Osmanlı şairlerinin, Osmanlı-Türk kültür ve dilinin öğelerini, aslen yabancı bir şiir geleneğine katmaları girişimi olarak ele alır. Yerel bir giysinin, mimari eserin veya coğrafi öğenin tarifiyle şiire yerel bir renk katıldığını söyler (*Nedim's New Discourse*, s. 83). Osmanlı edebiyatı kanonunun bazı iddialarını doğrulayacak biçimde Sılay da, önceki dönemlerdeki geleneğin asıl olarak yabancı bir gelenek olduğunu savunur. Oysa daha önce tartıştığım üzere, on altıncı yüzyılın dünyevi gazelleri, şehirlerin ve *mahbûb*'ların dünyevi tasvirlerini içeren yerel bir tür olan şehrengizi ortaya çıkarmıştır. Çalış-Kural, şehrengizlerin Nedim'in soyut bir kozmoloji yerine gerçek mekânları ve gündelik hazları konu alan edebiyatının önceli olduğunu söyler ve bu dönemde yaşanan modernleşme eğiliminin, şehrengiz şairlerinin açık görüşlülüğünden etkilendiğini iddia eder (*Şehrengiz, Urban Rituals*, s. 201, 221).

uyumludur. Holbrook, on sekizinci yüzyılın bir çöküş dönemi olarak tasarlanmasının, on dokuzuncu yüzyılda “modern Türk edebiyatının” doğduğunu iddia edebilmek için gerekli olduğunu söyler.²⁹⁵

On sekizinci yüzyıl mahallileşme akımının en önemli isimlerinden olan ve Lale Devri şairi olarak anılan Nedim, gündelik hayatın dünyevi tasvirleriyle tanınır. Sılay tarafından, mistisizmden tamamen kopmuş ilk şair olarak adlandırılan Nedim, oğlanlara duyduğu nefsanî aşkı açık ve sade bir Osmanlı Türkçesiyle gazellerinde ifade etmiştir.²⁹⁶ Şiirinde dünyevilik ile uhrevilik arasındaki gerilimin farkındadır. Aşağıdaki dizeler bu gerilimden nasıl beslendiğini örnekler:

Sîne sâf olsun hemân reyb ü riyâdan zâhidâ
Elde tesbihe bedel câm olsa da mâni’ değil
Hüsni seyreyleyim de gördüğüm yer ol gülü
Gülistân olmazsa hammâm olsa da mâni’ değil.²⁹⁷

Nedim’in zahide seslenerek kalbinin ikiyüzlülüktan azade olmasını dilemesi, on dokuzuncu yüzyılda karşımıza çıkacak olan, uhrevî aşkın ikiyüzlülüğü argümanını hatırlatır niteliktedir. Bu argümanla, elbette ki ilk defa Nedim’in şiirinde karşılaşmayız; mutasavvıfların genç oğlanlarla kurdukları ilişki her zaman bir miktar şüphe uyardırmaktaydı. Bu şüphe zaman zaman, mutasavvıfların mistik bir aktarım vaadiyle oğlanlarla cinsellik yaşadıklarına dair imalar biçiminde ifade ediliyordu.²⁹⁸ Nedim ise aşkın uhrevî ile dünyevi görünen biçimleri arasındaki gerilimle bilinçli biçimde oynar. Tenselliği reddeden zahidin ikiyüzlülüğünden dem vurarak, tensellik-tinsellik ayrımının kesinliğini reddeder: Hakiki aşka ulaşmak için illaki tenselliği reddetmeye gerek yoktur. Mistik aşkın asıl mekânı ve Andrews’ın deyişiyle “ilahi gerçekliğin bir dizi kozmik yansıması” olan bahçe yerine²⁹⁹ homoerotik tenselliğin mekânı olan hamamı koyarak, ilahi

295. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 211.

296. Sılay, *Nedim’s New Discourse*, 6. Bölüm.

297. A.g.y., s. 23.

298. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 38.

299. Andrews bahçenin evrensel düzeyde *âlem-i temsil*, dünyevi saltanat ve kişisel düzeyde de kişinin iç dünyasına denk düşen bir mikrokozmos olarak düşünülebileceğini söyler (*Şiirin Sesi*, s. 184-87).

güzelliğe ulaşmak isteyen için mekânın önemli olmadığını ifade eder. Fakat bu dizeler aynı zamanda Allah'ın, sultanın ve en sonunda da şair/zahidin parçası olduğu hiyerarşinin de kırıldığını; aşkın bu hiyerarşinin mikrokozmosu olan bahçeden ayrı bir mekâna yerleştirilerek özerkleştiğini haber verir.

Mahallileşme akımının diğer bazı şairleriyle karşılaştırıldığında, Nedim'in erotik imgelemi kullanışı, çok da müstehcen değildir.³⁰⁰ On sekizinci yüzyıl mahallileşme akımının önemli eserleri olarak görülen, Sümbülzâde Vehbî'nin *Şevk-Engîz*'i ve Enderunlu Fazıl'ın (öl. 1810) *Defter-i Aşk*, *Zenânnâme*, *Hûbânnâme* ve *Çenginâme* mesnevileri,³⁰¹ erotik içerikleriyle burada anılmayı gerektiren eserler olarak karşımıza çıkar. Bu eserler, on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında verilmiş olmaları ile de araştırmam açısından dikkat çekiciler.³⁰²

Mahallileşme akımı yalnızca divan edebiyatıyla sınırlı kalmamıştır. On sekizinci yüzyıl başında ayrıca önemli kültürel ve finansal yatırımlar yapılmış; şiirde, mimaride ve minyatürde önemli dönüşümler gerçekleşmiştir. Osmanlı minyatüründe, tıpkı edebiyatta olduğu gibi, gündelik imgelerin ve maşukun dünyevi tasvirlerinde bir patlama yaşanmıştır; özellikle erotik tasvirlerin sayısındaki artış çarpıcıdır.³⁰³ Bu açıdan, on sekizinci yüzyılı genel olarak erotizmin kültürel ürünlerde yoğun biçimde kullanıldığı bir dönem olarak değer-

300. Sılay, *Nedim's New Discourse*, s. 141.

301. Enderunlu Fazıl'ın (ö. 1810) *Defter-i Aşk*, *Zenânnâme*, *Hûbânnâme* ve *Çenginâme* eserlerine nazaran, *Şevk-Engîz* cinsellik çalışmaları açısından gölgede kalmış bir eserdir. Bkz. Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim*; Jan Schmidt, "Sümbülzade Vehbî's *Şevk-Engiz*, An Ottoman Pornographic Poem", *Turcica* 25 (1993), s. 9-37. Bunun sebebi, Fazıl'ın eserlerinin on dokuzuncu yüzyılda pek çok Avrupa diline çevrilmiş olması olabilir. Ayrıca *Şevk-Engîz*, Fazıl'ın eserlerinin aksine günümüz harfleriyle yayımlanmamıştır.

302. Sürelli, Bosnalı şair Sabit'ın (öl. 1712) henüz yüzyıl başında kaleme aldığı *Dere-nâme* ve *Berber-nâme*'nin *Şevk-Engîz*'in ve Fazıl'ın eserlerinin önceli olarak görülebileceğini söyler. Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim*, s. 14.

303. Artan, "Mahremiyet"; Günsel Renda, "An Illustrated 18th-Century Ottoman Hamse in the Walters Art Gallery", *The Journal of the Walters Art Gallery* 39 (1981), s. 15-31; Sılay, *Nedim's New Discourse*; Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim*; Artan ve Schick, "Ottomanizing Pornotopia."

lendirebiliriz. Her ne kadar pek çok araştırmacı bu dönüşümlerin seçkinlerin kültürüne ilişkin olduğunu kabul etse de dönüşümün sebeplerini farklı yerlerde ararlar. Sılay bu dönemi erken modernleşme ve Batılılaşma dönemi olarak görürken, minyatürlerde cinselliğin daha rahat biçimde temsiline ve maşukun daha gerçekçi tasvirlerinin nedenini, seçkinlerin kültüründe İslamın etkisinin zayıflaması olarak gösterir.³⁰⁴ Ahmet Dalkıran, minyatürlerde müstehcen tasvirlerle ilginin artmasını, on yedinci yüzyılla birlikte Avrupalı ülkelerle kültürel etkileşimin yoğunlaşmasıyla ve on sekizinci yüzyılda bu etkileşimin seçkin saray kültürü üzerinde etkili olmasıyla açıklar.³⁰⁵ Artan ve Schick ise Osmanlı şiirinde ve minyatüründe erotik temaların artışını Batılılaşmayla açıklayan yaklaşımları eleştirir.³⁰⁶ Tıpkı edebiyatta olduğu gibi minyatürde de, mahallilik yani Osmanlı niteliği kendisini kıyafetlerde ve mekânsal öğelerde gösterir. Bu da dönemin kültürel ürünlerinin Batı sanatının taklitleri olarak nitelendirilmesini imkânsız kılar.³⁰⁷ O halde bu dönemde erotik temsillerin artışını nasıl açıklayabiliriz?

Saraydan bağımsız, kendi gündemleri ve estetik beğenisi olan seçkin sınıfların kültürel üretimi desteklemesi, on sekizinci yüzyılın kültürel dünyasını şekillendirmiştir.³⁰⁸ Bahsi geçen eserlere olduğu kadar Safevi Devleti'nden sanatçılara da hamilik yapan ekâbir, özgün bir dilin ortaya çıkmasını sağlamıştır.³⁰⁹ Artan, on sekizinci yüz-

304. Sılay, *Nedim's New Discourse*, s. 96.

305. Dalkıran ayrıca elyazmalarının sayısındaki düşüş nedeniyle, nakkaşların parasal sıkıntıya girdiklerinden ve yeni ifade alanları aradıklarından söz eder ("On Yedinci Yüzyıl Osmanlı Minyatürlerinde Sıra Dışı Bir Eğilim: Müstehcenlik", *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 1, no. 5 (2012), s. 126, 129).

306. Hamadeh de on sekizinci yüzyıl mimarisindeki değişimi tek yönlü Batı etkisiyle açıklayan yaklaşımları eleştirir. Ona göre dönem mimarisi, çok daha karmaşık bir melezlenme sürecinin ürünüdür: "...benim iddiam Batılı tasarımların ve planların ne Batılı ne Doğulu olan, son derece melez, tamamen bağımsız ve daha da karmaşık bir estetiğin sadece bir yönünü oluşturduğudur. Yeni Osmanlı üslubu, yabancı geleneklerle yerel tarzların ve estetiğin dinamik bir senteziydi" (*Şehr-i Sefa*, s. 28).

307. Artan ve Schick, "Ottomanizing Pornotopia", s. 188.

308. Hamadeh on sekizinci yüzyılda saray erkânı ve yönetici seçkin sınıfla birlikte şehirli kadın ve erkekleri de içerecek biçimde genişleyen *bâniler* ağını inceler (*Şehr-i Sefa*, s. 127-32).

yılda, “ekâbir” denen sınıfın etkisiyle gündelik hayatın yeni bir kamusal ve mahremiyet anlayışı çerçevesinde şekillendiğini savunur.³¹⁰ Nev’i-zâde Atâyî’nin *Hamse*’sinin on sekizinci yüzyıla ait oldukça müstehcen minyatürlerle bezenmiş kopyalarını inceleyen Artan’a göre, bu en “mahrem” anları resmeden minyatürler, kentlilerin gündelik hayatına dair betimlemeler yoluyla, resmi olanın dışında bir kamunun keşfedildiğini ve ifade edildiğini göstermektedir. Ortaya çıkan yeni zengin sınıf, zenginliklerini gizlemeden, din ve saray adabı altında ezilmeyen bir alan tanımlarlar.³¹¹ Her ne kadar Artan’ın pek sorunsallaştırmadan kabul ettiği kamusal/özel ayrımını benimsemesem de, yeni seçkin sınıfın sanat ve edebiyatı desteklemesinin ve bu yolla saraydan bağımsız biçimde kendi hazlarını ve estetik beğenilerini tanımlamaya başlamasının oldukça önemli sonuçları olduğu doğrudur. Bu sınıf saray geleneğini taklit etmenin peşinde olmamış, fakat onunla etkileşim içinde yeni bir tarz oluşturmuştur.³¹²

Burada Andrews ve Kalpaklı’dan faydalanarak incelediğim ero-to-politik ve şiirsel kozmosa geri dönmek istiyorum. Zira on sekizinci yüzyıl öncesi Osmanlı edebiyatını ve dönüşümünü anlamak açısından böyle bir hatırlatma gerekli görünüyor. Andrews, “şiirde despotun, potansiyel olarak tam egemenliğe ulaşabilecek (bir uçta Tanrısal, diğer uçta ise cinsel tutkunun nesnesi olan) bir varlıkla, bir ‘gösteren’ olması anlamında aşkın bir ‘sevgili’yle (ya da ‘sevgilinin-adı’yla) ilişkilendirilişi”nden söz eder.³¹³ Bu bağlamda doğrudan devlet tarafından desteklenen sanatsal ürünün, “devletin egemenliğini doğallaştıran simgesel düzen”e dayalı geleneği sürdürmesi beklenir.³¹⁴ Aşk nesnesi şiirsel evrende erkek hiyerarşisinde şairden aşağı konumdaki *mahbûb* olduğunda bile, aslında daha üstte konumlanmış olan hami ve nihai olarak da sultandır. On yedinci yüzyılın ikinci yarısında sultanın mutlak liderlik konumunu büyük ölçüde kaybetmeye başlaması ile Osmanlı ekâbirinin dönemi açılmıştır.³¹⁵ On sekizinci yüzyıla gelindiğinde bu mutlak egemenlik biçimi çoktan

309. A.g.y., s. 190.

310. Artan, “Mahremiyet”.

311. A.g.y., s. 110-11.

312. A.g.y., s. 115.

313. Andrews, “Yabancılaşmış ‘Ben’in Şarkısı”, s. 115.

314. A.g.y., s. 131.

315. Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu*, s. 81.

çözölmeye uğramıştır ve uzunca bir süredir devam etmekte olan siyasi değışim süreci önceki dönemlerde olmadığı kadar belirginleşmiştir. Tam da bu dönemde, şairler kendilerine yeni hamiler arayışına girmişlerdir.³¹⁶

Hem edebiyatta hem de minyatürde dünyevi, gündelik ve erotik içeriğin yoğunlaşmasının sebebi bu tarihsel bağlamdır:

Cinsel konuların yanı sıra gündelik yaşamın anlatılmaya başlanması, gelenekteki belirgin bir değışimi ifade etse de burada üzerinde durulması gereken asıl nokta gündelik yaşamın anlatılmasından çok, incelediğimiz şiirlerde gündelik yaşamın artık tanrısal olanın bir uzantısı şeklinde kurgulanmadığı ya da “saray istiaresi” olarak isimlendirilen temsiliyet ilişkisine uymaması durumudur.³¹⁷

Sürelli’ye göre mahremin dile getirilmesi, şairin bireysel sesinin duyulması için bir alan açmaktadır.³¹⁸ Bu eğilimi dolayimsız biçimde mahreme ait olduğu varsayılan erotizmin açığa vurulması olarak okumak yerine, erotizmin mahremleşmesi süreci olarak okumayı öneriyorum. Kuru, on altıncı yüzyılla birlikte kültürel üretimin saray himayesinden çıkmasının, erotizmin artık sessizce okunmasına neden olduğunu söylüyordu. İlk anda, on sekizinci yüzyılda erotik içeriğin yoğunlaşmasıyla çelişir gibi görünen bu belirleme, Artan’ın sözünü ettiği gündelik hayatın yeni bir mahremiyet tanımının etkisinde şekillenmesi ve erotizmin de bu mahremiyet tanımının bir parçası olması süreciyle birlikte düşünüldüğünde anlamlı hale gelecektir. Kuru’nun bu dönemde erotik eserlerin özel koleksiyonlarla sınırlı kaldığı tespiti de yukarıdaki düşüncemi doğrular niteliktedir.³¹⁹

Bu dönüşümün izini sürmek yalnızca on sekizinci yüzyılın kendine has özelliklerini değerlendirebilmek için değil, on dokuzuncu yüzyıl dönüşümlerini anlayabilmek için de gerekli. Zira daha önce

316. Selim Sırrı Kuru, edebiyat alanında yaşanan dönüşümü şöyle özetler: “(1) Klasik dönem Osmanlı edebiyatının can damarı himaye sistemlerindeki, şairlerin hami bulmakta çektikleri güçlükleri de doğuran değışiklikler ve (2) piyasa için sanat üretiminin İstanbul ve diğer önemli merkezlerde ortaya çıkışının imlediği saray hayatı ile şehir hayatı arasında gelişen etkileşimin yarattığı toplumsal ilişkilerdeki farklılaşmadır” (Kuru 2005’ten akt. Sürelli, XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim, s. 39).

317. Sürelli, XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim, s. 20.

318. A.g.y., s. 39. 319. Kuru, “Review of Producing Desire”, s. 168.

ele almış olduğum utanma argümanı ancak bu bağlamda anlam kazanabilir. Erotizmin dünyevileşmesi ve dünyevi erotizmin yeni bir mahremiyet alanının kurucu ögesi olarak tanımlanması, homoerotizmin utanç duyulacak bir şey haline gelmesi sürecinin koşuludur. Elias'ın söylediği üzere cinsellik ancak toplumsal yaşamın sahne arkasına atılıp ondan yalıtılmış bir alanda tanımlanmaya başladığında utanma ve sıkılma duygularını yüklenebilir.³²⁰

1. On Dokuz ve Yirminci Yüzyıllarda Klasik Osmanlı Edebiyatı Tartışmaları

Divan edebiyatı, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl aydınları için tartışmalı bir meseledir. Tartışmaların harareti yalnızca roman gibi yeni edebi formların popülerleşmesi ve şiirin gölgede kalmasıyla ilişkili değildir; Osmanlı kültürel alanı yeni idealler ve ahlaki değerler ışığında yeniden biçimlenmektedir.³²¹ Holbrook'un belirttiği üzere, İmparatorluk parçalanmaya başladıkça, divan edebiyatı saltanatın bir mecazı haline gelmiş, on dokuzuncu yüzyıl sonuna gelindiğinde ise reformist siyasetin uygunsuz nesnesi olarak görülmeye başlamıştır.³²² Osmanlı edebiyatı kanonu, bu tartışmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Kanon kuran anlayışın divan edebiyatına yaklaşımı, bu edebiyatın Fars edebiyatının bir kopyası olduğu, divan şiirinin çeşitli yapı ve temaların yaratıcılıktan uzak biçimde tekrarlanmasından ibaret olduğu biçiminde özetlenebilir.³²³ Cumhuriyetin kuruluşundan sonra Türk edebiyatının ve kültürünün bekası için Osmanlı şiirini

320. Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, c. I, 292-93.

321. Kuru, "Sex in the Text", s. 160.

322. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 46. Bu dönüşümü, aynı zamanda nesrin ve özellikle de romanın giderek daha fazla ağırlık kazanan bir tür olmasıyla birlikte düşünmek gerekiyor. Sürecin bu boyutuna son bölümde döneceğim.

323. Fars, Arap, Osmanlı-Türk ve hatta Urdu edebiyatları arasında önemli benzerlikler olduğu doğrudur. Bu şiirsel gelenekler arasındaki zengin etkileşimi görmezden gelmek büyük ölçüde yabancı etkisiyle bozulmamış saf bir dil ve edebiyat arayışından kaynaklanır. Nasrullah Mübeşşir el-Tirazî'nin Fars ve Osmanlı-Türk edebiyatları üzerine çalışması, bu ikisi arasında tek yönlü bir etkilenmeden çok karşılıklı bir etkileşim olduğunu gösterir (Tirazî 1985'den akt. Sılay, *Nedim's New Discourse*, s. 29-30).

değersizleştirmek adeta bir zorunluluk haline gelir. Osmanlı şiirine dair değerlendirmeler aynı zamanda Osmanlı devletine dair değerlendirmelere döner ve edebi tartışmalar Türk milliyetçiliğinin ifade bulduğu bir alan olur.³²⁴

Edebiyat tartışmalarında “mey ve mahbûb” meselesi öne çıkan konulardan biridir.³²⁵ Bu tartışmayı, yalnızca edebi bir tartışma olarak göremeyeceğimiz açık. Erkek homoerotizminin kötülenmesi ile edebiyat eleştirisi birbiri içine girmiş ve birbirlerini beslemiştir. Bu nedenle edebiyat tartışmaları on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında heteronormatifliği anlayabilmek açısından oldukça önemlidir. Abdülbaki Gölpınarlı, klasik edebiyatta *mahbûb* figürünün karşımıza sıklıkla çıkmasından duyduğu rahatsızlıkta yalnız değildir.

On dokuzuncu yüzyıl sonunda yoğunlaşan *mahbûb* tartışmaları, bu dönemde klasik edebiyatın temsilcisi sayılan Muallim Naci (ö. 1893) etrafında yoğunlaşır. Naci 1888 yılında Ahmed Midhat Efendi'nin *Tercüman-ı Hakikat* (1878-1921) gazetesinde edebiyat bölümünün editörü olur.³²⁶ Gazete erken döneminde, Ahmed Midhat'ın romanlarının tefrikalarını yayımlarken, Naci'nin editörlüğü döneminde çok sayıda klasik şiir neşredilmeye başlar. Mey, meyhane ve *mahbûb* figürlerinin de yer aldığı bu şiirlerin önemli bir kısmı Na-

324. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 61. Geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl tartışmalarının, Cumhuriyet sonrası tartışmalara nazaran daha fazla görüş çeşitliliği içerdiğini not etmek gerekir. Her iki döneme dair tartışmalar için bkz. Mehmet Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Divan Edebiyatı Tartışmaları*, Timaş, 2010.

325. Massad, Arap modernistlerinin klasik Arap edebiyatındaki homoerotizm karşı gösterdikleri tepkileri ele alır. Osmanlı modernleşmecilerine benzer biçimde onların da homoerotizme yaklaşımı geçmişin hangi kısımlarının lanetleneyeceği, hangilerinin tartışmaya açılıp hangilerine öykünüleceği soruları çerçevesinde şekillenmiştir (*Desiring Arabs*, s. 57). Klasik Arap edebiyatındaki müstehcenlik ve oğlanlara olan aşkın açıkça dile getirilmesiyle yüzleşmek zorunda kalan modernleşmeciler, birkaç strateji izlemişlerdir. Edebiyattaki şehvaniliğin gerçek hayatta bir karşılığı olmadığını iddia etmek; sanatçıların, şairlerin arasından böylesi sapkın figürlerin çıkmış olmasının tüm topluma mal edilemeyeceğini savunmak; cinsel sapkınlığı medeni çöküş dönemleriyle özdeşleştirmek ve/veya Fars etkisiyle açıklamak bu stratejilerden bazıları olmuştur (a.g.y., s. 82-108).

326. Naci ayrıca Ahmed Midhat'ın damadıydı.

ci'nin kendisi tarafından yazılmaktadır. Bir gazete okurundan gelen ve şiirlerin insanları “mahbûb-perestî”ye (oğlancılık) yönelttiğini söyleyen mektuba cevaben Ahmed Midhat, Naci ve arkadaşlarını savunsa da kendisi de mey ve *mahbûb* şiirleri konusunda oldukça eleştireldir.³²⁷ Muallim Naci'nin, Mesûd-i Harâbâtî mahlasıyla yazdığı şiirler nedeniyle kendisinin “mahbûb-perestliği”ne dair dedikodular yapılmaktadır.³²⁸ “Garbî edebiyat” savunucusu olmakla tanınan Re-caizâde Ekrem³²⁹ ile Muallim Naci on dokuzuncu yüzyıl sonunda hem kişisel hem de edebi boyutları olan, oldukça sert bir tartışmaya girerler. Tanpınar'ın eski ile yeninin “büyük meydan muharebesi”³³⁰ olarak adlandırdığı bu tartışmada da *mahbûb-perestî* meselesi öne çıkar.³³¹ Tartışmalar “eski-yeni”, “Doğu-Batı” çatışması çerçevesinde şekillense de aynı zamanda iki edebiyatçının kişilikleri, yaşam biçimleri, takipçilerinin ve kendilerinin erotizmine ilişkindir.³³²

327. Fevziye Abdullah, “Muallim Naci ile Re-caizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebi Hadiseler”, *Türkiyât Mecmuası* 10 (1953), s. 166. Naci'nin editörlüğünde yayımlanan şiirler nedeniyle ortaya çıkan tartışmalar sonucunda, Ahmed Midhat 27 Ağustos 1885 tarihli *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde “Mülâhazât-ı Gayri Edibâne” başlıklı, Naci ve onun Şeyh Vasfi, Muallim Feyzi gibi arkadaşları hakkında oldukça eleştirel bir yazı yazmış ve Naci'yi görevinden uzaklaştırmıştır. Abdullah Uçman, Naci'nin görevinden istifa ettiğini söyler (*Muallim Naci*, Toker, 1974, s. 19).

328. Ahmed Rasim bu dedikodulara yol açan dizeleri aktarır: “Hasan'ım etme ibâ âl-i abâ hakkıyıçün / Sana ben hayli zaman oldu abâyı yakalı” (Hasan'ım, Hz. Muhammed'in hane halkının aşkına kaçma, ben sana abayı yakalı hayli zaman oldu). Bkz. Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından*, s. 129.

329. Osmanlı züppesinin prototipi olarak anılan Bihruz Bey etrafında şekillenen *Araba Sevdası*'nın yazarı Re-caizâde Ekrem'in kendisi de Batı modasına düşkünlüğüyle bir züppe olarak anılır. Züppeyi, Antik Yunan'dan Doğu edebiyatına kadar pek çok metinde karşımıza çıkan, erkeksi *mahbûb-dost* ile karşıt konumlara yerleştirilen kadınsı *zen-perest* ile süreklilik içerisinde ele alabiliriz. Biraz kaba-laştırmak pahasına da olsa, Ekrem ile Naci arasındaki edebi ve kişisel tartışmayı Batı/Doğu, *zen-perestî* / *mahbûb-perestî* gerilimi ekseninde düşünebiliriz.

330. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, s. 582.

331. Bu tartışmalara dair daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Fevziye Abdullah, “Muallim Naci ile Re-caizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebi Hâdiseler”. Abdullah Uçman, Naci'den seçme eserlerin yer aldığı kitabının önsözünde bu tartışmaları özetlemektedir. Ayrıca bkz. Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, s. 26-29.

332. Ekrem'i Batı'yı, Naci'yi ise Osmanlı'yı temsil eden birer edebi figür ola-

Ahmed Rasim'in edebiyat anılarında bu tartışma, o dönemin edebi tarzları, edebiyat çevresinin ilginç kişilikleri ve homoerotik hikâyeleri arasında anılır. Rasim, Naci'nin "tenzihü'l-ahlâk" (temiz ahlaklı) bir kişi olduğunu, hakkında edebe mugayir bir söz işitmemiş olduğunu söyler.³³³ Her ne kadar söz konusu Naci olduğunda *mahbûb-perestî*'yi ahlak ve edebe aykırı bir eğilim olarak ansa da, aynı anılarda dönemin meşhur şairlerinden Mehmed Celal'in erkek bir hizmetçiye kapılıp evden kaçmasını herhangi eleştirel bir yoruma yer vermeden aktarır.³³⁴ Mehmed Celal, Rasim'in anlatısında anadan doğma bir şair, şiirin ve kadın erkek fark etmeksizin aşklarının peşinde bir divane, hayalperest bir tip olarak karşımıza çıkar. Selim Sırrı Kuru'ya göre Rasim'in çelişkili görünen tutumu, yazarın erkek homoerotizmini bu iki şairin hayat hikâyelerine atıfla anlamlandırdığı çerçeveler ile açıklanabilir.³³⁵ Kuru, yukarıdaki iki anıyı, Ahmed Cevdet Paşa'nın Kâmil ve Âli Paşalara dair yorumuyla birlikte ele alarak, on dokuzuncu yüzyıl ortasında, erkek homoerotizminin dile getirildiği tek türün menkıbeler olduğunu söyler.³³⁶ Bu hikâye-

rak görmediğimi not etmek isterim. Amacım bu şair/yazarların hangi farklı eğilimleri temsil ettiklerini ve bu eğilimlerin erkek homoerotizmine dair yaklaşımlarla nasıl örtüştüğünü göstermek.

333. Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından*, s. 129-30.

334. "Fi'l-vâki" Kartal'da karşılaştık. Mest-i lâ-ya'kıl denecek kadar sarhoştuk. O halinde bile, '*İsmi manada güzel, kendisi suretde güzel, ikisinden de güzel bir Hasan'ım var benim*' deyip duruyordu. Acıdım idi. Bu hayalperest şair her şeyi kaybediyor, Hasan'ı bir türlü kaybedemiyordu. Pederine yan yan bakıyor, felâketlerinin müsebbibi olduğunu söylüyor, bunları müteakip Hasan'a dönerek, '*Bu da püsküllü belâsı!*' diyordu.

"Trende ayrı bir kompartımana bindik. Hasan da yanıımızdaydı. Tren kalkar kalkmaz üç günlük mahsûlü idrak etmeye başladık. Sağ cebinden bir yığın çıkartmıştı. O okuyor, ben dinliyordum. Hasan gülüyordu. Arada parmağıyla işaret ediyor, Hasan cebinden çıkardığı kadehi kendisinden şişe ile rakı veriyor, o da cebinden mezeleniyor, güya hiçbir şey olmamış gibi davranıyor bana, '*Trenden iner inmez Paşa'nın fesini kapıp kaçayım mı?*' diyordu. Kapat mıydı, kapardı!" Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından*, s. 225.

335. Kuru, "Yaşanan, Söylenen ve Yazılan", s. 275.

336. Dönüşüm mensur anlatılarda da izlenebilir. David Selim Sayers IV. Murat döneminde geçen anonim nesir anlatılar olan Tıflî hikâyelerinin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda geçirdiği dönüşümleri incelediği çalışmasında şöyle der: "Görüldüğü gibi 19. yüzyıl hurufat yapıtlarında, başarısızlıkla sonuçlansa bile, eş-

lerde erkek homoerotizmi kendi başına ele alınmaz; yorumlanmadan veya eleştirilmeden, onları şekillendiren politik-edebi tartışmalar çerçevesinde anlamlandırılır.³³⁷ Bu nedenle divane hayalperest şair Mehmed Celal'in *mahbûb-perestî*'si pek fazla ahlaki kaygı uyandırmazken, Rasim'in hocası Naci'ninki uyandırır.

Yirminci yüzyıl başında Rasim'in tarafsız tonuna nazaran *mahbûb-perestî*'ye ilişkin çok daha sert yargılara da rastlanıyordu. Ömer Seyfeddin'in aşağıdaki satırları, erkek homoerotizmi ile Muallim Naci'nin kişiliğinde somutlaşan divan edebiyatına dair değerlendirmelerin nasıl iç içe geçtiğini gösterir:

Yüzlerini Şark'a doğru çevirerek yazan şairlerin hitaplarını, ahlarnı, oh-larını, gazellerini, gözyaşlarını, umumiyetle kadınlar için zannedenler bir sünnet çocuğu kadar masumdurlar. O neslin son şâiri olan Muallim Naci'nin, son neşrolunan *Heder*'lerini³³⁸ okuyunuz. Bugünkilerin ihtimal mâna-sını bile bilmedikleri hat-âver, çâr-ebur gibi ta'birler görececek, bazı soğuk telmihleri pek iğrenç ve ahlâksızca bulacaksınız.³³⁹

Mahbûb-perestî tartışmaları, Muallim Naci ve şiiriyle sınırlı de-ğildi. Divan şiirinde "mey ve mahbûb", 1910 ve 20'lerde de netameli bir mesele olmaya devam etti. Refik Halid üzerine bir yazısında, Fa-zıl Ahmed şöyle diyordu:

Eski edebiyatımızdan bahsedilirken derler ki edebiyat-ı kadîme demek "mey ve mahbûb" demektir. Bu düstur, hakikat-i mes'eleyi tamamen kucak-layamamakla beraber herhalde onun bir kısım-ı mühimini pek iyi irâe eder [gösterir]. ... Çünkü hakikaten eslâfımız bize terk ettikleri âsârda "mey ve mahbûb" bezminden hiç dışarıya çıkmamış değillerse de şüphe yok ki çık-tıkları vakit oraya çabucak dönmeyi asla unutmamışlardır.³⁴⁰

cinselliği ima eden bir mahbûb-talip ilişkisi vardır. 20. yüzyıl yapıtlarında ise, tek bir istisnaıyla, dostluğu aşan erkek-erkek ilişkisine artık basitçe yer verilmez. Baş-larda olumlanıp bir sonraki aşamada reddedilen bu ilişkiler, artık neredeyse tü-müyle tabu bir konu haline gelmiştir." Sayers, *Tıflî Hikâyeleri*, s. 61.

337. Kuru, "Yaşanan, Söylenen ve Yazılan", s. 276-77.

338. Muallim Naci'nin bir oyunu.

339. Akt. Abdullah, "Muallim Naci ile Recaizâde Ekrem Arasındaki Müna-kaşalar", s. 200.

340. Akt. Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, s. 327-28 (küçük bir dü-zeltmeye).

Ahmed Midhat, Muallim Naci ile mektuplaşmasında divan şairlerinin *mahbûb* düşkünlüğünün, yalnızca söz sanatıyla sınırlı olmadığını söyler. Ona göre “serv’in mahbûb makâmında istimâli [kullanılması] o kadar umûmîdir ki, bir şâirin karşısında gerçekten bir serv ağacı olsa da şâire ‘Şu serv’e baksanız a, ne latîf’ deseler, şair karşısında yirmi arşın irtifaındaki ağacı görecek yerde, ‘Acaba bana hangi mahbûbu irâ’e ediyorlar?!’ diye etrafına bakınarak mahbûb arar durur.”³⁴¹ Söz sanatıyla sınırlı olacak olsa bile, Ahmed Midhat için anlamın önüne geçen bir sözün değeri yoktur.³⁴² Naci’nin bir zamanlar pek şairane bulup da, ölümünden sonra mezar taşına yazılmasını istediği, “Ey servi boylu! Ter ü tâze başın için... / Ben toprak olunca, / Nâzı bırak da bu toprağa bir sâye sal”³⁴³ beytinin “realist” bir incelemesini yapan Midhat, bu mısraların iki nedenle hükümsüz olduğunu söyler. Öncelikle, şair öldükten sonra *mahbûb* yaşlanacağı için, *mahbûb*’luğu kalmayacak ve dolayısıyla şair de mezarını ziyaret etmesini istemeyecektir.³⁴⁴ İkincisi ise, servinin gölgeli bir ağaç olmamasıdır; gölgesi güzel bu kadar ağaç varken, şairin serviyi tercih etmesi de onun manadan çok söze eşir olmasının bir sonucudur.³⁴⁵ *Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları* eserinin önsözünde de şiiri mey ve *mahbûb-perest*’likten kurtarmak için Avrupalı şairlerin “hakîmâne ve mütefenninâne” (bilgece ve tabiat bilimlerine

341. Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, s. 60.

342. A.g.y., s. 63.

343. Ahmed Midhat Efendi ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât: Mektuplaşmalar*, haz. Ömer Hakan Özalp, Özgü, 2011, s. 26. Ömer Hakan Özalp, Hafız’a ait beytin Abdûlbaki Gölpinarlı çevirisine atıfta bulunur. Metnin aslında beyit Farsça alıntılanmış ve Türkçe çevirisine yer verilmemiştir. Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, s. 37.

344. “Ancak, mahbûbunun acaba kaç sene müddet mahbûb kalacağını da düşünmüş müdür? Bir aralık mahbûbu ney-nihâl idi. Nev-civân idi. Sonra hatt-ı ser-i sebz sahibi oldu. Tüyleri çimenlere benzedi. Yahud bıyıkları büyüyüp çâr-eb-rû oldu. Biraz daha büyüdü. Şair bu hengâmda vefat edecek olursa yine mahbûbunun mezarı üzerine gelmesini arzu edebilir diyelim. Ya daha ziyade yaşar da mahbûbunun sakalı dahi çıkarak penç-eb-rû olur ve hatta bu sakala kır dahi düşer ise, hâlâ bir nazlı mahbûb olmakta devam eder kalır mı? Biz ise hiçbir şairin kır sakallı mahbûbunu medheylediğini göremiyoruz.” Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, s. 61-62.

345. Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, s. 63.

yaraşacak) şiirlerinden örnek alınması gerektiğini söyler.³⁴⁶ Muallim Naci ise, anlamsızlığı “âsâr-ı cedîdede”, yani yeni eserlerde görür. Ona göre edebi selefler, hayalperestlikte Acemleri geride bırakırken bile yeni edebiyat kadar anlamsız eserler vermemiştir.³⁴⁷ Muallim Naci ile çoğunluğu edebiyat üzerine mektuplaşmaları olan Beşir Fuad için de anlamsızlık kadar hayalperestlik de kabul edilemezdir. Tıpkı Ahmed Midhat gibi, ona göre de şiirde bir fikir hakikate yaklaştığı oranda güzel, ondan uzaklaştığı oranda kötüdür.³⁴⁸

Bu mektuplaşmalarda, *mahbûb-perestî* edebi ve erotik bir sorun olduğu kadar gerçekçi modern kültürel üretimle uyumsuz bir öğe olarak da karşımıza çıkar. Bu bağlamda aşkın ve erotizmin dünyevileşmesi, klasik Osmanlı edebiyatı tartışmalarını biçimlendirir. Selim Sırrı Kuru, aşk dünyevi hale gelip cinsellikle ilişkilendirildikçe, erkek homoerotizminin şiirin³⁴⁹ konusu olmaktan çıktığını söyler.³⁵⁰ Edebiyatın mistik boyutları, zaman zaman şehvani hislerin kılıfı olarak görülmekte, zaman zaman da böylesi gayri maddi bir aşk ve edebiyat anlayışı eleştirilmektedir. İsmail Habip’e (Sevük, ö. 1954) göre şairlerin çoğunun dindar Müslümanlar olması, dünyevi ve uhrevi aşkın karmaşık biçimlerde iç içe geçmiş olduğunun değil, şairlerin ikiyüzlülüklerinin işaretidir: “Yüksek tabaka edebiyatının bütün şairleri hep kavuklu, çoğu müftü ve kadı, hepsi dış taraftan koyu Müslüman idiler. Lakin divanlarının içine giriyoruz, ‘mey’ler, ‘beng’ler ile o ne keskin kokulu bir meyhane, ‘saki’ler ve ‘mahbûb’lar ile o ne dumanlı bir fisk ve fücûr yeridir.”³⁵¹

346. Ahmed Midhat Efendi, *Arnavutlar Solyotlar – Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr – Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*, haz. Nuri Sağlam ve M. Fatih Andı, TDK, 2002, s. 551.

347. Muallim Naci ve Beşir Fuad, *İntikad*, Grafiker, 2012, s. 53.

348. Beşir Fuad, kendi edebiyat anlayışını Naci’ye açıklarken, hiç de tesadüfi olmayacak biçimde örnek olarak romanı seçer ve şöyle der: “o romanı okuyan o âlemde yaşamış gibi olmalı, bir balık için su ne kadar lazım ise, tasvir olunan eş-hâsın [şahısların] yaşayabilmesi için şairin hayalhanesi o kadar elzem olmalı; o eş-hâsın numuneleri âlemde görülebilmeli, yani bunlar şair keyfine göre icat eylediği acibeler olmayıp tabii olmalı.” Muallim Naci ve Beşir Fuad, *İntikad*, s. 120.

349. Geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıllarda, ancak sınırlı sayıda nesir eseri erkek homerotizmi üzerinde durduğu için, benzer bir iddiayı nesir için de öne sürebiliriz.

350. Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan”, s. 265.

Divan edebiyatının mistik bir boyutu olduğu kabul edildiğinde ise bu boyutun göz boyayıcı ve zehirleyici olduğu söylenir. Divan şiirine ilham veren değer ve duygular, yeni dünyevi duygularla ve daha yüksek ahlaki değerlerle karşılaştırılır. Cenap Şahabeddin'e (ö. 1934) göre, "eslâf, tasavvufu zehirlenmiştir":

Aldanmamak kastıyla kâinata hülyadan masnû' bir adese [hülyadan üretilmiş bir mercek] ile baktılar... Şimdi kesret onlar için vahdet, şimdi uzlet onlar için cemiyetti. Serâb içinde dudakları ve kalpleri lâhutî sürûrlar tanıyordu. Ara sıra semâya bakarak müstesna iştiaqları [arzu, özlem] ile: "Mahbûb!" dedikleri anda üst dudakları alt dudaklarına varlığın bütün lezzetini taşırdı.³⁵²

On dokuzuncu yüzyıl sonu, yirminci yüzyıl başında *mahbûb-perestî*'nin, klasik Osmanlı edebiyatının –samimi veya değil– uhreviliği, edebiyattaki aşk nesnesinin hayalî olması veya gerçekdışı niteliklerle bezenmesine dair eleştirilerle iç içe ele alındığını görüyoruz. Samimiyetine inanıldığında bile, aşk nesnesinin dünyevilikten bu kadar arındırılmış olması sorunlu bulunmaktadır. Bu durum, on yedinci yüzyılın püriten din hareketleriyle başlayıp on sekizinci yüzyılda yoğunlaşan, aşkın uhrevi terimlerden arındırılıp dünyevi terimlerle tanımlanması sürecinin bir parçasıdır. Bu dönemde, sonraki dönemden farklı olarak, cinsel sapma düşüncesi ile uhrevilik tartışması iç içedir. Bunun iki nedeni olabileceğini düşünüyorum. Öncelikle, edebiyat eleştirmenleri hâlâ Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşıyorlardı. Cumhuriyet'in Osmanlı'nın kültürel mirasını ret politikalarının etkileri, sonraki kuşağın divan edebiyatına dair değerlendirmeleri üzerinde daha fazla etkili olmuştur. İkincisi, her ne kadar *mahbûb-perestî* eleştirilse de bunu sapıklık olarak ele alacak bir söylemsel

351. Akt. Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, s. 330. Benzer bir düşüncüyü Kemal Sılay, daha az yargılayıcı bir tonda, mistik dilin homoseksüel şairin yardımına yettiğini söyleyerek dile getirir (*Nedim's New Discourse*, s. 115). Her ne kadar homoerotizme yönelik tavrılar farklı olsa da her iki görüş de erotizm ve ruhaniliğin bir arada bulunamayacağını ve ruhaniliğin en iyi ihtimalle nefsanî arzuların kisvesi olabileceğini kabul etmiş görünüyor. Sılay her ne kadar yirminci yüzyıl eleştirmenlerinin ruhaniliği herhangi bir homoerotizm ihtimalini saf dışı bırakmak için kullanmaları konusunda haklı olsa da, eleştirisi ruhaniliğin ve erotizmin birbirlerini dışladıkları varsayımına dayanmaktadır.

352. Akt. Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, s. 331.

çerçeve bu dönemde daha yaygınlaşmamıştı.

Cumhuriyet’le birlikte, oğlanlara duyulan aşka dair yaklaşım dikkat çekici biçimde değişir. Bu dönemde daha önce bir arada bulunan sapkınlık ve uhrevilik yaklaşımları birbirlerinden ayrıştırılarak karşıt konumlara yerleştirilir. Cumhuriyet’in kurulması ile yaşanan bu dönüşümü görmek, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında heteronormatifliğin nasıl işlediğini anlamamız için faydalıdır. Daha önce de söylemiş olduğum gibi, heteronormatifliğin tarihselleştirilmesine ihtiyaç vardır, zira onun her dönem ve coğrafyada aynı biçimde işlediğini varsayamayız. Heteroseksüelliğin karşısına yerleştirilen homoseksüellik, *mahbûb-perestî*’den farklı olduğu gibi, “sapık sevgi” olarak *mahbûb-perestî* ile sapkınlık olmayan fakat dünyevi ve/veya ahlaki aşkın karşısına yerleştirilen *mahbûb-perestî* arasında da fark vardır. Osmanlı mirasını reddetmek isteyen Cumhuriyet rejiminde, kullanılan jargon bu aşkın giderek sapkınlık kavramı çerçevesinde anlaşılmaya başlandığına işaret eder. *Mahbûb-perestî* (veya Cumhuriyet döneminde kullanıldığı şekliyle, *mahbupçuluk*) tartışması yine edebiyat eleştirisi ile iç içe olmayı sürdürse de artık şairlerin cinselliği kendi başına ele alınmaya başlanır. 1933 yılında Halit Fahri (Ozansoy, ö. 1971), şöyle der: “Nedim’deki *homosexualité* bile başlı başına feci bir piyes mevzuu teşkil edebilirdi: Mesela Fransız temaşaa muharriri H. Lenormand’ın ‘L’homme et ses Fantomes’³⁵³ piyesinde olduğu gibi... Okursanız anlarsınız, o ne ruh faciasıdır, o ne sefalettir.”³⁵⁴

Sapkınlık argümanı Osmanlı edebiyatını kötüleme işlevini görürken, uhrevilik iddiası, *mahbûb*’ların gerçek ve dünyevi figürler olmadığını söyleyerek divan şiirinin estetik değerini savunmak için kullanılmaya başlanır. Buna göre oğlanları konu edinen şiirde ifade edilen erotizmden arındırılmış saf uhrevi aşktır. Bu iki argümanın

353. Henri-René Lenormand’ın 1921 tarihli, başlığını “Erkek ve Hayaletleri” diye çevirebileceğimiz oyunu. Oyunun isimsiz kahramanı erkek (*l’homme*) eşcinseldir ve hayaletleri de baştan çıkarıp sonra terk ettiği kadınlarındır. Eserle ilgili bkz. Fernand Vial, *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature: Nineteenth and Early Twentieth Century*, Rodopi, 2009.

354. Akt. Mehmet Kahraman, *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*, Beyan, 1996, s. 272.

karşıt kutuplarda yer alması, erken modern dönem boyunca aralarındaki gerilimli ilişkiye rağmen iç içe geçmiş olan dünyevi ve uhrevi aşk kavrayışlarının artık çok daha keskin biçimde ayrıştığını gösterir. Halit Fahri'nin örnek olarak homoerotizmi dünyevi ve basit bir biçimde ifade eden Nedim'i seçmesi tesadüf değildir. Aşk ve erotizmin on sekizinci yüzyılda dünyevi alana çekilmiş olması, Ozan-soy'un eleştirisini mümkün kılan zemini oluşturur. Öte yandan Nedim popülerliği, yenilikçiliği ve anlaşılır basit bir Türkçe³⁵⁵ kullanması ile Cumhuriyet dönemi edebiyat eleştirmenlerinin kolayca bir kenara atabilecekleri bir isim değildir ve şiirin dünyevi boyutu onu zorlu bir konu haline getirir.³⁵⁶

Nedim dünyevi hazlardan söz eden ilk şair değildi. On altıncı yüzyılın dünyevi gazelleri ve şehrengizler, *mahbûb*'un şehvani tasvirlerini içeriyordu; müstehcen edebiyat ne maşukun dünyeviliği ne de cinsiyeti hakkında bir soru işareti bırakacak nitelikteydi. Fakat edebiyat kanonu bu eserleri incelenmeye değer bulmayarak dışarıda bırakmak konusunda zorluk çekmemiştir.³⁵⁷ Mustafa İzzet Deliçay, 1939 yılında şehrengizler için şöyle der:

Hâlbuki “şehrengiz”ler bu klasik diyebileceğimiz manzum romanlardan, diğer mesnevî eserlerden mevzu ve mahiyet itibariyle tamamiyle ayrışır. “Şehrengiz”ler şekil ve vezni divan edebiyatından almakla beraber, mevzularını divan edebiyatının hayalî ve maveraî muhitinin dışında alırlar; muhitlerine dair tasvirlerle daha ziyade maddî ve dünyevî bir aşk terennüm ederler. Mesnevî romanların idealist zihniyetine mukabil şehrengizlerde realist bir mahiyet vardır. Ferdî ruhiyat bakımından ters bir sempati ve sosyal bakımdan yabancı bir anane ve temayül tesirle meydana gelmiş aşk ve sevdâ maceralarını andıran “şehrengiz”ler fazla bir edebî kıymet taşımıyorlar... “Şehrengiz”ler divan edebiyatına mensup ikinci, üçüncü derecede şairler tarafından kaleme alınarak gazel ve kasideler, mesnevî romanlar, sakinameler, münazaralara müvazi [koşut] olarak birkaç asırlık tekâmül ve inkişafa [olgunlaşma ve gelişime] mazhar olmuşlardır.³⁵⁸

355. Farsça ve Arapça ile “bozulmamış” bir Türkçe arayışı, Nedim'i ve *Türki-i Basît* hareketini milliyetçi edebiyat eleştirmenleri açısından önemli kılar.

356. Sılay, Nedim'in modern eleştirmenlerinin, konu erkek homoerotizmine geldiğinde sessiz kaldıklarını söyler (*Nedim's New Discourse*, s. 117).

357. Öte yandan özgün bir Osmanlı türü kabul edilen şehrengizin dışlanması kanon açısından bir zorluk da teşkil ediyordu.

Diğer bir strateji ise *mahbûb*'un konvansiyonel mecazların yüz-yıllar boyunca tekrar eden kullanımından ibaret bir hayal canlısı olduğunu iddia etmek olmuştur. Kısa bir parantez açarak şunu söylemek isterim: Bu çalışmada *mahbûb* figürünün edebi bir mecaz veya konvansiyon olduğunu reddedip, her zaman gerçek bir âşığa denk düştüğünü iddia etme amacını taşımıyorum. Zira *mahbûb*'un hakikiliğine ilişkin arayışın sorusu olan, “Osmanlılar gerçekten eşcinsel miydi?”nin peşinden gitmiyorum. Bir konvansiyon, dünyevi ve uhrevi bir aşk olarak *mahbûb-perestî*'nin erotik ve politik işlevlerini, bu işlevlerin tarihsel dönüşümünü tartışmayı amaçlıyorum. Bu bağlamda Alan Bray'in erken modern İngiltere'deki dostluklar için yaptığı tespit, erken modern Osmanlı toplumu açısından da geçerli olabilir. Bray'e göre erkekler arası sevgi dili bir dil ve konvansiyondur; samimi olabildiği gibi sahte de olabilir. Fakat bu ikisinin arasındaki skalada nerede duruyor olursa olsun, bu dil iktidar ilişkileri açısından önem taşır ve kamusal alandaki gücü de buradan gelir.³⁵⁹ Hem bu edebi konvansiyon hem de edebi konvansiyonun içine gömülü olduğu iktidar ilişkileri, aynı zamanda erotik arzuyu yapılandırmaktadır. Nedim –ve on sekizinci yüzyılın diğer dünyevi şairleri– şiirlerinde *mahbûb*'u önceki dönemde homoerotizmi biçimlendiren eroto-politik kozmostan görece yalıtılmış bir figür olarak ele almışlardır. On dokuzuncu yüzyıl yorumcularının eleştirilerini temellendirdikleri ve aynı zamanda aşk tasvirlerini sorunlu kılan zemin bu olmuştur: aşk ve erotizmin politik ve iktisadi yapılardan görece özerk ve mahrem bir bağ olarak tanımlanmaya başlaması.

Cumhuriyet dönemi edebiyat eleştirmenlerinin hepsi, oğlanlara duyulan aşkı patoloji terimleriyle ifade etmemiş olsa da *mahbûb-perestî* Osmanlı seçkinlerinin “yozlaşmışlığını” eleştirmek için kullanılan bir mecaz işlevi görmüştür. Şarapla ve oğlanların aşkıyla sarhoş, seçkin sınıfa mensup şair halka ve halkın acılarına yabancısıdır. Orhan Rahmi'nin sözleri böyle bir yaklaşımı özetlemektedir. Burada tasvir edilen şairin şarkiyatçı Osmanlı seçkini imgesiyle büyük ölçüde örtüşmesi dikkat çekicidir:

358. Akt. Karacasu, “Türk Edebiyatında Şehr-engizler”, s. 266.

359. Alan Bray, *The Friend*, University of Chicago Press, 2003, s. 67.

Lâlezârlar, Göksular, medhiyeler, mersiyeler... Acem, Arap zevkiyle saray arzusunu mezcettiren [karıştıran] şair ve edipler ise, halka karşı çekilen duvarın öbür tarafında; ayaklarında yemeniler, sırtlarında samur kürkleri, ipekli entariler, bellerinde kuşaklar, kırpma bıyıklarının altında gümüş bilezikli çubuklar, ellerinde kadehler, kollarında genç delikanlı ve cariyelerle baş başa kalmışlardır.³⁶⁰

Klasik Osmanlı edebiyatındaki homoerotik öğelerle baş etmenin bir diğer yolu bu eğilimin “yabancı” kökenlerine işaret etmek olmuştur. Sılay, Ankara Üniversitesi’ndeki lisans eğitimi sırasında, homoerotizme dair nadir yorumlara, bunun yabancılığına dair milliyetçi açıklamaların eşlik ettiğini hatırlar. Abdülbaki Gölpınarlı’nın, bu bölümün başında alıntılanan yorumunda da bu “gayri tabii aşk”, Hint’e, Yunan’a, kısacası kadim kültürlerle atfedilir. Homoerotizmin yabancı –ve kadim– kökleri, Cumhuriyet öncesinde de üzerinde durulan bir meseleydi. Ahmed Midhat, Muallim Naci ile mektuplaşmalarında şöyle der:

Ama bu kusur ilk defa olmak üzere bizde vâki’ bir şey olmadığını isbata muktedirim ya! Zira biz tarihin bir kısm-ı vüstasında [orta kısmında] meydana çıkmış olduğumuz halde kısm-ı kadimi üdebâ ve hukemâsında [kadim kısmın edebiyatçı ve filozoflarında] dahi sevdanın bu sureti görülmüştür. Ancak, gönlüm ister ki hakâyık-ı hikmetle mütenevvir olan edîbler [hikmetin hakikati ile aydınlanmış edebiyatçılar] bu mes’eledeki hakikat-i vâzihaya [açık hakikate] karşı göz yummasınlar.³⁶¹

360. Akt. Kahraman, *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*, s. 275.

361. Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, s. 124-25. Özalp’ın çevriyazısında “yumsunlar” şeklinde yer almaktadır. Ahmed Midhat Efendi, Muallim Naci. *Muhâberât ve Muhâverât: Mektuplaşmalar*, haz. Ömer Hakan Özalp, Özgü, 2011, s. 60. Ayrıca Özalp çevriyazıda homoerotizme dair bir kısmı tamamen keyfî biçimde değiştirmiştir. Orijinal metin: “Üdebâdan bilmem hangisi *Zen-perestân arbede-cû*. *Mahbûb-dostan nîk-hû* [Zen-perestler kavgacı, mahbûb-dostların huyu güzel] diye bir mukayesede bulunmuş. Zaten bu yolda mukâyeselerde bulunmamış edîbimiz var mı ya? ‘Huy’ demek ‘tabiat’ demek ise ve ‘tabiat’ denildiği zaman bundan dahi ‘meyl-i tabiiyyat’ anlaşılır ise üdebâmızın o mukâyeseyi aks etmeleri zarûr olduğunu kendileri dahi teslim ederler.” Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 1301/1885-6, s. 124. Çevriyazı: “Üdebadan bilmem hangisi *Nîk-hû zen-perestân*, ‘*arbede-cû mahbûb-dostân* [Kavgacı anı kovanının güzel huyu, dostların güzel yönü] diye bir mukayesede bulunmuş. Zaten bu yolda mukâyeselerde bulunmamış edîbimiz var mı ya? ...” Midhat ve Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 2011, s. 60. Ahmed Midhat burada, son bö-

Ahmed Midhat, bu yorumu yapmadan hemen önce, divan şiirini beğenen Batılılar karşısında, şairlerin *mahbûb-perest* sözlerini açık etmemek için kendisini zor tuttuğunu ifade eder. Homoerotizmin modernlik öncesi topluluklara atfedilmesi, hem Midhat'ın divan şiiri seven –muhtemelen şarkiyatçı– dostları karşısında, hem de Ahıska'nın ifadesiyle “hayali Batılı göz” karşısında³⁶² kendini temize çıkarma stratejilerinden biri olma işlevini görür. Divan şairlerinin, halktan kopuk saraylı seçkinler olarak tasviri, bu yabancılık imgesini yeniden üretmeye yarar. Utanma hissinin idealleştirici işlevi tam da burada devreye girer. Yabancı bir göz tarafından yakalanan erkek homoerotizminin ortaya çıkarılması, ortaya çıkaran öznenin hem kendisini hem de milleti idealize etmesine yarar. Ortaya çıkaran özne, kendisini utanç verici öğeden uzaklaştırarak özneliğini güvenli biçimde kurabileceği, idealleştirilmiş bir alan yaratır. Böylece Osmanlı –ve daha sonra Türk– milletin özünü, bir toplumsal patoloji olarak tanımlanan homoerotizmden azade biçimde tanımlanabilecektir.

lümde değineceğim, İran, Arap, Osmanlı ve hatta Antik Yunan klasik edebiyatlarında karşımıza sık sık çıkan bir temadan; kadınsevenler (*zen-perestler*) ile oğlansevenler (*mahbûb-dostlar*) arasındaki mukayeseden söz ediyor. Çevriyazıdaki keyfi sansür nedeniyle Ahmed Midhat'ın sözleri çağdaş okura ulaşmıyor. (Özalp'in alıntılardığı Farsça ifadenin doğru çevirisi şöyle: “Zen-perestlerin huyu güzel, mahbub-dostlar kavgacı.” Farsça metinler arasındaki fark benim 1311/1895-96, Özalp'in 1301/1885-86 tarihli baskıyı kullanmış olmamızdan kaynaklanıyor olabilir.)

362. Meltem Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznelik*, Metis, 2005, s. 46.

İKİNCİ BÖLÜM

**Geç Osmanlı ve
Cumhuriyet Dönemlerinde
Erkek Homoerotizmine Dair
Üç Öz-Anlatı**

BU BÖLÜMDE, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıla ait erkek homoerotizmine dair üç öz-anlatı üzerinden, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde cinsel modernliği ve heteronormatifliğin tarihsel dönüşüm ve tutarsızlıklarını incelemeyi amaçlıyorum. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından yirminci yüzyılın ikinci yarısına uzanan bu anlatılar, artık marjinalleşen erkek homoerotizmini kuran farklı söylemleri, bu söylemlerin tarihsel dönüşümlerini ve istikrarsız öznelliklerin kurulumunda nasıl bir rol oynadıklarını incelemeye olanak sağlar. Kuru, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren seçkin sınıftan erkekler arası tutkunun dile getirildiği tek edebi türün menkıbeler olduğunu söyler.¹ “Yaşamöyküsel tarih” olarak adlandırdığı bu metinlerde homoerotizm, eleştirel bir biçimde ele alınmaz, metinlerin aktarıldığı bağlamı biçimlendiren Doğu/Batı, ahlakilik/gayri ahlakilik, dünyevilik/uhrevilik gibi gerilimler çerçevesinde anlamlandırılır. Kuru’nun dikkat çektiği başka bir nokta ise, erkeklerin erkeklere duydukları tutkuyu birinci tekil şahısla dile getirmeyi bırakmış olmalarıdır.² Bu nedenle, bu bölümde ele alacağım üç metin, birer öz-anlatı olarak istisnai görünür. Bu metinlerde erkek

1. Selim Sırrı Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan”, s. 264-65.

2. A.g.y., s. 276.

homososyal-homoerotik sürekliliğini kuran, on dokuzuncu yüzyılda büyük ölçüde marjinalleşmiş çeşitli öğelerin yeni bazı söylemlerle eklemlenmesi yoluyla farklı öznellikler kurulur. Bu öz-anlatıları, erkek homoerotizmine dair söylemleri farklı kaynaklardan beslenerek inceleyeceğim. Hangi erkeklerin hangi söylemler çerçevesinde hemcinslerine yönelik arzuları dile getirebildiklerini, bunu yaparken nasıl stratejiler izlediklerini ele alarak, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk yarısı arasındaki dönemde cinsel modernliğe ve heteronormatifliğin işleyişine dair çokkatmanlı bir çözümleme geliştirmeyi amaçlıyorum.

İlk anlatı bir on dokuzuncu yüzyıl mutasavvıfı olan Aşçı (Halil) İbrahim Dede'nin hatıratıdır. Hatırat, Aşçı Dede'nin doğum yılı olan 1828 ile hatıralarda verilen son tarih olan 1906 yılları arasını kapsar. Aşçı Dede'nin hatıratı, eğitim ve memuriyet hayatı, tasavvufi düşünceleri ve olgunlaşmasını aktarırken, sık sık tasavvuf metinlerine atıfta bulunur. Uzmanlık alanımın dışında olan pek çok tasavvufi ayrıntıyı bu çalışmada hakkıyla ele almam mümkün görünmüyor. Ben hatıralara, Aşçı Dede'nin mecazi aşk deneyiminin homoerotizmle süreklilik içerisinde homososyallik ve tasavvufi aşk kavrayışı çerçevesinde nasıl anlamlandırıldığı sorusu bağlamında yaklaşıcağım. İkinci anlatı, *Dr. Rıza Nur'un Anıları* olacak. Anılar, Rıza Nur'un doğum tarihi olan 1879 ile anılardaki son tarih olan 12 Mart 1935 arasını kapsar. Rıza Nur, Cumhuriyet tarihinin en tartışmalı figürlerinden biridir. Anıları da yine Cumhuriyet tarihine, Atatürk'e ve İsmet İnönü'ye dair pek çok provokatif –ve doğruluğu tartışmalı– iddiayla doludur. Bu metni iddialarının tarihsel doğruluğu tartışmasına girmeden, Rıza Nur'un erkeklere duyduğu erotik ilgiyi anlamlandırdığı farklı söylemlerle ilişki içerisinde inceleyeceğim. Son olarak, bu iki öz-anlatıdan farklı olarak bir hatırat olmayan Reşad Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi* eserini inceleyeceğim. Bu metni neden bir öz-anlatı olarak incelediğimi daha sonra ayrıntılı biçimde tartışacağım. Diğer iki metinden farklı olarak ansiklopediyi, yirminci yüzyıl ortasında aşk ve erotizmin heteronormatif düzenlenişini bozguna uğratan *queer* bir öznellik ve tarihsellik imkânı yaratan bir metin olarak okuyacağım. Aşçı Dede'nin ve Rıza Nur'un hatıraları ile Reşad Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi* arasındaki türsel

farkları görmezden gelmediğimi not etmek isterim. Her iki hatırat benliğin kronolojik bir zamansallıkta kurulduğu anlatılardır. *İstanbul Ansiklopedisi*'nde ise böyle bir hayat anlatısı amacı olmadığı gibi eserin, ansiklopedi gibi zamansallığı oldukça zayıf bir türde olması onu diğer iki anlatıdan radikal biçimde farklılaştırır.

Bu öz-anlatılara geçmeden evvel "öz-anlatı" terimiyle ne kastettiğimi netleştirmekte fayda var. Öncelikle ele aldığım metinleri neden otobiyografi veya daha geniş bir tanımla hayat anlatıları olarak değil de öz-anlatılar olarak değerlendirdiğimi açıklamak isterim. Aşçı İbrahim Dede'nin de Rıza Nur'un da hatıratı, hatıratın çok otobiyografi özelliği gösterirken³ Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi* –adı üstünde– bir ansiklopedidir ve açık bir hayat anlatısı sunmaz. Bu nedenle de otobiyografi, hatırat veya hayat anlatısı terimleri incelediğim metinlerin üçünü aynı anda karşılamıyor. İkinci sebep, bu metinlere yaklaşım biçimimle alakalı. Ben bu metinlerin sundukları anlatıların tamamını çözümlemeyeceğim. Onları bu kitabın konusu sınırları dahilinde, yalnızca içine yerleştikleri ve yorumladıkları erotik söylemler bağlamında inceleyeceğim, yani her metnin oldukça sınırlı bir bölümünün dar bir yorumunu yapacağım. Burada her üç metnin de hem oldukça hacimli hem de oldukça kapsamlı olduğunu belirtmek isterim. Bu metinlerin hakkını, ancak tüm kitabı herhangi birine ayırarak verebilirdim.

Öz-anlatı, hayat temsili, ego-belgesi gibi otobiyografiye kıyasla daha esnek terimleri kullanmak, farklı benlik kurgularının tarihselliğine, insan deneyimini temsil eden edebi biçimler arasındaki farklara, kendisini "öteki" kültürlerden radikal kopuşuyla tanımlayan Batılı bilinç ve öznelik tahayyüllerine ilişkin soruları geçersiz kılmaz.⁴ Modern otobiyografi eleştirisinin kurucu isimlerinden biri olarak anılan Georg Misch, otobiyografiyi "bireysel insan yaşamının (*bios*), bireyin kendisi (*autos*) tarafından tanımlanması (*graphia*)"

3. Bu ikisi arasındaki ayrım kabaca, hatıratın daha çok kişinin başına gelen olayların aktarılması, otobiyografide ise yazarın kendi gelişimsel hikâyesini kaleme alması biçiminde yapılabilir.

4. Dwight F Reynolds (haz.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, University of California Press, 2001, s. 9.

olarak tanımlar.⁵ Son derece basit ve işlevsel görünen bu tanımın her bir teriminin anlam çokluğu düşünüldüğünde, otobiyografinin anlamının ilk anda görüldüğü kadar açık olmadığını fark ederiz.⁶

İlk dönem otobiyografi eleştirisi, otobiyografiyi belirli tarihsel dönemlere ve kişilere dair tarihsel veri sağlayan metinler olarak ele alırken, yirminci yüzyılın ortalarında otobiyografinin edebi bir tür olarak görülmeye başlamasıyla, öznelik ile otobiyografik metin arasındaki ilişki daha karmaşık biçimlerde ele alınır. Fakat otobiyografinin kaynağı olarak görülen özneye dair bazı varsayımlar sorgulanmadan kalmaya devam eder.⁷ Yirminci yüzyıl sonunda post-yapısalcılığın özneyi, yazarın konumunu ve metnin aktarmacılığını radikal biçimde sorgulaması, otobiyografinin klasik kavramsallaştırmalarının da sorgulanmasına yol açmıştır.⁸ Fenomenolojik benlik kavrayışına dayalı, bilişsel psikoloji ve nöro-biyoloji ile etkileşim içindeki anlatı-benlik, otobiyografik-benlik, otobiyografik bilinç⁹ tartışmaları, benliğin bir anlatı olarak nasıl kurulduğunu inceler.¹⁰ Benliğin –

5. Akt. Sidonie Smith ve Julia Watson, *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*, University of Minnesota Press, 2001, s. 113.

6. James Olney, "Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Bibliographical Introduction", *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, haz. James Olney, Princeton University Press, 1980, s. 6.

7. Smith ve Watson, *Reading Autobiography*, s. 126.

8. Philippe Lejeune "Autobiographical Pact" (Otobiyografik Anlaşma) makalesinde otobiyografiyi tanımlayan yazarın, anlatıcının ve kahramanın aynı kişi olduğuna dair yazarla okur arasındaki otobiyografik anlaşma olduğunu söyleyerek, otobiyografi yazarının etkileşimden bağımsız bir konumu olmayacağına işaret eder (*On Autobiography*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). Paul de Man ise, Lejeune'un ontolojik kimliği sorgulayarak, "özel isim" in performatif doğasına dikkat çektiğini, fakat bu anlaşmaya dayalı özneye yine de aşkın bir yetkinlik (*transcendental authority*) atfettiğini söyler ("Autobiography as De-facement", *MLN* 94, no. 5, Aralık 1979, s. 923). De Man'a göre otobiyografik söylem, sessiz ve isimsiz olana bir isim, bir yüz, bir ses kazandırmaya (*prosopopeia*), yani özneyi kendi sesiyle konuşturmaya çalışır, onu dil yoluyla erişilebilir kılmak isterken, bu yitikliği tekrar çağırır; bu nedenle otobiyografi bir tahriftir (*de-facement*).

9. William Earle, *The Autobiographical Consciousness: A Philosophical Inquiry into Existence*, Quadrangle Books, 1972.

10. Paul John Eakin, *Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative*, Cornell University Press, 2008; Jerome Bruner, "The Remembered Self", *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative*

ve öznenin– dilin/söylemin/anlatının¹¹ bir etkisi olarak ele alınması, otobiyografinin arkasındaki özne/yazarın konumunu sarsar ve öz-anlatının benliği kurucu rolü üzerinde durulur. Otobiyografi, özne ben'in nesne ben üzerine düşünümü olmaktan çok, çoklu kimliklerin performans alanı olarak kavranmaya başlar.¹²

Otobiyografinin genelde Batı-dışı toplumlar da özelde de Müslüman/Arap toplumlarında mevcut olmadığı yönündeki argüman, uzun yıllar boyunca kabul görmüştür.¹³ Postkolonyal eleştiri, Batı-

(*Emory Symposia in Cognition*), haz. Ulric Neisser ve Robyn Fivush, Cambridge University Press, 1994.

11. Bu kavramların birbirinin yerini tuttuğunu düşünmüyorum; her bir kavramın farklı kuramsal katkısını göz ardı etmesem de burada çizdiğim son derece genel çerçevede yan yana durabileceklerini düşünüyorum.

12. Smith ve Watson, *Reading Autobiography*, s. 143. Sorgulanan yalnızca otobiyografiyi kaleme alan öznenin konumu olmamıştır; otobiyografiyi diğer türlerden ayıran sınırın muğlaklığı üzerinde daha fazla durulur. Otobiyografiyi ayrıksı kılanın ne olduğunun belirlenmesine dair zorluk, otobiyografinin bir tür olarak imkânsızlığı iddiası ile, tüm metinlerin aslında otobiyografi sayılabileceği iddiası arasındaki gerilimde ortaya çıkar. Bkz. Olney, "Autobiography and the Cultural Moment", s. 4. Otobiyografi eleştirisindeki bu dönüşümler, sözü geçen gerilim ve belirsizliklerle oynayan daha fazla otobiyografinin yazılmasıyla birleşir. Roland Barthes'ın *Roland Barthes*'i öznenin kurgusal konumu ve otobiyografi ilişkisiyle oynayan en bilinen eserlerden biridir (çev. Sema Rifat, YKY, 2015).

13. Modern otobiyografi eleştirisinin kurucu isimlerinden kabul edilen Georges Gusdorf, kendi hayatını anlatmaya yönelik ilginin evrensel olmadığını ve Batı kültür alanı dışında otobiyografinin bulunamayacağını söyler. Ona göre otobiyografi Batılı adamın evreni fetheder ve diğer kültürlerle iletişim kurarkenki endişelerini yansıtır. Diğer kültürler otobiyografik anlatılara başvurduklarında, kendilerini savunmak için kendilerine ait olmayan bir yöntemle başvurmuş olurlar ("Conditions and Limits of Autobiography", *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, haz. James Olney, Princeton University Press, 1980, s. 29). Arap otobiyografisine dair öncü ve uzunca bir dönem boyunca bu alandaki yegâne isimler olan Georg Misch ve Franz Rosenthal, Arapça otobiyografik metinleri ele alırken, bu metinlerde birey algısının son derece zayıf olduğunu söylerler (akt. Reynolds, *Interpreting the Self*, s. 21). Söz konusu yaklaşımlar diğer kültürlerde de kişinin yaşam hikâyesini anlatabileceğini, fakat anlatısının ancak olay özetleri düzeyinde kalacağını savunur. Bu varsayıma göre bu metinlerde otobiyografinin gerektirdiği özdeşleşimliliğe rastlanmaz, çünkü Batı-dışı toplumlar da –ve özelde de Doğu toplumlarında– bireysel özerklik, öznellik ve/veya tarih algısı yoktur. Bkz. Susanne Enderswicz, "Autobiography and 'Islam'", *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 35-37.

dışı toplumlarda geniş bir yelpazeye yayılmış olan öz-anlatı biçimlerini dışladığı için otobiyografi incelemelerini eleştirmiştir.¹⁴ Hayat anlatısı, öz-anlatı gibi daha esnek terimler, otobiyografi türünün dışarıda bıraktığı metinleri de incelemeyi mümkün kılmıştır. Söz konusu eleştiriler çerçevesinde Batı-dışı pek çok öz-anlatısal metin, inceleme konusu olmaya başlamıştır. Bu çalışmalar otobiyografiye dair modern varsayımları bir kenara bırakıp söz konusu metinleri öz-anlatının hem anlatı sahibi hem de okurlar açısından ne anlama geldiğini sorgulayarak ele alır.¹⁵ Böyle bir sorgulama kaçınılmaz olarak, modern birey kurgusunun evrenselliğinin de sorgulanması anlamına gelir, zira otobiyografinin varlığı veya yokluğu sorunu, Batılı benlik ve özne tahayyülleri karşısında tanımlanan Doğulu benlik ve özne tahayyülleri sorunuyla ilişkilidir. Reynolds'un söylediği üzere, Batılı kronoloji ve anlatı temelli otobiyografinin özellikleri, araştırmacıların modern dışı dönem ve coğrafyalarda “öz-bilinç” ve “bireysel kimlik” düzeyinin ölçütü haline gelmiştir.¹⁶ Bu şekilde otobiyografik öz-anlatılar benliğin ve öz-gelişimin dolaylı ifade biçimi olarak ele alınırken, bunun dışında kalan metinler, bireyselliği yansıtmadıkları iddia edilerek inceleme dışı bırakılmıştır.

14. Feminist eleştiri de Batı kültürünün eril benlik tahayyüllerinin kendisini en somut biçimde gösterdiği türlerden biri olan otobiyografiye ve otobiyografi eleştirisine yönelmiştir. Hayatının olduğu kadar anlatısının da mutlak hâkimi olan otobiyografik özne konumu kendilerinden esirgenenlerin –kadınların, siyahların, sömürgeleştirilenlerin– öz-anlatıları, hem geleneksel tarihyazımının dışladığı deneyimlere erişebilmenin yolunu teşkil eder hem de egemen özne tahayyülünün bu konumun dışladıklarını istikrarsızlaştırılmasını sağlar. Örneğin Gloria Anzaldúa; *queer*, feminist ve ırk çalışmaları literatürlerinin önemli eserlerinden *Borderlands/La Frontera*'da ırk, cinsiyet ve cinsel yönelime dayalı kimliklerin melezliğine (*mestiza*) ilişkin “sınır bölgesi” kuramını yarı İspanyolca yarı İngilizce, yarı mensur yarı manzum, yarı oto-biyografik yarı kuramsal bir dille geliştirir. Melez ve ikircikli bir konumdan konuşan Anzaldúa, bu konumun çoklu deneyimlerini, esnek ve çatışmalı bir anlatı yoluyla aktarır; bu çoklu seslerin karşısına dikilen Beyaz-heteroseksüel-erkeğin hangi şedit dışlamalar yoluyla özneleştirdiğini ifşa eder (*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, 1987).

15. Derin Terzioğlu, “Autobiography in Fragments: Reading Ottoman Personal Miscellanies in the Early Modern Era”, *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 86-87.

16. Reynolds, *Interpreting the Self*, s. 19.

İnsanların, kendilerini özerk bireyler olarak görmeden de öznel deneyimlerini birinci tekil şahıs anlatıları yoluyla aktarabileceklerinin kabul edilmesi, Osmanlı öz-anlatılarının incelenmeye başlaması açısından belirleyici olmuştur.¹⁷ Osmanlı toplumuna ait pek çok öz-anlatısal metin çalışmalara konu olmaya başlamış; tezkire gibi biyografik türler, seyahatnameler ve mecmualarda bir araya getirilmiş başka pek çok belgenin öz-anlatısal özellikleri ele alınmıştır.¹⁸ Özellikle mutasavvıflara ait günlükler zengin bir kaynak oluşturmıştır.¹⁹ Terzioğlu, on altı ve on yedinci yüzyıllara ait birinci tekil şahıs anlatılarının birçoğunun mutasavvıflara ait olmasının bir tesadüf olmadığını, zira mutasavvıfların çoğunun eğitilmiş orta sınıflardan geldiğini, dahası tasavvufun onlara kendileri hakkında yazabilmelerini sağlayacak geniş bir kavram ve söz dağarcığı sunduğunu söyler.²⁰ İnceleyeceğim ilk öz-anlatı olan Aşçı İbrahim Dede'nin hatıraları mutasavvıfların birinci şahıs anlatıları geleneği içerisinde değerlendirilmelidir. Dana Sajdi tasavvufun erken modern dönemdeki birinci şahıs anlatılarındaki özel rolünü, tasavvufun benliğe, kişinin kendisine ve pratiklerine yönelik ilgisiyle ilişkilendirir.²¹ Aşçı Dede de hatıratını tasavvuf pratiğinin bir parçası olarak kaleme almış; bir yandan tarikat kardeşlerinin hayır duasını almayı ve onlara nasihat etmeyi, diğer yandan şeyhinin müjdelerini bildirmeyi amaçlamıştır.²² Fakat, bir on dokuzuncu yüzyıl anlatısı olduğu için modern

17. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I. B. Tauris, 2015, s. 195.

18. Kafadar, *Kim var imiş biz burada yoğ iken*; Terzioğlu, "Man in the Image of God"; Jan Schmidt "First-Person Narratives in Ottoman Miscellaneous Manuscripts", *Many Ways of Speaking About the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)*, haz. Ralf Elger ve Yavuz Köse, Harrassowitz, 2010. Faroqhi öz-anlatısal metinlerin birbirinden farklı pek çok belgeyi bir arada bulunduran mecmualarda yer almasının, öz-anlatılara erişmeyi zorlaştırdığından söz eder (*Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge University Press, 2004, s. 164).

19. Kafadar, *Kim var imiş biz burada yoğ iken*; Terzioğlu, "Man in the Image of God"; Dana Sajdi, *Peripheral Visions: The Worlds and Worldviews of Commoner Chroniclers in the 18th-Century Ottoman Levant*, Doktora Tezi, Columbia University, 2002.

20. Terzioğlu, "Man in the Image of God", s. 142.

21. Dana Sajdi, *Peripheral Visions*, s. 488.

söylemler ve modern otobiyografi türünün konvansiyonları da Aşçı Dede'nin hatıralarında dolaşımdadır. Hatıratıta, tasavvuf düşüncesi ve homoerotizmle süreklilik içerisindeki karmaşık erkek homososyal ağlarınca olduğu kadar modern kurum ve söylemlerce de üretilen bir öznelik görürüz. Bu yüzden Dede'nin hatıratının tasavvufi öz-anlatılar ile modern otobiyografi arasında konumlandığını düşünebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve erken Cumhuriyet yıllarında, modern otobiyografilerde hatırı sayılır bir artış yaşanmıştır. Ahmed Midhat Efendi'nin *Menfa* isimli sürgün hatıraları ile Midhat Paşa'nın *Hatıralar* isimli eserleri Türkçe modern otobiyografik anlatının ilk örnekleri olarak anılırlar. Cumhuriyet sonrasında savaş ve mütareke yıllarını, Cumhuriyet'in ilan edilmesini ve takip eden yılların siyasal olaylarını konu edinen pek çok hatırat kaleme alınmıştır. Ele alacağım öz-anlatılardan ikincisi olan Rıza Nur'un hatıraları bu dönemin siyasal hatırat yazını çerçevesinde ele alınmalıdır. Atatürk ve İsmet İnönü'ye muhalif isimlerden olan Rıza Nur'un, *Nutuk*'a karşı ve *Nutuk*'un belirleyici etkisi altında yazdığı hatıratı, kendisini sosyal bağlardan yalıtmış bir mizantropun olduğu kadar paranoyak bir homofobiğin de anlatısıdır.

Üçüncü öz-anlatısal metin ise, daha önce de söylediğim gibi, bir hayat anlatısı değildir; bambaşka bir tür olan ansiklopedidir. Fakat oldukça sıradışı bir ansiklopedidir. Reşat Ekrem Koçu, erkek homoerotizmine dair birinci şahıs anlatılarının artık neredeyse tamamen silindiği yirminci yüzyıl ortasında ansiklopediyi homoerotik arzuyu dile getirebileceği bir alan haline getirmiştir. Öz-anlatısal metni, bireyin kişisel tarihini hatırlama biçimi olarak ele alırsak, *İstanbul Ansiklopedisi*, Reşat Ekrem Koçu'nun çok parçalı, melankolik benliğini kuran tarihi yine çok parçalı, çizgisel zaman kurgusuna direnen bir biçimde hatırlamasının yolu olmuştur.

Bu öz-anlatıların on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl heteronormatifliğinin işleyişine ilişkin *queer* bir çözümleme için verimli bir

22. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, c. I, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, Kitabevi, 2006, s. 20-21, 81.

malzeme sunduğunu düşünüyorum. Zira öz-anlatısal metinler, özellikle modern otobiyografi, ilerlemeci zaman ve kendine hâkim özne kurgularının en açık ifadelerinden biridir; fakat hatırlamanın yarattığı dinamikler sonucunda bu kurguları bozguna uğratma potansiyelini de taşır. Hatırlama kuşkusuz bir olayın hafıza kaydının bire bir aktarımı değildir ve pek çok dolayımından geçerek kişinin öz-anlatısında kendisine yer bulur. Öz-anlatılar, şimdiki zamanın, anlatılan zamanın ve bireyin tarihsel bağlamının etkileşimi sonucunda ortaya çıkar, aynı zamanda yazarlarının zamansal tahayyüllerini yansıtır. Berlant ve Warner, hayat anlatısı ve nesle dayalı kimlikler gibi doğrudan cinsellikle ilgili olmayan bağlamların da heteronormatif olabildiklerini söyler.²³ Hem Aşçı İbrahim Dede'nin hem de Rıza Nur'un anlatıları soylarına atıfta bulunan nesle dayalı bir zamansallık sunmaktadır. Fakat ikisinin nesille ilişkisi birbirinden ayrılır: Aşçı Dede'nin hayat öyküsü döngüsel bir zaman kavrayışı içinde anlamlandırılırken, çocuksuz Rıza Nur *hetero-zamansallık*'tan²⁴ koparılmıştır. Onun anlatısı, her ne kadar ilerlemeciliği benimser gibi

23. Berlant ve Warner, "Sex in Public", s. 548. Heather Love da üremenin *queer* reddinin, geleceğe yönelen ailesel zamansallığa meydan okuyuşuna dikkat çekerek (*Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, 2007, s. 67).

24. Goldberg ve Menon, hetero-farklılığa dayalı tarihyazımı yerine cinsel ve kronolojik farklılıkları askıya alan ve aynılık, benzerlik ve anakronizm çağrışımlarını da içerecek biçimde hetero-olmayan imkânlarını genişletecek bir *homotarih*'in peşinde olduklarını söylerler ("Queering History", s. 1609). *Hetero-zamansallık* aynı ile farklı arasında ayrım yapmanın gerekliliğini vurgularken, onlar bu ikisi arasındaki kararsızlığı canlı tutmak istediklerini söylerler (a.g.y., s. 1616). Traub ise bu yazarların aralarında maddi veya söylemsel bağlar kurmadan kronoloji ve kimliğin, *hetero-zamansallık* ve heteroseksüelliğin birbirlerine neden olduğu sonucuna vardıklarını söyler. Yazarlar, zorunlu tarihsel başkalık rejimi karşısına yerleştirdikleri anakronizm ve benzerlikte kendiliğinden bir *queer* isyan bulurlar. Bunu yaparken tarihsel farklılık, kronoloji, dönemselleştirme ve amprik gerçekler arasında zorunlu ilişkiler kurar; her birini bir diğerinin dayanağı haline getirerek sonsuz bir döngü içerisinde kötülerler. Oysa Traub'a göre, hetero-olanın her zaman normatifleştirici olduğunu varsayamayacağımız gibi, homo-olanın içerdiği aynılık, benzerlik anlamlarının da tartışmasız biçimde başkalıktan daha *queer* olduğunu iddia edemeyiz (*Thinking Sex*, s. 57-81). Ben *hetero-zamansallık* teriminin her türlü kronolojiyi imleyecek geniş bir tanımını değil, kişinin anlatı-benliğini ancak heteroseksüel bir nesil zinciri içinde anlamlandırdığı zamansallık kurgusuna işaret eden dar bir tanımını benimsiyorum.

görünse de ailesel tarihinin süreksizliği ve Osmanlı geçmişine sırtını dönmüş Cumhuriyet projesinden dışlanması nedeniyle, geleceğe yönelen zamansallıktan ayrı düşmüştür. Koçu'nun ansiklopedisi hem yazılma ve yayımlanma hikâyesi hem de hatırlama biçimiyle *hetero-zamansallığı* radikal biçimde bozguna uğratar, duraklatır ve geriye²⁵ bakar. Bu açıdan Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ni nesle dayalı ve çizgisel *hetero-zamansallığa* meydan okuyan *queer* bir öz-anlatı olarak okuyabiliriz.

Bu üç metin yalnızca aile tarihleriyle *hetero-zamansal* kurguların kenarında kalmaz; on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kaderi giderek aile ile örtüştürülen ulus tahayyülünün ve onun geleceğe yönelen zamansallığının da kenarındadırlar. Aşçı Dede anlatısını ulus fikrinin güçlendiği bir dönemde kaleme alsa da onun için homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal ilişkileri, her biri bir çekirdek ailenin reisi olan erkekler arası bir sözleşme olarak ulusla veya ailesiyle kurduğu bağlardan çok daha güçlüdür. Rıza Nur hem aile hem de ulus tahayyülünden dışlanmıştır. Reşad Ekrem Koçu ise kendisini temkinli biçimde onlardan uzakta tutmuştur.

Üç metnin ortaklaştığı başka bir özellik de günümüz okuruna gereksiz görülebilecek uzunlukları ve yazarların onları sonlandırmaya yönelik isteksizlikleridir. Otobiyografi, yazarı açısından kaybedileni tekrar kazanmak için son bir şans olarak görülür.²⁶ Fakat kayıplar devam ettikçe anlatıyı devam ettirme ihtiyacı ortaya çıkar. Her ne kadar öz-anlatı kişinin hayat hikâyesi üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurduğu; bütünlüklü, geçirimsiz bir özne olabilmeye en çok yaklaştığı an gibi görünse de, böyle bir öznenin her zaman ancak özlem duyulacak bir kurgu olduğunun en çok açığa çıktığı andır aynı zamanda. Bu özlemle anlatı sürekli devam ettirilir. Fakat anlatı devam ettikçe öznenin ötekilerin gözlerine, yorumlarına açıklığı ifşa olur ve sonuçlandırılmış, kapanmış niteliği sarsılır. Anlatısal benlik "açık

25. *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Geri Hissetmek: Kayıp ve *Queer* Tarih Politikası) kitabında Love, "geri"yi (*backward*) şunların hepsini içerecek biçimde kullandığını söyler: utangaçlık, ikirciklilik, çuval-lama, melankoli, gerileme, mağduriyet, kalp kırıklığı, modernizm karşıtlığı, olgunlaşmamışlık, öz-nefret, çaresizlik ve utanç (s. 146).

26. Gusdorf, "Conditions and Limits of Autobiography", s. 39.

uçlu bir performans”²⁷ olarak kendisini bozguna uğrattıkça, kendini anlatma isteği de devam eder. Aşçı Dede’nin dört ciltlik hatıratı daha ilk ciltte sonlandığını ilan eder, aynı durum sonraki ciltler için de geçerlidir. Fakat Dede ilerleyen yaşına rağmen, her ciltten sonra hatırat ekler yapmaya devam eder. Bir noktadan sonra hatırat neredeyse günlük niteliği kazanır. Rıza Nur da benzer biçimde, hayat anlatısını tamamlamasına rağmen hatıratına sürekli eklemeler yapar ve bir noktadan sonra hatıratını bir günce olarak yazmaya devam edeceğini söyler.²⁸ Reşat Ekrem Koçu’nun *İstanbul Ansiklopedisi*’ni tamamlamamasının nedeninin, birçoğu oldukça öznel bir içeriğe sahip yeni maddeler ekleyerek *Ansiklopedi*’nin kapsamını mütemadiyen genişletmesi olduğu pek çok isim tarafından dile getirilmiştir.²⁹

Yazarlık işlevi yüklenmiş olan her metin, benliğin çokluğunu içermektedir. Foucault, yazarlık işlevini, bir toplumda belirli söylemlerin varlığının, dolaşımının ve işlevinin biçimi olarak tanımlar.³⁰ Otobiyografi tarzı metinlerin yazarlarının kim olduklarına, hangi özdeşleşme ve farklara atandıklarına ve hangi kimlikleri üstlendiklerine dair farkındalıkları, onları çevreleyen söylemler yoluyla şekillenir.³¹ Ben de bu üç öz-anlatıyı incelerken onları farklı, bazen birbirleriyle çelişen söylemlerin kesişiminde metinler olarak ele alacağım. Yazarların homoerotik arzularını anlamlandırmaları bu söylemler sayesinde mümkün olmaktadır. Öz-anlatılar, on dokuzuncu yüzyıl ortasından yirminci yüzyıl ortasına kadar geçen dönemde erkek homoerotizmini anlamlandıran çerçevelerin geçirdiği dönüşümü ve bu

27. Nicole Frey Büchel, “‘Indefinite, Sketchy, But Not Entirely Obliterated’: Narrative Identity in Jeffrey Eugenides’s *Middlesex*”, *Rethinking Narrative Identity: Persona and Perspective*, haz. Claudia Holler ve Martin Klepper, John Benjamins, 2013, s. 141.

28. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* c. IV, Altındağ, 1967, s. 1549.

29. Semavi Eyice, 1945 yılında Koçu’ya bu genişlikteki bir ansiklopediyi bitirip bitiremeyeceğini sorduğunda, Koçu’nun “Tabiidir ki bitireceğim, daha gencim,” dediğini hatırlar (“Aramızdan Ayrılan Bir İstanbul Tarihçisi Reşat Ekrem Koçu”, *Pirelli* 134 (Kasım 1975), s. 9).

30. Foucault, “What is an Author?”, *The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954-1984*, haz. Paul Rabinow ve Nikolas Rose, The New Press, 2003, s. 386.

31. Smith ve Watson, *Reading Autobiography*, s. 108.

anlamlandırma çerçevelerini şekillendiren söylemlerin kendi iç tutarsızlıklarını izleyebilmemizi sağlar. Aşçı İbrahim Dede erkeklerle duyduğu aşkı homososyal ilişkileri ve tasavvuf söylemleri çerçevesinde anlamlandırırken, bu aşkı giderek kabul edilemez kılan söylemlerin de anlatısına sızdığını görürüz. Rıza Nur için ise tasavvuf söylemi de homososyal bağlar da büyük ölçüde geçerliliklerini kaybetmiştir. Onun homofobik öznelliği, erkekler arası aşkı anlamlandıracak toplumsal ve bireysel patoloji söylemleri yoluyla kurulur. Fakat bu söylemler önceki bölümde ele aldığım aşk kavrayışını ve homoerotik altkültürü massedememiştir. Reşad Ekrem Koçu *geriye bakan* tarihsel pratiği yoluyla hem yirminci yüzyıl erkek homoerotik altkültürüne hem de Osmanlı tarihine yaslanan bir cemaat tahayyül eder. Birbirleriyle çelişen farklı söylemlerin varlığı öz-anlatısal metinlerin tek sesli olmasını engellerken yaşamına, arzularına ve kimliğine hâkim özne tahayyüllerini de bozguna uğratar. Ele alacağım üç metin de bir yandan utanma, unutmama, örtme ve sessizlik öte tarafta hatırlama, konuşma ve açığa vurma dinamiklerinin içine yerleşir ve bunlardan beslenir.

I. AŞÇI İBRAHİM DEDE'NİN HATIRALARI

Ele alacağım ilk öz-anlatı, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir mutasavvıf olan Aşçı İbrahim Dede'nin hatıratıdır.³² Hatırat, birinci tekil şahıs anlatısıyla on dokuzuncu yüzyılda bir dervişin gündelik hayatına, farklı tarikatların³³ işleyişlerine ve toplumsal hayatı düzenleyiş biçimlerine, eğitim ve bürokrasiye dair inanılmaz zenginlikte bir kaynak oluşturmaktadır. Aşçı Dede'nin "Attar dükkânı, yanında pek

32. Aşçı Dede'nin uzun yıllar boyunca çevriyazısı bulunmayan hatıratına, Reşad Ekrem Koçu'nun *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hatıralar Aşçı Dede Halil İbrahim* isimli kitabı ve eserden parçalar içeren araştırmalar sayesinde erişilebiliyordu. Tam metin, Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi tarafından yayına hazırlanmış ve *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı* isimli 2006 yılında Kitabevi yayınevinde dört cilt halinde yayımlanmıştır.

33. "Tarikat" sözcüğünün burada İslam tasavvufundaki farklı öğretiler etrafında bir araya gelmiş mutasavvıflar grubunu imlediği açıksa da, Holbrook'un ol-

aşağı kalır; yaştan kurudan, aşktan meşkten, zâhir ü bâtın her ne istersin mevcuttur Aşçı Dede'nin kitabında" diye tanımladığı eseri, bir öz-anlatı olmanın yanı sıra bir *ansiklopedi*'ye veya "tuhaflıklar dük-kânı"na da benzetilebilir.³⁴ Her ne kadar pek çok çalışmaya konu olmuş olsa da,³⁵ Aşçı Dede'nin son derece samimi bir dille kaleme aldığı ve Helmut Ritter'e göre Osmanlı'da aşkı en iyi anlatan kaynaklardan biri olan hatırat,³⁶ toplumsal cinsiyet ve cinsellik araştırmacılarınca henüz derinlemesine ele alınmamıştır. Ben Aşçı İbrahim'in mecazi aşk deneyimlerini içine gömülü olduğu tasavvuf söylemleri ve homososyal bağlar çerçevesinde nasıl anlamlandırdığını tartışmaya çalışacağım.

Dinsel öz-anlatıların, otobiyografi yazınındaki konumları tartışmalıdır. Modern otobiyografi türünü tüm öğretilerden bağımsız bir bireysellik kurgusuyla bitıştiren pek çok araştırmacı, otobiyografi-

dukça yerinde tanımlamasını alıntılar yapmak istiyorum: "*Tarikat* (yol) sözcüğü, varoluş nedeni ruhun yönlendirilmesi (eğitilmesi) olan bir geleneğin bireysel ve toplumsal boyutlarına aynı anda göndermede bulunur. Bir *tarikat* aynı anda bireysel gelişimin, bunun kuramının ve pratiğinin yetke hiyerarşisi, davranışları, törenleri, kıyafetleri, binaları, mimarisi vs. ile tüm kurumsal donanımların iyi tanımlanmış bir programdır" (*Aşkın Okunmaz Kıyıları*, s. 66).

34. Orhan Pamuk, *İstanbul Ansiklopedisi*'ni ilk müzelerin arkasında yatan "tuhaflıklar dolapları"na benzetir (*İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, YKY, 2016, s. 160). Bu benzetmeyi, kapsam bakımından Aşçı Dede'nin dört ciltlik hatıratıyla boy ölçüşecek genişlikteki diğer iki öz-anlatıyla bağlantı kurmak adına da yapıyorum.

35. Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, "Social Dimensions of the Dervish Life, as Seen in the Memoirs of Aşçı Dede Halil İbrâhîm", *Economie et sociétés dans l'Empire ottoman, Fin du XVIII^e-début du XX^e siècle*, haz. Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, Paris, 1983; Gülçin Koç ve Haşim Koç, "Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı: Aşçı Dede'nin Hatıraları", *İSAM* 19 (2009), s. 140-49; Reşad Ekrem Koçu, *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hatıralar Aşçı Dede Halil İbrahim*, İstanbul Ansiklopedisi Yayınları, 1959; Marie Luise Bremer, *Die Memoiren des Türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrâhîm*, Verlag für Orientkunde Dr. H. Vornard, 1959; Richard Wittmann, "Französische Hemden, Österreichische Dampfschiffe und Deutsche Lokomotiven: Fremde Dinge in der Selbstverortung des Islamischen Mystikers Aşçı Dede İbrahim", *Selbstzeugnis und Person: Transkulturelle Perspektiven (Selbstzeugnisse der Neuzeit)*, haz. Hans Medick, Angelika Schaser, Claudia Ulbrich, Böhlau Verlag, 2012.

36. Hellmut Ritter, *The Ocean Of The Soul: Man, the World and God in the Stories of Farid al-Din 'Attar*, çev. John O'Kane, Brill, 2003, s. 506.

nin ancak seküler bir tür olabileceğini varsaymıştır. Oysaki pek çok kültürde dinsel söylemler öz-anlatısal metinleri biçimlendirmiş, bu metinlerin kaleme alınmasında dinsel saikler birincil öneme sahip olmuştur. Ancak seküler bir benliğin bireyselliğinin olabileceği varsayımını bir kenara bırakmamızda, Aşçı Dede'nin öz-anlatısında görebileceğimiz gibi dinsel söylemin, diğer söylemlerle iç içe geçerek benliğin anlatısal kuruluşunda önemli rol oynadığını fark ederiz.³⁷ Aşçı Dede hatıratını modern otobiyografi türünün Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygınlaşmaya başladığı bir dönemde kaleme almış olsa da hatıratı kaleme alış nedeni ve öngördüğü okur kitlesi bakımından çağdaşı pek çok öz-anlatıdan farklılaşır. Daha önce de söylediğim üzere hatıratı mutasavvıflar, âşıklar ile çocuk ve torunlarından oluşan "sınırlı bir çevre için yazmıştır",³⁸ geniş kitlelere seslenmeyi düşünmez. Tasavvuf geleneğinde, bir evliyanın veya pirin hayatının müritler için bir kaynak oluşturması saikiyle biyografi yazmak yaygın kabul gören bir pratiktir.³⁹ Aşçı Dede'nin de amacı *ihvan*'ın ve ailesinin hayır duasını almak ve onlara nasihat etmenin yanı sıra "Sultân-ı Ulemâ-billâh Fehmi-i Erzincanî"⁴⁰ olarak andığı şeyhi Fehmi Efendi'nin (ö. 1881) hallerini ve ondan işittiği müjdeleri aktarmaktır.⁴¹

Yalnızca biyografi yazımı değil, öz-anlatılar da tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Osmanlı öz-anlatısal metinlerinin arasında çok sayıda mutasavvıfın öz-anlatısının bulunmasını tasavvufun benliğe yönelik özel ilgisiyle açıklayabiliriz.⁴² Kendi kendini inceleme pratiği (*muhassebe*), Osmanlı mutasavvıfları için önemli ol-

37. Reynolds'un söylediği üzere, modern Batılı otobiyografi geleneği dışındaki öz-anlatıları incelerken, yalnızca benliğe dair farklı kavrayışları değil aynı zamanda bu benliklerin temsil edildiği farklı edebi konvansiyonları ve söylemleri de dikkate almamız gerekir. Reynolds, *Interpreting the Self*, s. 6.

38. Faroqhi, *Approaching Ottoman History*, s. 163.

39. Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, s. 191.

40. *Sultân-ı ulemâ-billâh*, her nesilde bir kişinin sahip olabileceği halifelik unvanıdır.

41. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, c. I, s. 20-21, 81. Bu saikler hatıratın ilk cildinde dile getirilir. Takip eden ciltlerde saiklerinin değiştiğini, daha çok kendi hayat öyküsünü, tasavvuf ve bürokrasi kariyerini anlatmaya yöneldiğini söyleyebiliriz.

muştur.⁴³ Mutasavvıfın kendisine ve pratiklerine yönelik ilgisi aynı zamanda gündelik olana, bugün ve burada yaşanana dair bir farkındalığa ve bunları kaydetme pratiğine dönüşür.⁴⁴ Gündelik olan ile mistik olan arasındaki bütünlük Aşçı Dede'nin güncesinde de kendisini gösterir. Zahiri ile batını birbirlerinden kopuk değildir; zira Kafadar'ın Seyyid Hasan'ın güncesine dair analizinde tespit ettiği üzere, tasavvuf toplumsal hayattan kopmayı onaylamaz.⁴⁵ Aşçı Dede'nin aşk deneyimlerinin, tasavvufi olgunlaşma sürecinin zahiri görünen bürokratik kariyeri ve diğer toplumsal ilişkileriyle sıkı bağlantısını bu iki boyut arasındaki süreklilik sağlar.

Tasavvuf metinlerinde öz-anlatısallık her dönemde aynı derecede yoğun değildir. On yedinci yüzyıl sonrasında birinci tekil şahıs⁴⁶ anlatılarının sayısı giderek artmıştır.⁴⁷ Faroqhi bu artışın, on yedinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündelik deneyime yönelmeye neden olan kültürel dönüşümle ilişkili olduğuna dikkat çeker.⁴⁸ On

42. Sajdi, *Peripheral Visions*, s. 488; Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, s. 195. Faroqhi ayrıca tasavvufun kişilere kendilerini toplumsal olarak kabul edilebilir biçimde ifade edebilecekleri bir alan açtığını söyler (s. 203).

43. Terzioğlu, "Man in the Image of God", s. 144. Terzioğlu "muhasabe"nin daha çok şeyhin izinde sülüğün başında olan mutasavvıflara ait birinci tekil şahıs anlatılarında bulunduğunu, sülüğü tamamlayan mutasavvıflar kendilerini incelediklerinde ise bunun neredeyse her zaman geçmişe dönük bir inceleme olduğunu söyler (s. 144-46).

44. Sajdi, *Peripheral Visions*, s. 488.

45. Kafadar, *Kim var imiş biz burada yoğ iken*, s. 68. Aynı dönemde yaşamış olan mutasavvıf Niyazî-i Mısri'nin güncesinde gündelik olan ile mistik olanın iç içe girmesine ilişkin bkz. Terzioğlu, "Man in the Image of God".

46. Her ne kadar birinci tekil şahıs anlatısı olsa da Aşçı Dede hatıratında kendisinden "ben" diliyle bahsetmez. Kendisinden, pek çok tasavvuf öz-anlatısında olduğu gibi "fakir, yüzüz" diye bahseder. Tasavvuf düşüncesindeki benliği silikleştirme eğilimi ile öz-anlatının birinci tekil şahıs deneyimlerini aktarma gayesi arasındaki gerilim hatıralarda kendisini hissettirir. Faroqhi mutasavvıfların, her ne kadar tevazuya çokça vurgu yapsalar da, tasavvuf geleneği üzerinden kendi muhakemelerine ve deneyimlerine yönelik güçlü bir güven geliştirdiklerini söyler (*Subjects of the Sultan*, s. 203). Smith, ABD'deki aykırı dinsel cemaat mensuplarının dinsel otobiyografilerinde günahkâr benlikle meşgul olurken aynı anda onu silikleştirme isteğinin yarattığı gerilime işaret eder (bkz. Smith ve Watson, *Reading Autobiography*, s. 97).

47. Sajdi, *Peripheral Visions*, s. 482-88.

48. Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, s. 203.

yedinci yüzyılda yaşamış bir mutasavvıf olan Seyyid Hasan, *Sohbetnâme* isimli güncesinde mistik deneyimlerini aktarmak yerine, mutasavvıflar üzerinde artan baskıyla bağlantılı biçimde, içinde bulunduğu tarikatın “karmaşık yoldaşlık ağı”nın bir haritasını çıkarmıştır.⁴⁹ Kafadar’a göre burada söz konusu bireysellik, bu yoldaşlık ağından bağımsız olmayan, özel tipte bir bireyselliktir:

Birey edebiyatının birbiriyle ilintili çeşitli kategorilerinin gelişiminin ve bağlantılarının izini sürmek, Osmanlı kültüründe ben ve toplum arasındaki kaypak sınırların tarihini anahatlarıyla çizmek anlamına gelir. Kanuni sonrası dönemde, birinci ağızdan anlatıların çoğalması, “fakirin başına gelenler”i kâğıda dökmeki çekincelerin görece olarak geride bırakılması şunu ima eder; ben’in sınırları gerçekten de yeniden çizilmişse ve bir bireyleşme sürecinden bahsedilebiliyorsa bu süreç tarikat ya da meslek grubu gibi genişçe organizmaların parçası olmak ile çelişen bir şey değildir.⁵⁰

Aşçı Dede’nin hatıratı da Seyyid Hasan’ınki gibi, karmaşık toplumsal ilişkilerin bir haritasını sunar. Findley’in de dikkat çektiği üzere, Aşçı Dede son derece sosyal bir karakterdir ve özellikle tarikatlar yoluyla kurduğu ilişkiler, hem kimliklenme süreçlerinde önemli bir rol oynar hem de başka türlü edinemeyeceği güç ve beceriler edinmesini sağlar.⁵¹ Dede seçkin bir aileden olmamasına ve yüksek tahsil görmemesine rağmen, toplumsal ilişkilerini akıllıca idare ederek, 1906’da emekli olmadan önce İkinci Ordu Mümeyyizliği’ne kadar yükselebilmiştir.⁵² Aşçı Dede’nin öz-anlatısı, bir tarikatın (veya pek çok tarikatın) parçası olmak ile şekillenen bireyleşmenin, on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başında özel bir örneğini oluşturur. Bu “karmaşık yoldaşlık ağı” ve “genişçe organizmalar”, homoerotizmle süreklilik içerisindeki erkek homososyalliğini şekillendirir. Bu çerçevede, Aşçı Dede’nin benliği ve homoerotik mecazi aşk deneyimleri bir yandan tasavvufi ve bürokratik kariyerini biçimlendiren eroto-politik hiyerarşiye gömülüdür, öte yandan modern anlatılarla gerilimli bir ilişki içerisinde. Anlatısı yoluyla Dede’nin bireysel deneyim ve hislerine olduğu kadar, bunları çerçe-

49. Kafadar, *Kim var imiş biz burada yoğ iken*, s. 68-69.

50. A.g.y., s. 70-71.

51. Findley, “Social Dimensions of the Dervish Life”, s. 5.

52. Faruqi, *Approaching Ottoman History*, s. 167.

veleyen ve anlamlandırmasını sağlayan toplumsal bağlara dair de bilgi ediniriz. Bu nedenle onun hatıratını tasavvufi öz-anlatısal metinler ile modern otobiyografik eserler arasında bir yere konumlandırabiliriz.

Osmanlı toplumunda nesil sürekliliğinin sahip olduğu önem,⁵³ Aşçı İbrahim Dede'nin hatıratında da kendisini gösterir. Hikâyesini anlatmaya başlamadan evvel ailesinin şeceresini çıkarır. Aşçı Dede'nin babası Mehmed Ali Ağa yeniçeridir, ocağın kaldırılmasından sonra yaşadıkları yer olan Kandilli'nin ahalisi onu saklamıştır. Aşçı Dede, ordu kaleminde çalışmaya başlamaya, baba mesleğini devam ettirmek için karar verdiğini söyler. Eniştesi Beşir Ağa ise tarikat ehlidir, İbrahim de kendisini çok seven bu enışteden etkilenerек derişlere ve tekkelere küçük yaştan itibaren ilgi duyar. Böylece hayatını belirleyen iki mesleği, tasavvuf ve askeri bürokratik kariyeri, ailesi ve ilk çocukluk deneyimleriyle ilişkilendirir.

Aşçı İbrahim Dede'nin ilk aşkı, aynı okula gittiği kendisinden birkaç yaş büyük Mehmed Cemaleddin Efendi isimli bir çocuk olur. İlk görüşte aşk diyebileceğimiz his ile öylesine kendinden geçer ki, gözlerinden yağmur gibi gözyaşları fışkırır, hareket etmeye mecali kalmaz.⁵⁴ Daha dokuz yaşındayken bu kadar yoğun bir aşk deneyimi yaşamasını sağlayan, bu aşkın mecazi bir aşk olmasıdır.⁵⁵ Aşçı Dede bu aşk deneyimini yaşamının çok erken bir aşamasına yerleştirerek, hakiki aşk yolunu hayatının tümünü şekillendirecek olan güç olarak inşa eder:

53. Hatice Aynur, "Autobiographical Elements in Aşık Çelebi's Dictionary of Poets", *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)*, haz. Ralf Elger ve Yavuz Köse, Harrassowitz, 2010, s. 18.

54. Aşçı İbrahim Dede, *a.g.y.*, s. 90.

55. Mecazi aşk deneyimi, İbn Arabî'nin (ö. 1240) öğretilerinden ve onun *vahdet-i vücud* düşüncesinden yoğun biçimde etkillenmiştir. Buna göre evrendeki tüm öğeler aynı ilahi öze sahip olduklarından aralarında vahdet vardır. Bu nedenle her öğede Allah'ın tecellisini görmek mümkündür ve herhangi bir şeye duyulan aşk, Allah'a duyulan aşktan bağımsız değildir. Mecazi aşk ile hakiki aşk arasında bir ayrım olsa da bunlar birbirlerini dışlamazlar. Her aşk fiziksel form yoluyla ortaya çıkar ve bu nedenle hem fiziksel hem de manevidir. Bkz. Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 165.

İşte bu huzurda, bu abd-i âsî [asi kul] daha o vakit dokuz-on yaşında idim ve aklım öyle hakikat ve tarikat sınırına ermemiş idi. Lakin derunumda merkûz olan [yaradılışında bulunan] ezeli ve ebedî aşk u muhabbet, ihtiyarsız [elimde olmadan] ağılatırdı ve yanımda olan adamlar: ‘Oğlum, niye ağlıyorsun? Sus, bak alayı seyret!’ derlerdi. Biçare adamlar! Kimse kimse-nin halini bilmez. Onlar alayı seyrediyorlar; meğer bu asi bir başka esrâr-ı rabbanî [Rabbe ait sırları] müşahade ediyormuşum. Lakin bu esrardan o zaman haberim yok idi. Yalnız ihtiyarsız bir ağlama zuhur ederdi. Sonra haberdar olduğumda bu asiye ağlatan kim olduğunu bildim.⁵⁶

Manevi deneyimi yaşamın en erken aşamalarına yerleştirmek, ruhani olgunlaşmayı hayatlarını biçimlendiren esas güç olarak işaret eden mistiklerin öz-anlatılarında sık rastlanan bir öge olmakla birlikte, modern otobiyografik anlatı açısından da önemlidir. Zira çocukluk anıları, modern otobiyografi yazarı için hayatı, zamanı aşan bir bütünlük içinde kurmanın yolunu oluşturur.⁵⁷ O an farkında olunmayan bu dönüm noktası, manevi olgunlaşmanın sonucunda hayata şekil veren bir an olarak yorumlanarak, benliğin öz-anlatısında adeta hayatın *leitmotif*’i olma işlevini görür.⁵⁸

Daha sonraki mecazi aşk deneyimleri gibi Dede’nin ilk aşkı da erkekler arası homososyal ilişkilere gömülüdür. Okul hem erken modern hem de modern dönemlerde erkekler arası homoerotizmin en çok öne çıkan bağlamlarından biridir. Gerek hocalarla öğrenciler gerekse, Aşçı Dede’nin deneyiminde olduğu gibi, öğrenciler arasında aşk ilişkilerine sık rastlanır. Erken modern Osmanlı toplumunda ordu, eğitim kurumları, loncalar ve tekkelerde erkek homoerotizminin önemli bir bileşenini pedagojinin, mistisizmin ve erotizmin birbirlerinden ayrıışmadığı usta-çırak ilişkisi oluşturuyordu. Bu ilişkide gerek usta/mürşit/hoca gerekse çırak/mürit birbirlerine duydukları aşk yoluyla hakikate ulaşabilmekteydi. Her ne kadar en sık rastlanan biçim hocanın öğrenciye duyduğu aşksa da roller sıklıkla değişebilmekteydi. Aşçı Dede’nin kendisinden yaşça büyük olan ve sonrasında çıraklık etmeye başladığı maşuku Mehmed’in,⁵⁹ aynı zamanda

56. Aşçı İbrahim Dede, *a.g.y.*, s. 13.

57. Gusdorf, “Conditions and Limits of Autobiography”, s. 37.

58. Bruner, “The Remembered Self”, s. 50.

59. Aşçı İbrahim Dede, *a.g.y.*, s. 116.

mektepteki hocalarının da maşuku olduğunu öğreniriz. Aşçı Dede öz-anlatısında kendisini her zaman âşık konumuna koyar, onu asla maşuk veya mahbûb olarak görmeyiz. Mehmed kendisinden daha büyük yaşta olsa ve Dede onun çırağı olsa da kendisini âşık konumunda görür. Bu onun bir mutasavvıf olarak kaleme aldığı hatırat-taki Allah âşığı olma konumunu güçlendirirken, fail erkek konumunu da güvence altına alır.

Aşçı Dede aşkının gayri şehvani olduğunu sık sık vurgular. Kendisine aşkının çaresinin maşukunu öpmek olduğunu söyleyen arkadaşlarına kızar, zira hakiki aşkın köprüsü olan mecazi aşkta şehvete yer yoktur.⁶⁰ Gayri şehvanilik vurgusu, Aşçı Dede'nin "mektebdeki ahvâl-i perîşânına mümasil" gördüğü için aktardığı on yedinci yüz-yıl şair ve âlimi Da'i Mehmed Efendi'nin, hoca ile öğrenci arasındaki mecazi aşkın en somut örneklerinden birini sunan *Nevhatü'l-Uşşâk*⁶¹ eserinde de öne çıkmaktadır.⁶² Daha önce çok öğrencisi olan Da'i'nin ilk kez bir öğrencisine âşık olduğuna ve aşkının iffetli olduğuna ilişkin ısrarlı vurgusu (örneğin "Birinin yüzünü görmemiş idim / Gönül virmek nedir bilmemiş idim"), hocalar ile talebeleri arasındaki aşk ilişkilerinin nadir olmadığını ve her zaman iffetli olmayabildiğini de gösterir. Da'i, her ne kadar Allah'tan başkasını sevmek doğru olmasa da âciz ve hatalı kullar için maşuğun güzelliğine bakmanın hakikate ulaşmanın yolu olduğunu söyler. Fakat şehvet asla kabul edilemez; nefsine boyun eğenler "hâr" yani eşek tabiatlıdır. Hem Da'i'nin hem de Aşçı Dede'nin aşklarının gayri şehvaniliğine ilişkin ısrarlı vurguları, tasavvuf söylemi çerçevesinde anlamlandırılan homoerotik aşklarda tensellik ve tinsellik sınırının muğlaklığından kaynaklanır. Bu iki düzey arasındaki belirsizlik, bilinçli

60. A.g.y., s. 126-27.

61. Hikâye usta/hoca ile öğrenci arasındaki aşk ilişkisinin dinamiklerine dair aydınlatıcıdır. Da'i aşkını ilan ettiğinde, artık sevgilisinin efendi olduğunu, kendisinin de kul olduğunu söyler. Öğrenci bu güçten keyif alır ve onunla oynar. Fakat bu aktif biçimde kullanılan bir güç değildir; daha çok âşıktan sakınıp sakınmama biçimde kendini gösterir. Âşık ile maşuk arasındaki güç ilişkisi ile hoca-öğrenci hiyerarşisi hikâye boyunca sürekli bir gerilim içindedir; maşukun âşığı üzerinde bir gücü olsa da bu hocanın öğrencisi üzerindeki iktidarını yok etmez.

62. Aşçı İbrahim Dede, a.g.y., s. 137-80.

bir biçimde korunduğu için mistik metinlerin yalnızca dünyevi veya yalnızca uhrevi yorumu eksik kalacaktır.⁶³ Yalnızca bedensel hazlara dair metinleri olduğu kadar yalnızca mistik duyguları yansıtan metinleri de idrak edilebilir kılan çerçeve “dini ve dindışı değerlerin etkileşimi” yoluyla ortaya çıkmaktadır.⁶⁴ Tarihsel dönüşüm, erotik arzu ve eylemleri idrak edilebilir kılan anlamlandırma çerçevelerinin ortadan kalkması –veya suskunlaşması– ile gerçekleşmemiş, ilahi/fiziksel aşk gerilimi farklı tarihsel uğraklarda güçlenen, diğer gerilimler ve tutarsızlıklarla üst üste binen “uzun dönemli bir gerilim”⁶⁵ olmuştur.

Da’i Mehmed’in *Nevhatü’l-Uşşâk* adlı eseri Aşçı Dede’nin hatıratının atıfta bulunduğu metinlerden yalnızca biridir. Dede, metinde ayet ve hadislerden, *Mesnevi*’ye ve İslam tarihinden çeşitli menkıbelere kadar pek çok metne atıfta bulunmaktadır.⁶⁶ Hatıratın çevriyazısını yapan Koç ve Tanrıverdi metnin bu aktarmacılığına dikkat çektikten sonra, Aşçı Dede’nin *Nevhatü’l-Uşşâk*’ın neredeyse tamamını aktarmasını şöyle yorumlarlar: “Vaziyeti cemiyetin hâkim telakkisi dışında gelişen İbrahim, bu ve bundan sonraki bahislerde okuyucuya kendi durumunun meşruiyetini gösterecek ‘istidrâd’larla referanslandırır.”⁶⁷ Peki, gerçekten de Aşçı Dede, toplum dışı aşkının sapkın olmadığını ispat telaşıyla mı bu metinlere atıfta bulunmaktadır? Dede’nin zaman zaman böyle bir amaç güttüğünü düşünebiliriz fakat Aşçı Dede’nin mecazi aşk deneyimlerini “cemiyetin hâkim telakkisi” dışında bir sapma olarak gördüğüne dair pek fazla kanıtımız yok. Dede hayatı boyunca, mecazi aşk deneyimini anlamlandıran tasavvufi çerçeveye rakip çerçevelerle karşılaşacak ve hatta artık bu aşk deneyimini anlayanların sayısının da azaldığını teslim edecektir, fakat bunlar Aşçı Dede’nin aşk deneyimlerini toplum dışı gördüğüne

63. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 306.

64. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, s. 85.

65. Traub, *Thinking Sex*, s. 98.

66. Terzioğlu mutasavvıfların otobiyografik anlatılarının metinlerarasılığını fazlaca vurgulamamak gerektiğini zira Hz. Muhammed’e ve kendilerinden önceki mutasavvıfların metinlerine atıf yaparak kendilerini ucu peygambere ulaşan bir silsileye yerleştirmeyi amaçladıklarını söyler (“Man in the Image of God”, s. 148).

67. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, “Giriş”, *Aşçı Dede’nin Hatıraları*, s. xii.

işaret etmez. Dahası, bu metinlere stratejik biçimde anlatısının sınırlarına düştüğünü hissettiği zamanlarda atıfta bulunmaz. Atıfta bulunduğu metinler, onun öz-anlatısının ve anlatısal benliğinin asli ve kurucu öğeleridir. Dede, “kendi deneyimlerini mutasavvıfların ortak hafızası ile anlamlandırmaktadır”.⁶⁸ Bu nedenle Aşçı Dede’nin bu metinleri hislerini meşrulaştırmak için alıntılanmadığını, zaten aşkını idrak edilebilir kılanın bu metinlerin de bir parçası olduğu anlamlandırma çerçeveleri olduğunu düşünüyorum.

Aşçı İbrahim Dede’nin ikinci mecazi aşk deneyimi de yine arasında hiyerarşik ilişki bulunan bir erkek ile olur. Ordular Ruznamçe Kalemi’nde⁶⁹ çalışırken, Osman Bey adında bir genç İbrahim’in odasında çalışmaya başlar. Bir gün bir arkadaşının Osman Bey’in serpilip güzelleştiğini söylemesiyle duymaya başladığı ilgi, kısa zamanda aşka dönüşür.⁷⁰ Kendisine Osman Bey’den söz eden arkadaşına gizli tutması şartıyla duygularını açar. Bunun üzerine arkadaş odadaki efendilerin çoğunun aşk denizinde gemileri olduğunu ve onun halinden anlayacaklarını söyleyerek Aşçı Dede’yi rahatlatır. Yine aynı arkadaş, kendisinin *mahbûb* sevmeyip başka tarikte olduğunu söyler.⁷¹ Dede’nin arkadaşının kastettiği tarik *mahbûb-dostluğun* karşıtı olarak görülen *zen-perestlik* midir pek açık olmasa da, bu konuşmalardan on dokuzuncu yüzyıl ortalarında bir devlet dairesinde erkek homoerotizminin pek de sıradışı bulunan bir şey olmadığını anlarız. Aşçı Dede, Osman Bey’in çekmecesine bir not bırakarak, kaleme dair malumatı aktarmak ve terakkisini sağlamak

68. Aslı Niyazioğlu, “Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları”, *Doğu Batı*, no. 76 (Şubat, Mart, Nisan 2016), s. 142.

69. Günlük gelir gider kayıtlarının tutulduğu kalem.

70. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede’nin Hatıraları*, c. I, 186-87. Maşukun yalnızca adını duyarak ona âşık olmak, tasavvufta sık rastlanan bir durumdur. İbn Arabî, *Fütûhât*’ta şöyle der: “Veya bir kişiden bahsedildiğini duyarsın ve bu kişiye içinde daha önceden var olan güçlü arzu tarafından belirlenen bir eğilim duyumsarsın; bu kişinin arkadaşın olduğunu fark edersin.” Akt. Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, s. 160, n. 103. *Nevhatü’l-Uşşâk*’ta da Da’i Mehmed öğrencisine karısının güzelliğini övmesiyle âşık olur. Serap Aygün, *Da’i Mehmed’in Nevhatü’l-Uşşâk İsimli Eseri (Transkripsiyon-İnceleme)*, Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2014, s. 54-56.

71. Aşçı İbrahim Dede, *a.g.y.*, s. 188.

amacıyla kendisini yanına almayı teklif eder. Osman Bey notu okuduğunda kıpkırmızı kesilir. Cevaben yazdığı notla bu teklifi kabul eder ve böylece ikili arasında yine bir usta-çırak ilişkisi tesis olur.⁷² Aralarında geçen bürokratik ve eğitsel diyalogun âşıkane aktarımı pedagojik, mistik ve erotikin nasıl iç içe geçtiğini çok iyi gösterir.⁷³

Aşçı Dede'nin âşkından mecnuna dönmüş hali karşısında kaygılanan arkadaşları, bir şeyhe intisap etmesini önerir. O da kısa süre içinde Halveti tarikatından bir şeyhe intisap eder.⁷⁴ Ailesi de benzer kaygılarla evlenmesini ister. Önce bu fikirden nefret eder, fakat Kadiri tarikatından ve çok muhabbet ettiği Kızıl Dede Efendi'nin emriyle evlenmeyi kabul eder. Hemen uygun bir aday bulunur ve nikâh kıyılır. Burada kısa bir parantez açıp şunu da not etmek isterim: Her ne kadar Osman Bey'e duyduğu aşk ile evliliği ilk anda karşıt kutuplara yerleşse de öz-anlatısının devamında Dede'nin yaşadığı mecazi aşklar ile evlilik hayatının birbirleriyle uyum içinde devam ettiğini, hatta şeyhinin evlilik ve aile hayatı üzerinde hatırı sayılır bir etkisi olduğunu görürüz.

Evlilik de Aşçı Dede'nin Osman Bey'e duyduğu aşkı yok edemez. Görünürde akıllı uslu bir hayat sürse de kalbinin bir kenarında aşk ateşi yanmaya devam eder.⁷⁵ Kalemlerinden bir arkadaşlarının nikâhında buluşan âşıklar, tüm misafirlerin yatmasıyla baş başa kalırlar:

72. Daha sonra Aşçı Dede Erzincan'da iken müfettiş olarak buraya gelen Osman Bey'in Dede'ye "hocam ve velinimetim, efendim" diye seslendiğini öğreniriz. Aşçı İbrahim Dede, *a.g.y.*, s. 483.

73. "Mîr-i mûmâileyh [adı geçen efendi] çekmeceyi açtı, üzerinin sürme tahatasını çekmecenin altına kor iken kâğıdı gördü, alıp okudu. Fakir de göz ucuyla nazar ediyor. Şu kadar gördüm ki kulakları fevkalade kızardı. Tezkire tamam oldukça fakire dönüp 'Bu tezkire efendimizin hattına benziyor. Efendimizin ise, bu lutf u keremlerine fevkalade teşekkürler ederim' diyerek eteğimi çekip öptü. 'Aman efendim!' deyip kıyam ettim ve dedim ki 'Efendim görüyorsunuz ki bizim odanın maiyet efendileri hemen yok gibidir. ... Zât-ı âlilerinde görmüş olduğum kabiliyet ve zekâvet hasebiyle gönlüm arzu etti ki efendimizi yanıma alayım' diye hatm-i kelim ettim [sözlerimi bitirdim]. Ve işte o gün efendilerin teşrifine kadar pek çok şeyler talim edip uğraştık. Fakat tezkireyi fakire iade etmeyip setresinin yan cebine koydu. Fakir de hiçbir şey demedim" (*a.g.y.*, s. 190-91).

74. *A.g.y.*, s. 192.

Sevdiğim de başını dizime koyup uzandı, bir müddet uyudu. Fakir de cananın yüzünü rabıtaya alıp hayran hayran nâzır oldum. ... Bu hale mâh-ı münevver [ay ışığı] dahi haset etmiş olmalıydı ki sabra mecal getirmeyip perde-i hicâbı fek ile [utanç perdesini yırtarak] rûy-ı canana [sevgilinin yüzüne] düşmüş idi. Artık fakir şu hal içinde sabra tâkat-âver olamadığımdan usulca cananın başından fesini aldım.⁷⁶

Aşçı Dede, öz-anlatısı boyunca sık sık şehvetin mecazi aşta yeri olmadığını söylese de sevgilisinin kucağında uyuduğu bu anda tinsel ile tinsel arasındaki gerilim kendisini belirgin biçimde hissettirir. Tam da bu anda Aşçı Dede, gerilimi dindirerek mecazi aşk köprüsünden geçtiğini ve Mevlevi olmaya karar verdiğini söyler.⁷⁷ *Mahbûb-severliği* hem öz-anlatısının hem de benliğinin merkezinde olan Aşçı Dede için sevgililerine duyduğu aşkın gayri nefsaniliğini güvence altına almak önemlidir. Zira nefsanî aşkın tehditleri sürekli olarak eşikte beklemektedir.⁷⁸ İleride de örneklendireceğim üzere, Dede'nin tarikat ve şeyhlerle ilişkisi, homoerotik mecazi aşklarının kabul edilebilir sınırları aşmamasının güvencesi olarak işler.

Aşçı İbrahim Dede, Şam'da iken Osman Bey ile bir kere daha karşılaşır. Dede bu karşılaşma ile ne zamandır istirahatı çekilmiş olan aşk askerlerinin yeniden canlandığını ifade eder.⁷⁹ Genç yaşlarında yaşadıkları aşkın şehvetten tamamen bağımsız olmadığını düşündürecek şekilde, artık yaşını almış olan Osman Bey'in nefsanî şehvetten ve dünyevi sevdalardan vazgeçmiş olduğunu söyler. Ken-

75. "Teehhül güya eski hatıramı unutturdu zehâbına düşüp de perverde-i ni'meti olduğum [nimetiyle beslendiğim] Osman Bey'in muhabbeti zail oldu zamanında bulunurlardı. Halbuki o muhabbet gönlümün derin bir köşesinde en pinhan bir noktaya sinmiş idi" (a.g.y., s. 195).

76. A.g.y., s. 196. 77. A.g.y., s. 197.

78. "[N]efis ... oğlandan veya kızdan bir buse ister ve istediği şahıs değişmez. Ondan âlâ gözüne bir dilber görünmez. Busesi mümkün olursa rahat bulur; eğer fırsat bulamadıysa kaşı gözü ve sözü ve yanağı hayalini asla gönlünden bırakmayıp aşk-ı mecâzî dedikleri belâya giriftar olur. Eğer nefis gayet ifrat ederse, inat edip maaş aklı cümle kendiye tabi olup mecnun olur." Aşçı İbrahim Dede, a.g.y., c. II, s. 648.

79. "... vücudumda çoktan beri terk-i silâh ile kışla ve koğuşlarında kemâl-i istirahatle uykuya yatmış olan leşker-i uşşâk [aşıklar ordusu] ... kışla ve koğuşlara teşrif buyurmuş ..." (a.g.y., s. 799). Dede mecazi aşk deneyimlerini aktarırken sık sık askeri metaforlara başvurur.

dini dua ve zikre vermiş Osman Bey, mecazi *mahbûb*'luktan hakiki *mahbûb*'luğa geçiş yapmıştır.⁸⁰ İkilinin bürokratik kariyerleri sonucu sık sık kesişen yolları, modern bürokratik ilişkilerde bile erkekler arası homoerotizmin yerinin olabildiğini söylüyor. Fakat Osman Bey ile Aşçı Dede'nin homoerotizmle süreklilik içindeki sosyallikleri, iş ilişkilerinin aralarındaki erotik bağ ile biçimlendiği anlamına gelmez. Bu dönemde rasyonel yönetsel ilkeler büyük ölçüde kabul edilmiş, özellikle Tanzimat reformları yoluyla bürokratik kurumlardaki yapılanma dönüşmüştür. Dolayısıyla Aşçı Dede'nin parçası olduğu idari teşkilat, erken modern dönemde olanın aksine başında sultanın olduğu eroto-politik hiyerarşi⁸¹ uyarınca yapılanmamaktadır. Zira Erzincan'da iken gerçekleşen önceki karşılaşmalarında Osman Bey'in teftiş görevi ile aralarındaki dostluğu birbirinden ayrı tutacağını söyler:

Hey'et-i teftişîye ile aklâm efendileri [denetleme kurulu ile kalem efendileri arasında] öyle çok çok muhabbet kaide hilafı [kurallara aykırı] ise de artık fakir zarurî, Osman Bey'i görmek için misafir oldukları haneye gittim ve görüştüm. Lakin şöyle mukavele ettim ki "Orduya dair asla bir şey tarafeynden [tarafılarca] söylenmeyecektir. Fakir kapıdan içeri girer iken, ruznamçeciliği kapının dışarısında bırakıp eski İbrahim bendeniz olup geleceğim ve zatınız da fakiri görünce teftiş sıfatını pencereden atıp yalnız Osman Beyliğiniz kalacaktır." Filhakika öyle oldu.⁸²

Dede ikilinin sık sık görüşmesinin çevrelerinde bazı itirazlara neden olduğunu söyler. Fakat her ikisinin de ahlaklı kişiler oldukları

80. A.g.y., s. 800.

81. Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*'da (Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform) Osmanlı yönetsel yapısında işleyen üç modelden söz eder (s.19). Bunlardan *fütüvvet* altında incelediği, özellikle tekke ve loncalarda hâkim olan model, eroto-politik hiyerarşi olarak adlandırdığım modelle büyük ölçüde örtüşmektedir. Buna göre çırağın usta ile kurduğu yakın ilişki onun eğitiminde birincil öneme sahiptir. Benim eroto-politik hiyerarşinin bir uzantısı olarak ele aldığım intisap ilişkilerini ise patrimoniyal hane modeli bağlamında tartışır. Her türlü intisap ilişkisinin erotik imaları olduğunu söylemiyorum, keza usta-çırak hiyerarşisinin de. Her iki modelde de görülen erkek homososyalliğini yapılandıran hiyerarşinin homoerotik ilişkileri de yapılandırdığını düşünüyorum.

82. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, c. I, s. 483.

teslim edilerek bu itirazlar dindirilir. Dede, kişisellikten azade işbölümü ve şeffaflığı güvence altına almayı amaçlayan modern bürokratik işleyiş ile mistik homoerotik aşkın birbirleriyle çeliştiğini hissettiği noktada müdahale ederek, Osman Bey'in de kendisinin de iş ile aşkı birbirinden ayırabildiği konusunda okura güvence verir.

1856 senesinde Erzurum'a, daha sonra Erzincan'a nakil olur. Burada, "sultân-ı ulemâ-billâh" olarak adlandırdığı Fehmi Efendi'ye intisap ederek Nakşibendi tarikatına girer. Şeyh ile tanışma ânı Dede'nin o güne kadar bilincinde olmadığı halde başından beri hayatını şekillendiren mistik kaderin nihai hedefi olarak sunulur. Fehmi Efendi'ye daha görmeden âşık olsa da onu görmesiyle birlikte mecazi aşkı, hakiki aşka dönüşür.⁸³ Bu arada Ordu Müşiri⁸⁴ olan İsmail Paşa, Reis-i Meclis Derviş Paşa gibi önemli şahıslar da Fehmi Efendi'nin meclislerine katılmaktadır. Bunların arasından Derviş Paşa⁸⁵ ile Aşçı Dede arasında ömür boyu sürecek bir intisap ilişkisi tesis olur ve Paşa, Dede'nin hayatını derinden etkiler.⁸⁶

Her ne kadar Şeyh Fehmi'ye duyduğu aşk ile hakiki aşka ulaştığını söylese de mecazi aşk deneyimleri, şeyhini ve ihvanı karşısına almak pahasına devam eder. Tekrar Erzurum'a döndüğü bir dönemde dergâhta Aziz isminde bir çocuk görür. Çocuğun zikrederken perişan, darmadağın hale gelen uzunca saçları, koyun gözleri, güzel yüzünü gölgeleyen kalın kaşları karşısında Dede kendisini kaybeder.⁸⁷ Bundan birkaç gün sonra oğlanın babası Aşçı Dede'yi ziyaret ederek oğlunu onun maiyetine vermek istediğini söyler. Böy-

83. A.g.y., s. 338.

84. Mareşale denk düşen askeri unvan. Burada "ordu komutanı".

85. Derviş Paşa ile ilgili otobiyografik bir çalışma için bkz. Christoph Herzog ve Barbara Henning, "Derviş İbrahim Paşa: Views on a Late 19th-Century Ottoman Military Commander", *Occasional Studies in Ottoman Biographies* No. 1 (Haziran 2012).

86. Örneğin Paşa, Dede'den memuriyetten istifa etmesini ve Şam'daki çiftliğinin başına geçmesini ister. Her ne kadar isteksiz olsa da Dede, Paşa'nın ısrarları üzerine bu teklifi kabul eder ve 1872-1875 arası çiftliğin idaresi görevini üstlenir. Fakat bu içine sinmeyen ve pişmanlık duyduğu bir karar olur. Hem çiftliğin idaresindeki sorunlar hem de bu işi bırakıp tekrar memur olması nedeniyle Aşçı Dede ile Paşa'nın araları açılır.

87. Aşçı İbrahim Dede, a.g.y., c. I, s. 447.

lece Aşçı Dede'nin yeni maşuku da çırağı konumuna yerleşir. Güzeller güzeli Aziz Bey'in kaleme gelişiyile birlikte tüm kalem efendilerini bir heyecan sarar. Aziz Bey'i görmek için kapılara delikler açar, akşamları peşine takılırlar. Aziz Bey'e yönelik ilgi o raddeye gelir ki, çocuğu korumak için dairedaki bir çavuş ve Aşçı Dede oğlanı akşamları evine kadar götürmek zorunda kalırlar.⁸⁸ Yalnızca kalem efendileri değil, Erzurum esnafı da Aziz'in güzelliğine hayrandır. Rakipleri çok olsa da kimse Aşçı Dede'ye "diş geçirememektedir". Bunların arasından *mahbûb-dostluğu* ile meşhur Erzurum valisi Arnavut İsmail Paşa, Aziz'i kendisine mühürdar etmek ister ama oğlanın babası bu teklifi kabul etmez zira oğlunu bir kat daha güzelleştiren şeyin Aşçı Dede'nin manevi teveccühü olduğunu düşünmektedir.⁸⁹ Bu arada Aşçı Dede tekrar Erzincan'a nakledileceği haberini alır. Şeyhine kavuşacağı için bu habere sevinir fakat Aziz'i terk etme fikri onu muzdarip eder ve çocuğu da yanında götürmeye karar verir.⁹⁰ Aşçı Dede, Erzurum ahalisinin bu haberle yıkıldığını ve Aziz'i uğurlamak için yollara döküldüğünü anlatır.⁹¹

Erzincan dervişleri Nakşibendi olduğundan, Erzurum'daki Kadirîye dervişleri kadar sufi mizaçlı değildir ve Aşçı Dede'nin Aziz'e olan aşkını kabul etmezler. Artan dedikodular Fehmi Efendi'nin de kulağına gider ve Aşçı Dede'yi pek çok kere uyarır.⁹² Aziz'in Erzurum'a dönmesiyle birlikte Dede'nin aşkı son bulur fakat gerek Şeyh Fehmi ile ilişkisi gerekse sonraki bürokratik kariyeri bu aşktan olumsuz etkilenir. Aşçı İbrahim, Aziz'e duyduğu mecazi aşk ile şeyhine duyduğu aşk arasındaki çelişkiyi şöyle yorumlar:

Hazret-i Ulemâ-billâh efendimizin tariki ve muhabbeti ile kûy-ı cânân-ı hakîkate [hakiki cananın mahalline] gider iken yol üzerinde önümüze tesadüf eden ve kendisini bir Aziz'in vücudunda gizlemiş olan 'aşk', 'mecaz yolundan hakikate seni götürüyorum' diyerek fakiri alıp diğer yollara sapıtmış ve Hazret-i Gavs-ı A'zam efendimizin otak-ı muhabbetlerini orada terk etmiş idim. Lahu'l-hamdu ve'l-minne [Hamd ve minnet Allah'a mahsustur] imdâd-ı rûhâniyyet-i Hazret-i Pîr işte terk olunan yere mecaz yollarından fakiri getirip kavuşturdular ve otak-ı Cenâb-ı Fehmi'ye yetiştirdiler.⁹³

88. A.g.y., s. 449.

89. A.g.y., s. 452.

90. A.g.y., s. 454.

91. A.g.y., s. 456.

92. A.g.y., s. 461.

93. A.g.y., s. 468.

Şeyh Fehmi ile Aşçı Dede arasındaki gerilim yalnızca farklı tarikatların erkek homoerotizminine yaklaşımlarına ilişkin değil, homososyal-homoerotik sürekliliği yapılandıran eroto-politik hiyerarşide âşık ve maşukun farklı konumlarına ilişkin de ipuçları sunar. Hem Şeyh Fehmi hem de Aziz, Aşçı Dede'nin maşukudur fakat ilki egemen konumdayken, ikincisi tabi konumdadır. Osmanlı toplumu nu yapılandıran intisap ilişkilerinde egemen konumdaki erkeğin tabi konumdaki erkekle bilgisini kudretini paylaşırken, ondan tam bir sadakat beklediğini biliyoruz.⁹⁴ Aşçı Dede'nin Fehmi Efendi'yi tercih etmesi, şeyhine duyduğu sadakati ispat edebilmesi için adeta bir zorunluluktur. Öte yandan, şeyhinin aşkıdan uzak kaldığı anlarda yine mecazi aşka düşme tehlikesi kendini hissettirir. Derviş Paşa Beşinci Ordu Müşiri olarak İstanbul'a giderken Fehmi Efendi'yi de yanında götürür. Bu dönemki düşüncelerini Aşçı Dede şöyle anlatır: "Gelelim bu miskin fakire. Yine açıkta kaldı. Yani sultân-ı aşk huzurundan dîr u mehcûr [uzak düşmüş] olup şimdi gönül kemâ fî's-sâbık [eskiden olduğu gibi] zâhirde yine bir mahbûb ister ki onunla cilve ve temâşâ-yı avâlim [âlemleri seyir] eylesin."⁹⁵ Fakat bu sefer mecazi aşka kapılmayıp, Nakşibendi tarikatı uyarınca kendini eğitime verdiğini söyler.

Aşçı Dede tasavvufu, birbirleriyle uyumsuz görünen biçimleri de dahil olmak üzere, her biçimiyle deneyimlemek isteyen bir mutasavvıftır.⁹⁶ Fakat pek çok mutasavvıf için böyle bir esneklik söz konusu değildir. Fehmi Efendi'nin ve tarikatın diğer üyelerinin Aşçı Dede'ye karşı sert tutumları, tasavvuf geleneğinde oğlanlara duyulan aşkın yerinin tartışmasız olmadığını gösterir. Oğlanları seyre dalma ve onlarla semâ etmek gibi kuraldışı tasavvuf pratikleri, on yedinci yüzyıl boyunca mutasavvıflar ile Kadızadeler arasındaki çatışmanın konusu olmuş; çatışmanın sonunda uzlaşmaya varan tasavvuf tarikatları, tartışmalı homoerotik pratikleri ya tamamen bırakmış, ya şiirsel bir ideale indirgemiş veya gizlice sürdürmüşlerdi.⁹⁷ Aşçı Dede, şe-

94. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, s. 166.

95. Aşçı İbrahim Dede, *a.g.y.*, c. I, s. 481.

96. Findley, "Social Dimensions of the Dervish Life", s. 4.

97. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 112-13.

riat âlimlerinin bazı derviş ve şeyhlerin şeriat hilafına hal ve fiillerini görüp tüm dervişleri münkir ve münafık addetmeleri sonucu ulema ve mutasavvıflar arasındaki, her ikisinin de birbirlerinden nefret etmesine neden olan “beş yüz yıldan” fazla süren çatışmadan söz eder.⁹⁸ Bugün dahi bazı dervişler, şeriat emirlerine boyun eğmez, namaz kılmaz, içki içerler ve lutidirler. Fakat “ehl-i zâhir” olan ulema, bu tip şeyhlerin evliya çevrelerinde kabul görmediğini bilmezler. Erzincan’daki Nakşibendi tarikatı, Aşçı Dede’nin mecazi aşk deneyimleri karşısında daha ortodoks eğilimleri temsil ederken, Aşçı Dede de kendisini çok daha kuraldışı sayılabilecek tarikatlardan ve onların pratiklerinden uzakta bir yerde konumlandırır.⁹⁹

Her ne kadar yüzyıllar süren dönüşüm on dokuzuncu yüzyılda nihayete ermiş gibi görünse de teleolojik tarihsel modelleri bir kenara koyduğumuzda bu dönemde de farklı anlamlandırma çerçevelerinin birbirleriyle rekabet halinde olduğunu ve birbirlerini istikrarsızlaştırdıklarını kolayca görürüz. Aşçı Dede’nin mecazi aşk deneyimleri ailesi, arkadaşları ve şeyhi tarafından eleştirilir fakat buradaki eleştiri aşk nesnesinin cinsiyetinden kaynaklanmaz. Onlar daha çok Dede’nin aşk ile kendisini kaybedip harap olmasından korkar. Mehmed Efendi’nin de Osman Bey’in de Aziz’in de kendisinden başka âşıklarının ve hayranlarının olmasından, erkek aşk nesnesi olan *mahbûb*’un ve *mahbûb-dostluğun* Aşçı Dede’nin çevresinde gariplik bulunmadığını anlarız. Arkadaşları ve ailesi aşklarını tasvip etmeseler de tasavvuf düşüncesi çerçevesinde anlamlandırmaya devam eder.

98. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede’nin Hatıraları*, c. II, s. 683-84.

99. Kendisi hem Nakşibendi hem de Mevlevi olan, Findley’in söylediği gibi tasavvufu türlü farklı biçimleriyle deneyimlemek isteyen Aşçı Dede, hatıratı boyunca farklı tarikatların birbirlerini tamamlayan eğilimlerinden söz eder. Bkz. Findley, “Social Dimensions of the Dervish Life”. Ayrıca bkz. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede’nin Hatıraları*, c. I, s. 433. Dede, Mevlevi ve Bektaşîlerin *mahbûb* sevgisinin batını anlamını şöyle açıklar: “Mevlevîler, Bektaşîler mahbûb severler, zira ki mey için muhakkak saki lazımdır, sakisiz mey içilmez. Mey ile ney, sakiyle piyâle [kadeh] tev’emdir [ikizdir], aziz. Hakikate gider isen mürşid-i kâmil elinden, feyz-i rabbânî piyâlesinden [Rabbî feyz kadehinden] şarâb-ı aşkı nûş edip [içip] mest-i lâ-ya’kıl [sarhoş] olmaktır. Daha ileri ve içeri gidersen, bizzat kendisidir sâkî-i bâkî sultanım.” Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede’nin Hatıraları*, c. II, s. 1084.

Fakat rakip söylemler söz konusu anlamlandırma çerçevesine meydan okumakta, tasavvuf başka çevrelerde pek de geçerliliği kalmayan bir söylemsel hatta dönüşmektedir. 1890 senesinde o dönemde Aşçı Dede'nin görev yaptığı Şam Beşinci Ordu reisliğine Mustafa Paşa atanır. Aşçı Dede'nin "süslü" paşa olarak anmasından onun dış görünüşüne önem veren biri olduğu, hatta belki kötü şöhretli Batılılaşma figürü *zuppe*'ye benzediği sonucuna varabiliriz.¹⁰⁰ Mustafa Paşa, Aşçı Dede'nin müdürüne Dede'nin çok çalışkan olduğunu, fakat yanına bir delikanlı konulursa hemen âşık olacağını söyler. Aşçı Dede bu sözlere gücenir ve Mustafa Paşa'nın, Aziz'e olan aşkını ve genel olarak da mecazi aşkın ne olduğunu anlayamadığını düşünerek şunları söyler:

Ve zaten mahbûblara olan muhabbetimiz ve o hararet-i aşkımız bakidir. Cenab-ı Hak zümre-i uşşâktan cüda eylemesin [âşıklar zümresinden ayırmasın], amin. Lakin şu kadar var ki, fî-zamâninâ [zamanımızda] bu aşk-ı mecâzî külliyyen ortadan ref' olmuş [hükümsüz kalmış] gibidir. Bunun ashabı [ilgilileri] ender-i nâdir kalmıştır. Herkes bu aşk u muhabbeti müşarünileyh [bahsi geçen] zannı gibi batıl tarafa hamlederler.¹⁰¹

Aşçı Dede'nin bu sözleri, on dokuzuncu yüzyılda erkek homoeerotizminin gözden düşen bir eğilim olduğuna delil olarak sık sık alıntılanan on dokuzuncu yüzyıl tarihçisi ve devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa'nın *Ma'rûzât*'taki sözlerini hatırlatmaktadır.¹⁰² Fakat bir farkla; Aşçı Dede'ye göre Mustafa Paşa'nın yorumu Dede'nin oğlanlara âşık olmasından değil, mecazi aşkının batıl yorumunu yapma-

100. Gelecek bölümde kadınsever züppenin kadınsılığını, erken modern anlatılardaki kadın düşkünü *zen-perest* ile tarihsel süreklilik içerisinde inceliyorum. *Zen-perestler* ile oğlanlardan hoşlanan *mahbûb-dostlar* arasında çekişme pek çok erken dönem metninde karşımıza çıkar. Aşçı Dede ile Mustafa Paşa arasındaki gerilimi, tıpkı Muallim Naci ile Recaizâde Mahmut Ekrem arasındaki gerilim gibi, bu bağlamda düşünebiliriz.

101. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, c. II, s. 715.

102. Ahmed Cevdet Paşa şöyle diyordu: "Zen-dostlar çoğalup mahbûblar azaldı. Kavm-i Lût sanki yere batdı. İstanbul'da öteden berü delikanlılar için ma'rûf u mu'tâd olan aşk u alâka, hal-i tabiîsi üzre kızlara müntakil oldu. ... Küberâ içinde gulâmpârelikle meşhur Kâmil ve Âli Paşalar ile anlara mensûb olanlar kalmadı. Halbuki Âli Paşa da ecânibin i'tirâzâtından ihtirâz ile gulâmpâreliğini ih-fâya çalışırdı." *Ma'rûzât*, s. 9.

sından kaynaklanmaktadır. Oysa on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında aşk nesnesinin uhreviliği veya edebiyatta karşımıza çıktığı haliyle gerçekdışı niteliklerle bezenmesi eleştirisi ile homoerotizm eleştirisi iç içeydi. Söz konusu dönemde, sonraki dönemden farklı olarak, uhrevi aşkın kendisi tabii olmayan bir aşk biçimi olarak görülmekteydi. Örneğin “gayri tabii” aşk biçimlerini inceleyen *Aşk-ı Marazî* isimli popüler cinsellik bilimi kitabı, “lahûî” aşkın, bir “hiss-i nâtâm [eksik duygu] ... bir ihtiyac-ı tabiiyyenin istihâle [doğal ihtiyacın değişime] ve te’vîl-i kâzibe [aldatıcı yoruma] uğramış” şekli olduğunu söylüyordu.¹⁰³ 1920’lere gelindiğinde ise halihazırda dolaşımda olan bireysel veya toplumsal patoloji söylemleri daha da güçlenmiştir. Mazhar Osman [Uzman] 1926’da “[t]ekkelerde şeyhler ve müridler, dilde lafza-i celâl, gözde fitne-i şehvet, fikirde ayin-i cem’-i ibadet ederler,” der.¹⁰⁴ Artık tasavvuf şehvani arzuların kisvesi olmaya indirgenmiştir. Fahreddin Kerim (Gökay, ö. 1987),¹⁰⁵ tekkelerde *mahbûb-dostluğa* sık rastlandığını söyleyerek şöyle devam eder:

Orada tenâsüb-i endâma mâlik [uygun endama sahip] delikanlılar âşklar tarafından bir i’tinâ’-i mahsûs ile ta’kîb edilir. Onun [?] bir dediği iki olmaz ve sultânım, cânânım hitâbıyla karşılanır. Çâr-ebrû karşısında gazelhânlar coşar, neyzenler vecde gelir. Onun elinden içilen bir kadeh içki veya çay iksir-i hayattır, şarâb-ı aşktır.¹⁰⁶

1930’larda tasavvufi aşkın gayri şehvaniliği kendi başına sorun değildir zira gayri şehvaniliğin samimiyetine inanılmamaktadır. 1920’ler ve 1930’lardaki dönüşümün iki açıklaması olduğunu düşünüyorum. Öncelikle Cumhuriyet’in Osmanlı’nın kültürel mirasını ret politikaları erkek homoerotizmine dair söylemler üzerinde daha fazla etkili olmaya başlamıştır. İkincisi, erkek homoerotizmini bireysel bir sapma olarak değerlendirmeyi mümkün kılan söylemsel çerçeve daha güçlü hale gelmeye başlamıştır. Rıza Nur’un öz-anlatısını ele

103. Nâzım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, s. 13.

104. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 668.

105. Osmanlı-Türk nöropsikiyatristi, ayrıca İstanbul valiliği ve belediye reisliği yapmıştır.

106. Fahreddin Kerim, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşklar Üzerine Rûhi Tedkikler*, Kader Matbaası, 1928, s. 63.

alırken, hem bu dönüşümü hem de erkek homoerotizmi ile süreklilik içerisindeki homososyal ilişkilerin dönüşümünü daha ayrıntılı ele alacağım.

Aşçı Dede, Aziz'den sonra da genç erkeklere âşık olmaya devam eder. Fakat bu mecazi aşk deneyimleri çok daha sönük, belli belirsiz biçimde aktarılır. Şam'da iken birlikte hatm-i haccân¹⁰⁷ kıraat ettikleri tabur katipleri Ahmed ve Mehmed Ali efendilere ilgi duyar. Özellikle de Mehmed Ali Efendi'yi sık sık maşuku olarak anar.¹⁰⁸ Yine Şam'da Miralay Besim Efendi'nin özel kâtibi Tahsin Efendi'nin hem hattının hem de kendisinin güzelliğini uzun uzadıya över. Paşa'nın Dede'nin meşrebini bildiği için oğlana sık sık iltifat ettiğinden söz eder.¹⁰⁹ Edirne'de iken risalesini "tebyiz eden" yirmi beş yaşlarındaki Mustafa Efendi, Aşçı Dede'nin aşk hallerinden etkilenir. Böyle derin bir aşk Mustafa Bey'in mahcup mizacına uygun olmadığı için ürker ve durumunu Aşçı Dede'ye açar. Dede, Mustafa Efendi'yi aşktan "masun ve mahfuz" olacağını ve kendisine bu türden bir taarruzda bulunulmayacağını söyleyerek rahatlatır. Aşçı Dede, Mustafa Efendi'nin çekincesinin homoerotizmden değil, mecazi aşk deneyiminden kaynaklandığını nakleder. Mustafa Efendi'nin bu tepkisinden bir ders çıkarır: "Şöyle neticede bulundum ki aşk-ı mecâzî cihet-i süflîdir ve aşk-ı hakikat cihet-i ulvîdir. ... [S]üfliyeti terk ile ulviyet cihetini ihtiyar etmesi [seçmesi] hakikaten şâyân-ı tahsîn ü takdîr olmakla muhabbetimiz bir kat daha efzûn [fazla] oldu azizim." Mustafa Efendi, bu dönemde 72 yaşında olan Aşçı Dede'nin genç erkeklerle girdiği pedagojik-mistik-erotik ilişkileri okudukça, kendisine de aynı biçimde yaklaşmasından ürker. Korkusunun nede-ninin, Dede'nin söylediği üzere, bu ilişkinin mistik boyutunun mu yoksa erotik boyutunun mu olduğundan emin olamayacak olsak da, Dede'nin mecazi aşk deneyimlerinin giderek daha denetimli ve tutuk hale geldiği açıktır. Bunda Dede'nin yaşının ilerlemiş olması kadar, hem Şeyh Fehmi Efendi'nin *mahbûb-dostluğu* mistik deneyimin bir parçası olarak görmemesinin, hem de çevresinden gelen muhtelif itirazların rol oynadığını düşünebiliriz.

107. Nakşibendi tarikatına has bir zikir çeşidi.

108. Aşçı İbrahim Dede, *a.g.y.*, c. II, s. 767-76.

109. *A.g.y.*, s. 917-18.

Aşçı Dede'nin bürokratik kariyeri kadar evlilik hayatı da tasavvuf hayatıyla ve bu çerçevede kurduğu ilişkilerle iç içedir. Örneğin Dede'nin annesi ve eşi arasında çıkan bir tartışmaya Şeyh Fehmi Efendi müdahil olur ve Dede'nin annesinin tavırlarından memnun olmadığını söyler. Annesi gördüğü bir rüya sonucunda şeyh ile görüşür ve kendisini ibadete verir. Daha sonra şeyhin icazetiyle hem annesi hem de eşi İstanbul'a gönderilir.¹¹⁰ Eşi öldüğünde, Fehmi Efendi'nin akrabalarından birinin aracı olması üzerine Derviş Paşa'nın oğlunun dadısı ile evlendirilir. Yirmi yıllık mutlu evliliğini ve eşi Hatice Hanım'a duyduğu muhabbeti anarken hem şeyhine hem de paşaya olan minnettarlığını dile getirir.¹¹¹ Aşçı Dede için evlilik ile aşk birbirinden bağımsız iki şeydir. Mecazi aşk deneyimlerini ayırtısıyla anlatmasına ve bu arada mecazi aşk ile hakiki aşk arasındaki ilişkileri çok defa tartışmasına rağmen, evliliklerine ve eşleri ile ilişkilerine nadiren değinir. Şeyh Fehmi Efendi'nin kişinin eşini sevmesi yönündeki telkinini aktardıktan sonra erkeğin kadınla ilişkisini şöyle tanımlar:

Ve nisâya muhabbeti, küllün cüze muhabbeti kabilindendir [kadına sevgisi bütünün parçaya sevgisi cinsindendir]; ruhun nefse ve aklın âlem-i tabiate muhabbeti gibidir. Ve nisâ zikredip mer'e demediklerinden dahi nükte budur ki nisâ, nes'et'ten me'hûzdur [erkek demeyip kadın demelerinin nüktesi budur ki, "kadın" anlamına gelen *nisa* kelimesi "vücuda gelmek" demek olan *nes'er*'ten gelir] ve nes'et lügatte tehir'e derler [ve *nes'er*'in sözlük anlamı "gecikme"dir] ve nisâya da nisâ denilmesi mertebede ve vücutta recülünden tehhürü olduğundan ötürüdür [ve kadına kadın denilmesi erkekten geride kalması nedeniyledir]. Nitekim âfâkta [gözle görülen âlemden] tabiat-ı kül,¹¹² akl-ı külden¹¹³ müteahhirdir [sonra gelir] ve beynehümada muşşaka ve mümâyele [ikisi arasında karşılıklı aşk ve meyil] hemân mertebeye-i insanda recülün nisâya muhabbet ve meyli gibidir [insan düzeyinde erkeğin kadına sevgisi ve meyli gibidir]. Nitekim mucâma'at-i recül ve nisâdan sûret tevellüd ettiği gibi [kadın ile erkeğin cinsel birleşmesinden insan doğduğu gibi] akl-ı kül tabiat-ı küllün irtibat ve cemiyetinden [ilişki ve birlikteliğin-

110. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, c. I, s. 373.

111. A.g.y., s. 475. Üçüncü eşi Dilber Hanım ile, Hatice Hanım'ın hastalanması üzerine evlenir. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, c. II, s. 834-37.

112. Varlığın mertebelerinin üçüncüsü. Öncekiler akl-ı evvel ve nef-i küllidir.

113. Tasavvufta akıl mertebelerinin en yüksek, kâmil akıl.

den] dahi sûret-i âlem ki sûretâ insân-ı kebîr [büyük âlem, kainat] ve manen insân-ı sagîrdır [küçük âlem, insan], hâsıl olur.¹¹⁴

Aşçı Dede, kadın ve erkeği iki cinsiyetli modelde olduğu gibi birbirinin zıddı iki varlık olarak değil de tek cinsiyetli modelde olduğu gibi kadını, erkeğin kusurlu bir biçimi olarak görmektedir. Ona göre kadın hep erkeğin gerisinden gelir; erkeğin kadına meyli her zaman ayrıcalıklı ve üstün olanın ikincil olana meyli biçimini alır. Tasavvuf kavramlarıyla kaleme alınmış bu metin göstermektedir ki kadının erkeğe göre konumu ikincil olsa da birliktelikleri hem maddi hem de mistik dünya için gereklidir, zira bu birliktelikten insan doğar. İkisi arasındaki muaşaka ve muhabbet, hakiki aşka gidecek bir yol olarak görülmez. Bu nedenle Aşçı Dede'nin mecazi aşklarını evlilik hayatıyla zıtlık içinde düşünmemesi oldukça anlaşılırdır. Mecazi aşk ancak Dede'yi maddi hayattan ve sorumluluklarından kopardığı ölçüde evliliğin karşısına yerleştirilir. Evlilik ve şehvetin ilişkisi de mecazi aşk ile şehvet ilişkisine kıyasla üzerinde pek az durulan bir konudur. Evlilikten şehvaniliğin dışlanması mümkün olmasa da, Aşçı Dede eşine ilahi sevgiyle değil de nefsani şehvetle yaklaşanların şehvet ilminden ve gücünden yoksun kalacaklarını söyler.¹¹⁵ Bir başka deyişle, ancak nefisleri üzerinde denetim sahibi olanlar eşleriyle cinsel birlikteliklerinde başarılı olabilirler.

Hem eşi ve annesi hem de ailedeki diğer kadınlar Aşçı Dede için ikincil önemdedir. Kadınlar, merhametle ve iyi davranılması gereken fakat benliği açısından kurucu olmayan figürler olarak karşımıza çıkar. Anlatısında başrolü oynayan aile üyeleri, babası ve oğludur. Oğlu ve babası ile ilişkileri, tarikat ve meslek hayatı yoluyla kurduğu homososyal bağlarla iç içedir. Babası da oğlu da şeyhine intisap etmiştir. Yalnızca kendi babası ve oğlu değil; yakın ilişkide olduğu erkeklerin baba ve oğulları da anlatısında önemli figürlerdir. Hatıratının başında Dede'nin kendisini babasının, dedesinin ve aslında tüm bir aile silsilesinin hikâyesini çıkararak konumlandığından söz etmiştim. Babalar ile oğullar arasındaki ilişkiye verdiği önem "Oğlan çocuk babasının aynısıdır"¹¹⁶ sözünü sık sık alıntılamasından da an-

114. Aşçı İbrahim Dede, *a.g.y.*, c. II, 962.

115. *A.g.y.*, s. 963.

116. "el-Veledu sunvu ebîhi."

laşılır. Yine çok sık alıntılacağı bir söz de “Her şey kendi cinsiyle beraberdir”dir.¹¹⁷ Aşçı Dede, dedesi, babası ve oğlu döngüsel bir benzeme ve yansıma zincirinin içinde sıralanmıştır; çocuk babasına benzer ve benzerler birbirlerini severler. Bu nedenle de onun zamansallığı nesle dayalı olsa da ilerlemeci değil, döngüsel ve ilerlemeye dayalı modern *hetero-zamansal* kurgulara uymaz.

Rüyalar ve bunların yorumlanması, Aşçı İbrahim Dede’nin hatıratında geniş yer tutar. Özellikle son iki cildin önemli bir kısmını rüyalara ve tefeüllere¹¹⁸ ayırır. Aşçı Dede’nin tasavvuf ve bürokratik kariyerindeki engeller,¹¹⁹ farklı şehirlere tayini, uzayan emeklilik süreci, rüyalarının ve yorumlarının konusunu oluşturur.¹²⁰ Dede’nin anlatısında rüyalar ile nesnel yaşantısının iç içeliği, batın ile zahirin, tinsel ile tenselin, mecazi ile maddi aşkın iç içeliği ile aynı doğrultuda değerlendirilebilir. Rüyalar, Dede’nin homoerotik mecazi aşklarını anlamlı kılan tasavvuf çerçevesinin uzantısıdır. Mutasavvıflar

117. Veya “Her cins, kendi cinsine meyleder.” Metnin içinde “el-Cinsu ile’l-cinsi yemîlu” olarak geçen ifade için, metnin çevriyazısını yapan Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, *Keşfu’l-hafâ*, c. 2, s. 4, no. 1531’e atıf yapar. Bu söz, “Benzer benzerini arar” doktrininin doğrudan bir yansımasıdır ve tasavvufi düşünceyi olduğu kadar erken modern erotik anlatılarını şekillendirmiştir. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’de benzerlik düşüncesinin on altıncı yüzyıla kadar Avrupa düşüncesini şekillendirdiğini söyler (*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 2001, s. 45-46). Osmanlı İmparatorluğu’nda da erken modern dönem boyunca egemen ilke benzerlik olmuştur. Buna göre, Tanrı’nın yansımasının evrendeki her varlıkta bulunması ile benzerin benzerini araması doktrini, benzerlik ilkesinin kazandığı farklı biçimlerdir ve birbirlerinin devamıdır. Hem tinsel hem de tensel uyum benzerlik ilkesi üzerine bina olduğu için, benzer benzerini arar doktrini erotizm ve aşk söylemlerini biçimlendirir. Benzerlik ilkesi çiftler arası uyumu biçimlendirebildiği gibi, örneğin erkeğin bir kadına fazlaca bağlanması örneğinde olduğu üzere tehlikeli de olabilir. Aşçı Dede’nin anlatısı, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyıl başında mutasavvıf çevreleri için benzerlik ilkesinin nasıl egemen anlamlandırma çerçevesi olmaya devam ettiğini gösteriyor.

118. Bir soru sorarak bir kitabı rasgele açıp denk gelen sayfa veya bölümü sorunun cevabı olarak yorumlama pratiği.

119. Dede’nin bürokratik kariyerindeki ilerlemesini liyakat ve eğitimden çok toplumsal ilişkilerine ve mistik güçlere dayandığını görürüz. Aslı Niyazioğlu, mesleğe ilişkin rüyaların Osmanlı biyografi yazarlarının rüya anlatılarında önemli bir yer tuttuğunu söyler (“Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları”; tasavvuf kariyerine ilişkin rüyalar için ayrıca bkz. Aslı Niyazioğlu,

için rüyaların ayrı bir önemi vardır; zira “[t]asavvuf ehli için rüyalar bir eğitim metodu ve sâlikin nerede durduğuna ve tekâmülüne dair mühim bir ipucu olarak görülür”.¹²¹ Rüyalar Dede’nin mistik olgunlaşması sürecinin resmini sunarken; onun bir mutasavvıf olarak benlik tasarımı ve temsilinde önemli bir rol oynar, aynı zamanda gündelik eylem ve kararlarını dayandırabileceği sağlam bir zemin sağlarlar.

Aşçı İbrahim Dede’nin hatıratı, homoerotik aşk deneyimlerini içine gömülü olduğu tasavvuf söylemleri, homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal bağlar ve on dokuzuncu yüzyılda bunların gerilimli bir ilişkide olduğu modern anlatılar ile ilişkiler hakkında önemli ipuçları sunar. Dede’nin anıları on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başında homoerotik arzuların tasavvuf çerçevesinde anlamlandırılmasının, Dede’nin aile ve dost çevresinde olduğu kadar Osmanlı bürokrasisinde de hâlâ yaygın olduğunu gösterir. Fakat tasavvufi söylemin anlamlandırma çerçevesine rakip söylemlerce

“Dreams, Biography Writing, and the Halveti-Sünbülü Şeyhs of 16th Century Istanbul”, *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)*, haz. Ralf Elger ve Yavuz Köse, Harrassowitz, 2010, s. 171-84). Dede’nin hatıratının özellikle III. ve IV. ciltlerinde rüyalarından ve gündelik olaylardan yola çıkarak yaptığı kehanetler önemli yer tutar. Terzioğlu, gündelik yaşantıya dair en çok ayrıntıyı içeren mutasavvıf anlatılarının kehanet içeren otobiyografiler olduğunu ve bunların genelde kariyerlerinin en parlak aşamasında bulunan şeyhlerce kaleme alındığını söyler (“Man in the Image of God”, s. 147).

120. Osmanlı toplumunda rüyaların önemine dair çalışmalar giderek artmaktadır. Son dönemde verilen eserlerden bazıları: Aslı Niyazioğlu, “Dreams, Biography Writing, and the Halveti-Sünbülü Şeyhs”, 2010; “Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları”, 2016; 17. Yüzyıl İstanbul’unda Rüyalar ve Hayatlar, Doğan, 2020; Cemal Kafadar, *Kim var imiş biz burada yoğ iken*, 4. Bölüm; Cornell H. Fleischer, “Secretaries’ Dreams: Augury and Angst in Ottoman Scribal Service”, *Armağan, Festschrift für Andreas Tietze*, haz. Ingeborg Baldoruf ve Suraiya Faroqi, Enigma Corporation, 1994, s. 77-88; Ze’evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 4. Bölüm; Gottfried Hagen, “Dreaming ‘Osmāns: Of History and Meaning”, *Dreams and Visions in Islamic Societies*, haz. Özgen Felek ve Alexander D. Knysh, State University of New York Press, 2012, s. 99-122; Özgen Felek, “III. Murad’ın Rüya Mektuplarında Kadınlar (ve Cinsellik)” ve “(Re)creating Image and Identity: Dreams and Visions as a Means of Murad III’s Self-Fashioning”, *Dreams and Visions in Islamic Societies*, s. 249-72.

121. Felek, “III. Murad’ın Rüya Mektuplarında Kadınlar”, s. 117.

meydan okunmaktadır. Erkek homoerotizmini –bireysel veya toplumsal– bir sapma olarak değerlendirmeyi mümkün kılan söylemsel çerçeve güçlenmektedir. Hem bu dönüşümü hem de erkek homoerotizmi ile süreklilik içerisindeki homososyal ilişkilerin dönüşümünü takip edebileceğimiz diğer bir metin, Rıza Nur’un öz-anlatısıdır.

II. DR. RIZA NUR’UN ANILARI

Rıza Nur, Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin en tartışmalı isimlerindenidir. Bunda özellikle de Kurtuluş Savaşı, Lozan süreci ve Cumhuriyet’in kuruluşuna ve Mustafa Kemal ile İsmet İnönü’ye ilişkin ağır ithamlar içeren hatıratının önemli bir payı olduğunu söyleyebiliriz. Rıza Nur’un öz-anlatısı, hem homoerotik arzuyu birinci tekil şahısla dile getiren az sayıda metinden biri olduğu için hem de homofobik benlik inşası açısından oldukça ilginç bir örnek oluşturur. Ben Rıza Nur’un, Hülya Adak’ın deyişiyle “1700 sayfalık öz-ansiklopedi” sini¹²² tüm boyutlarıyla incelemeyeceğim. Onun hem birinci tekil şahıs anlatısıyla dile getirdiği homoerotik arzularını hem de bu arzuların homofobik inkârını, öz-anlatısal stratejiler, dönüşen erkekler arası sosyal bağlar ve bu bağları yapılandıran okul gibi modern disiplinler kurumlar, modern cinsellik söylemleri ve milliyetçilik bağlamında nasıl anlamlandırdığını incelemeye çalışacağım. Homofobi ve eşcinsel paniği, eşcinsellerden ve eşcinsellikten çok heteroseksüellik ve heteronormatifliğin işleyişi hakkında bilgi verir.¹²³ Bu

122. Adak’ın *Hayatım ve Hatıralarım*’ı ansiklopedi olarak tanımlaması, ansiklopedi ile öz-anlatı arasındaki kesişime işaret ettiği ve bu iki tür arasındaki sınırları aşındırdığı için araştırmam açısından ilgi çekici. Adak’a göre, *Nutuk*’taki ulus anlatısından dışlanmasına cevap olarak, “benliğin bilgi ufku dahilindeki” her şeyi anlatma çabası içine girmesi esere ansiklopedik kapsamını kazandırmıştır. Hülya Adak, “Who is Afraid of Dr. Rıza Nur’s Autobiography?”, *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 128.

123. Sedgwick, *Between Men*, s. 116. Diana Fuss, homofobi ve heteroseksizm arasındaki ilişkilerin çözülmesinin “gey ve lezbiyen çalışmaları” açısından oldukça önemli olduğunu söylüyordu (*Essentially Speaking*, s. 110). Homofobi cinselliğin heteronormatif konfigürasyonlarına neden olur veya homofobi heteronor-

nedenle Rıza Nur'un hatıratı erken yirminci yüzyıl heteronormatifliğini incelemek için son derece zengin bir malzeme sunar.

Rıza Nur *Hayat ve Hatıratım*'ı 1929'da Paris'te yazmaya başlamıştır. Hatıratındaki son tarih, metni kopyalamayı bitirdiğini söylediği 12 Mart 1935'tir.¹²⁴ Rıza Nur, hatıratını 1960 yılına kadar yayımlanmamak üzere Londra'da British Museum'a ve Paris'te Bibliothèque nationale de France'a emanet eder. Bunun nedeni büyük ölçüde, Mustafa Kemal ve İsmet İnönü'nün hatıratını ele geçirirlerse imha edeceklerinden korkmasıdır. Rıza Nur'un hatıratı, Mustafa Kemal'e muhalif pek çok ismin hatıratı gibi, *Nutuk*'un belirleyici etkisi altında yazılmıştır.¹²⁵ Bu belirleyici etkiye rağmen, Aşçı İbrahim De'nin anılarından farklı olarak, *Hayat ve Hatıratım* kendi dışındaki metinlere pek az atıfta bulunur. Tabii ki bu durum tesadüfi değildir ve iki metnin farklı benlik stratejileri ile ilişkilidir. Rıza Nur'un öz-anlatısal benliği, ötekinden kati suretle kopuşunu ilan etmiş, özerk bir eril benliktir. Bu nedenle neredeyse tek atfı kendisine gibi görünmektedir. Fakat, bu kati kopuş aynı zamanda onun için ötekinin erkekliğine sürekli bir tehdit haline gelmesine ve paranoyak bir homoseksüel paniğe neden olur. Rıza Nur'un öz-anlatısı dünyada kimseyi sevmeyen, insanlardan kaçan bir mizantropun anlatısıdır; Adak bu nedenle onun hatıratını "mizantro(oto)biyografi" olarak adlandırır.¹²⁶ Her ne kadar kendisinden başka bir metne atıf yapmıyor olsa

matiflikten kaynaklanır gibi doğrudan neden sonuç ilişkileri kurmak, homofobi ile heteronormatifik arasındaki ilişkinin tarihselliğini göz ardı etmemize neden olur. Burada heteronormatifik - homofobi ilişkisinin yirminci yüzyıl başında kazandığı biçimi ele alıyorum.

124. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1792.

125. Hülya Adak, "National Myths and Self-Na(rra)tions: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's Memoirs and The Turkish Ordeal", *The South Atlantic Quarterly*, 102 no. 2/3 (Bahar/Yaz 2003), s. 510. Hülya Adak, Rıza Nur'un yanı sıra Halide Edip Adıvar'ın *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal*, Kazım Karabekir'in *Hayatım, İstiklal Harbimizin Esasları ve Paşaların Kavgası*, Ali Fuat Cebesoy'un *Siyasi Hatıralar* ve Rauf Orbay'ın *Siyasi Hatıralar* eserlerini sayar ("Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?", s. 126). Adak, bu metinlerin basitçe *Nutuk* ile aynı türde metinler olarak değerlendirilmesine karşı çıkar zira *Nutuk* bir mit statüsü kazanmıştır ("National Myths and Self-Na(rra)tions", s. 514).

126. Adak, "Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?", s. 131.

da ben bu metni de, tıpkı Aşçı Dede'nin hatıratı gibi, farklı söylemlerin kesişim noktasında bir metin olarak ele alacağım.

Rıza Nur'un hatıratı, siyasal tarihe ilişkin iddiaları kadar "cinsel itirafları" ile de meşhurdur.¹²⁷ Nur, hatıratının başında da şehvani konuları büyük açıklıkla ele alıyor olmasını şöyle açıklar:

Burada her şeyi, hatta şehvetle ilgili şeyleri de yazdım. Bu çirkindir; telakki böyledir. ... Fakat bu hayattır. Hem de insanların amelî hayatlarının en mühim kısmı. Şimdiye kadar bunu yazan azdır. Halbuki herkes bunu yapmıştır. Bunlarda, tıbbî, sıhhi, içtimaî, ahlakî bilgiler, dersler ibretler vardır. Ben bu âdetin haricine çıkıp onları da yazdım.¹²⁸

Şehvani konuları açıklıkla ele almanın önemi, Rıza Nur'un 1907 tarihli *Belsoğukluğuna Yakalanmamak Çaresi* isimli eserinde hem kendisinin hem de hocası Besim Ömer'in yazdığı önsözde kendini gösterir.¹²⁹ Rıza Nur frengi ve belsoğukluğundan utanmanın, bu hastalıkları ayıp addederek haklarında konuşmamanın, özellikle de gençler açısından çok daha kötü sonuçlara yol açacağını söyler.

Bugüne kadar muayyeb [ayıplanmış] ve mübtelâları menfûr addedildikleri halde bu hastalıklar tenâkûs değil daima tezâyüd etmiştir [azalmamış daima artmıştır]. Demek ki mer'î ve cârî olan [riayet edilen ve geçerli olan] bu muamele-i sükûn ve hicâb bu tarz-ı istihyâ [haya] ve âr bir mânia-i intişâr [yayılmaya engel] teşkil edemiyor.¹³⁰

Rıza Nur'a göre bu tip konular, fenni bilgi ile aydınlatılmalıdır, aksi halde cehalet daha büyük felaketlere yol açacaktır. Hatıratının

127. Rıza Nur'un hatıratının kendisine dair açık sözlülüğü cinsel konularla sınırlı değildir. Örneğin Paris'te bulunduğu ve kendisini çalışmaya verdiği dönemi anlatırken karının gaz dolu olduğunu ve sürekli gaz çıkardığını, turnaklarının cadı turnağı gibi uzadığını ve içlerinin kir dolu olduğunu, banyo yapmayıp pis bir adama dönüştüğünü anlatır (*Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1415).

128. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 53.

129. Rıza Nur, belsoğukluğuna yakalanmamak için geliştirdiği formülü kullanmasına rağmen iki kere bu hastalığa yakalanmıştır. Seçil Yılmaz'ın da belirttiği üzere, Rıza Nur'un kişisel deneyim ve deneylerinden yola çıkarak derlediği nasihatlerini paylaşma isteği, bu dönemde frengiye karşı verilen mücadelenin tıbbi hizmetlerin yetersizliği nedeniyle büyük ölçüde başarısız olmasıyla ilişkilidir. Bkz. Yılmaz, "Threats to Public Order", s. 224.

130. Rıza Nur, *Belsoğukluğuna ve Frengiye Yakalanmamak Çaresi ve Yakalanmış Olanların Tedavisi*, Muhtâr Hâlid Kitâbhânesi, 1907, s. 20-21.

başında da şehvani konuları büyük açıklıkla ele alıyor olmasını benzer biçimde açıklar. Fakat cinselliğe dair bilginin bir öz-anlatıda yer alması, frengi ile ilgili bir kitapta yer almasından başka anlamlar içermektedir. Öncelikle cinselliğe ilişkin açık sözlülük, öz-anlatının ibretlik gücünü artırır. Rıza Nur, bu işlevin farkındadır, zira hatıratını kaleme aldığı dönemde, hatırat türü oldukça yerleşik bir hale gelmiştir. Ahmed Midhat, ilk modern Türkçe otobiyografi kabul edilen *Menfa*'da,¹³¹ otobiyografisinin ibretlik değerini ısrarla vurgular.¹³² Ahmed Midhat, "sergüzeştname"sinde kendisini "hakikatte nasıl bir adam ise" öyle sunacağını söylerken,¹³³ bu hakikilik iddiasını güçlendirecek biçimde, genç Ahmed Midhat'ı sefahat düşkünü, hiçbir nasihatten anlamaz, nefsinin ıslah edememiş bir adam olarak tasvir eder.¹³⁴ Eserin hakikilik iddiasını güçlendiren bu tasvir, ikinci kısımdaki siyasal hatıraların hakikiliğini güvence altına alır.¹³⁵ Cinsellik, eserin hakikilik ve dolayısıyla ibretlik değerini güçlendiren bir öge haline gelir.¹³⁶ Bu durum, öz-anlatının bir çeşit itiraf niteliği¹³⁷ taşımasından kaynaklanır. İtirafın ise cinsellikle özel bir ilişkisi

131. Nüket Esen, "*Menfa: Self-reflection in Ahmed Midhat's Memoirs After Exile*", *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 103.

132. Laura Marcus, erken on dokuzuncu yüzyılda İngiliz otobiyografi yazarlarının, otobiyografilerinin ibretlik değerini sık sık vurgulayarak otobiyografinin ahlaki değerini savunduklarını söyler. Akt. Esen, "*Menfa*", s. 102.

133. Ahmed Midhat, *Menfa: Sürgün Hatıraları*, haz. Handan İnci, Kapı, 2013, s. 5.

134. A.g.y., s. 8-27.

135. Esen, "*Menfa*", s. 103.

136. Rousseau'nun ünlü *İtiraflar*'ı cinselliğin öz-anlatıda oynadığı hakikleştirme işlevine iyi bir örnek teşkil eder. Robert A. Nye'a göre, Rousseau'nun kendini yıkan açık sözlülüğü, cesaretinin ve erdemliliğinin ispatı olma işlevini yüklenir (*Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Oxford University Press, 1993, s. 33). Esen, Ahmed Midhat *Menfa*'yı kaleme aldığı anda, *İtiraflar*'ın dönemin entelektüelleri arasında dolaşımda olduğunu varsayabileceğimizi söylüyor ("*Menfa*", s. 101). Örneğin Avrupa cinsellik bilimi literatüründen faydalanan ve "cinsel marazları" ele alan Osmanlı nöropsikiyatrisinin kurucu isimleri Rousseau'nun *İtiraflar*'ına, özellikle de mazoşizm bağlamında, değinirler.

137. Batılı otobiyografi geleneğinin ilk örnekleri olarak işaret edilen Rousseau ve Aziz Augustinus'un öz-anlatılarının *İtiraflar* başlığını taşıması tesadüf değildir.

vardır. Foucault, itirafın “cinsellik üzerine doğru söylemin kalıbını” oluşturduğunu söyler.¹³⁸ Fakat itirafın aldığı biçim tarihsel dönüşüme uğramıştır. Her ne kadar Hristiyan günah çıkarma geleneği cinsellik bilimi tarafından “odak noktası” olarak korunsa da on dokuzuncu yüzyıl cinsellik bilimi cinsellik hakkındaki hakikati üretirken bilimsel söylemin kurallarını kullanır.¹³⁹ Öz-anlatının içerdiği itiraf ise hem bilimsel söylem hem de günah çıkarma ile ilişkili olsa da onlardan önemli biçimlerde farklılaşır. Öncelikle ortada, itirafı “çıkarıcı” dinsel veya bilimsel bir otorite yoktur. Kişi, kendi hakikatini, kendi isteğiyle ortaya döker. Foucault, cinselliğin benlik teknolojileri açısından özel bir yeri olduğunu söylerken ikisi arasındaki ilişkinin basitçe hakiki cinsel kimliği ifşa anlamına gelmediğine dikkat çeker. “... cinsellik, garip ve karmaşık bir şekilde, hem sözel yasaklamaya, hem gerçeği söylemeye, hem yaptığını gizlemeye ve hem de kişinin kim olduğunu deşifre etme zorunluluğuna bağlı-

138. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 53.

139. Pek çok öz-anlatıda cinsellik, benliğin gelişimsel kurgusunda öne çıkan bir konu olmuştur. Normatif olmayan cinselliklere sahip bireylerin öz-anlatıları, cinsellik biliminin ortaya çıkışında ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Öyle ki David Bergman, *queer* otobiyografinin asıl olarak tıbbi bulgu biçiminde ortaya çıktığını söyler (“Autobiography”, *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, haz. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, Cambridge University Press, 2014, s. 643). Bu anlamdaki en erken örneklerden biri olan Herculine Barbin’in günlükleri, hakiki cinsel kimliğe ilişkin sorgulamaların en yoğun olduğu dönemde yayımlanmıştı. Bkz. Michel Foucault, “Introduction”, *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, çev. Richard McDougall, Pantheon Books, 1980, s. xi-xii. Sigmund Freud’un Schreber’in anılarından yola çıkarak yaptığı vaka incelemesi ise, öz-anlatının cinsellik biliminin ele alınışına verilebilecek en iyi bilinen örnektir (*Olgu Öyküleri II: “Sıçan Adam”*, Schreber, “Kurt Adam”, *Kadın Eşcinselliği*, çev. Ayhan Eğrilmez, Payel, 1996). *Queer* kuramın önemli isimlerinin bu metinlere dair çözümlemeleri, her iki metnin *queer* çalışmalar açısından oynadığı merkezi role katkıda bulunmuştur. Foucault, Herculine Barbin’in hatıralarını vakaya ilişkin tıbbi ve yasal belgeler ile Oscar Panizza’nın Herculine’in hikâyesinden yola çıkarak kaleme aldığı “Manastırda Bir Skandal” hikâyesiyle birlikte yayımlar (“Introduction”, 1980, s. vii-xvii; Oscar Panizza, “A Scandal at the Convent”, *Herculine Barbin*, s. 155-99). Butler, *Cinsiyet Belası*’nda hem Foucault’nun bu kitaba yazdığı önsözü hem de hatıraları değerlendirir. Sedgwick ise *Epistemology of the Closet*’ta (Dolabın Epistemolojisi) Schreber’in hatıralarını, Freud’un vaka incelemesinden yola çıkarak ele alır.

dır.”¹⁴⁰ Öz-anlatısal metinlerde cinselliğin hakikilik gücünden faydalanılarak öz-anlatının hakikiliği güvence altına alınır fakat, belki daha da önemlisi, cinsellik bu anlatılar yoluyla hakikati tesis edebilme gücünü kazanır. Rıza Nur, her ne kadar kendisinden önce kaleme alınmış öz-anlatıları okuyup okumadığını veya onlardan nasıl etkilendiğini açıkça belirtmese de –zira öz-anlatısını aktarmacı bir metin olarak kaleme almaz– hem cinselliğin hakikatinin itiraf yoluyla ortaya çıkarılması hem de hakikatin cinsellik yoluyla tesis edilmesine ilişkin söylemler öz-anlatısında dolaşımdadır. Rıza Nur’un öz-anlatısı bir taraftan cinsellikten utanma, onu örtme ve sessizleştirme öte taraftan hatırlama, konuşma ve açığa vurma dinamiklerinin içine yerleşir ve bunlardan beslenir. Aşağıda ele alacağım üzere bu dinamikler, aynı zamanda homoerotizmi anlamlandırma çerçevelerini şekillendirir.

Rıza Nur, 1879 yılında Sinop’ta dünyaya gelmiştir. Babasının, babasının babasının ve onun da babasının Sinoplu halis Türk olduğunu vurgular. Böylece kendisini, tıpkı İbrahim Dede gibi bir nesil sürekliliğinin içerisine yerleştirirken, ondan farklı olarak bu nesil ilişkisini ırsallaştırır. Annesi de babası gibi halis Türk kanındandır. Rıza Nur’un annesinin anlatısında özel bir yeri vardır, zira bu “mizantrop” hayatında hiç kimseyi annesini sevdiği kadar sevmediğini söyler.¹⁴¹ Babası oldukça sert bir adamdır; annesine ve kendisine şiddet uygular. Fakat son derece namuslu bu adamdan gördüğü şiddet ona, annesinden öğrendiği kadar olmasa da, faziletli olmayı öğretmiştir.¹⁴² Okula başladığı dönemde Battal Gazi’lere merak salar ve içinde “yiğitliğe, kahramanlığa, mertliğe” büyük bir aşk uyanır, “pehlivan, asker, kumandan” olmak ister.¹⁴³ Çocukluğa yansıtılan bu erkeklik ideallerini Türklükle bağdaştırır; ona göre Türk’ü kahraman yapan şeylerden biri, bu eserlerin çocuklar üzerindeki tesiridir.

Çocukluk anıları arasında, karanlık ve tehditkâr bir güç olarak cinsellik kendini hissettirmeye başlar.¹⁴⁴ Rıza Nur’a göre cinsellik

140. Michel Foucault, “Benlik Teknolojileri”, *Kendini Bilmek*, haz. Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. Gül Çağalı Güven, Om, 2001, s. 24.

141. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 56.

142. A.g.y., s. 60. 143. A.g.y., s. 73.

böyle büyük ve yıkıcı bir güce sahip olduğu için doğru yönlendirilmeli ve aydınlatılmalıdır. Aşçı İbrahim Dede ile Rıza Nur'un öz-anlatılarında homoerotizmin kazandığı farklı anlam, cinselliğin Rıza Nur için böyle bir güç olarak ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Bu büyük güce karşı savaşımadığında, hayatının üzerindeki eril denetimi kaybedeceğini hisseder. Ayrıca hasımlarını kötülemek için de sıklıkla cinselliğin gücüne başvurur. Rıza Nur'un anılarında cinselliğin kazandığı bu gücün önceki bölümde anlattığım, erotizmin giderek daha yalıtılmış mahrem alan içerisinde tanımlanması sürecinin bir parçası olduğunu düşünüyorum. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise cinsel ahlak Doğu ve Batı medeniyetlerinin birbirleri karşısındaki faziletlerinin –ve öteki medeniyetin sefihliğinin– temel göstereni haline gelmişti.¹⁴⁵ Cinsellik frengi ve belsoğukluğu gibi hastalıklarla da ilişkilendirilerek giderek daha fazla kirli ve tehlikeli bir güç olarak tanımlanmıştı. Kendisi de frengiyle ilgili çalışmalar yürüten Rıza Nur için cinselliğin böyle bir güç teşkil etmesi şaşırtıcı değildi.

Rıza Nur'un babası oğlunun terbiyesi konusunda titizdir; “Köçek¹⁴⁶ mi olacaksın?” diyerek onu müzik ve danstan uzak tutar.¹⁴⁷

144. Cinselliğin büyük ve gizemli bir güç olduğu yönündeki düşünce, Batı geleneğinin cinsellik kavramsallaştırmasında belirleyici olmuştur. Bu düşünce, Batı düşünsel geleneğinde üç biçimde karşımıza çıkar: Gayle Rubin'in "cinsellik karışıklığı" olarak adlandırdığı ideolojik oluşumda olduğu gibi, cinselliğe bazen yıkıcı ve olumsuz bir güç atfedilir. Bazen de Foucault'nun "baskı hipotezi" eleştirisinde hedef aldığı Marcuse, Reich gibi isimlerde veya 1968 gençlik hareketinde olduğu gibi özgürleştirici ve olumlu bir güç atfedilir. Jeffrey Weeks'in dikkati çektiği, diğer ikisine nazaran daha zayıf üçüncü bir gelenekse cinselliğe olumsuz bir güç atfedip yine de özgürleştirilmesi gerektiğini söyler; Marquis de Sade, Georges Bataille gibi isimler bu geleneğe yerleştirilir. Bkz. Weeks, *Bir Kavramın Anatomisi*, s. 143.

145. Doğu'nun cinsel başkalık coğrafyası olarak kuruluşu için bkz. Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*. Batı medeniyetinin sefihliği karşısında Doğu faziletinin savunusu hakkında bkz. Hülya Yıldız, *Literature as Public Sphere: Gender and Sexuality in Ottoman Turkish Novels and Journals*, Doktora Tezi, University of Texas at Austin, 2008.

146. Aşçı İbrahim Dede ile Rıza Nur'un erkeklik kurgularına dair bir örnek de köçeklik meselesine dair fark olabilir. Aşçı Dede, Şeyh Fehmi Efendi'nin güzel bir müzik duyan âşğın kıvrıma kıvrıma göbek atması gerektiğini söylediğini aktarır (*Aşçı Dede'nin Hatıraları*, c. II, s. 1076). Bu anıyı takiben anlattığı bir menkıbede,

Fakat babasının cinsel tehditler karşısında sunduğu koruma sınırlıdır. Evden babasının yanına giderken geçtiği yolda karşılaştığı “sür-gün” bir adam onu “fena lakırdılarla” taciz eder. Durumu babasına söylemekten çekinerek yolunu değiştirmeye başlar.¹⁴⁸ Bu tekinsiz anı, Rıza Nur’un erkeklik ritüellerini tek başına gerçekleştirmeye çalışırken ölümcül badireler atlattığını anlattığı bölümün hemen arkasından gelir. Rıza Nur ata binmekten, tüfek atmaktan, balık tutmaktan keyif almaktadır. Babası denize yalnız gitmesine izin vermesede de o cesur davranarak yalnız başına denize açılır. Battal Gazi’lerden, yiğitlik hikâyelerinden mertliğe özenmiş ve erkeklik dünyasına babasının koruması olmaksızın adım atmak istemiştir. Fakat iki kez boğulma tehlikesi geçirir:

... bu dereceye gelmek için iki defa boğuluyordum; yetişip *kurtardılar*. Cesurdum, böyle şeylere aldırılmaz, denize açıldım. Birinde gittiğim uzak-taki bir kayaya vardım; fakat yorulmuştum. Kaya da yosunlu, kayıyordu. Bir türlü üstüne çıkıp dinlenemedim. Batıp su yutmağa başladım. Uğraşmış; ni-hayet kendimi bırakıvermiştim; ölüm güç şey... Bol su yuttum. Gözlerimde alâimisema renkleri oldu. Göğsüm yırtılır gibi oldu. Sonra bilmiyorum. *Gelip aldılar*. Birinde henüz daha melekeli bir yüzücü değilken pek dalgalı bir havada denize girip açıldım. Dalgalar bana nefes aldırılmıyordu. Boğulmama ramak kalmıştı. Kayıkla *gelip kurtardılar*.¹⁴⁹

Rıza Nur’un erkeksi özerkliğini ilan etmeye yönelik erken çabaları sonuçsuz kalır. Sağlam ve emin görünen erkeklik kayası son derece kaygandır; ayağını koyup kendini güvenceye alamaz. Her iki

Hız. Muhammed çilehanesinden çıkmayan bir zatın başına bir taç koyar. Daha sonra bir düğün alayında oynayan köçek ile karşılaşan zat yüzünü kapayarak alayı görmemeye çalışır. Köçeğin adamın yüzünden abasını çekerek “Aziz, benden ne kaçırsın? Bu gece senin başına tacı koyanın aşkına raks ediyorum” demesiyle adam bayılır (s. 1077). Aşçı Dede’nin dünyasında dans ve köçekliğin mistik aşk çerçevesinde erkekliğin hilafına bir şey olmadığını görürüz. Fakat mistik aşk kavramından soyutlanmış dans ve müzik, Rıza Nur’un erkeklik dünyasına girmek için vazgeçmesi gereken bir şey olarak karşımıza çıkar. Reşad Ekrem Koçu içinse köçeklik, homoerotizmle süreklilik içerisindeki erkek homososyalliğine yönelik arzusunun ifadesi ve aracıdır. Köçekliğin soybilimsel bir çözümlemesi için bkz. Avcı, *Köçek*.

147. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 68.

148. A.g.y., s. 76. 149. A.g.y., s. 75. Vurgular bana ait.

seferde de birilerinin gelip kendisini kurtarması gerekir. Bu kurtarıcılar kim olduğu anlatıda ısrarla meçhul kalır. Bunlar, sahildekiler, kayıkçılar; anonim erkeklerdir. Erkekliğe adım atan Rıza Nur için erkeklik dünyası –tıpkı tek başına gitmesine izin verilmeyen deniz gibi– tekinsizliklerle doludur. Sürgün edilmiş “yabancı”ların saldırılarına maruz kalabilir, boğulma tehlikesi geçirebilir; yardım almak zorunda kaldıkları yine yabancı erkekler olacaktır.

Rüştiye son sınıfı geçmek için girdiği sınavda başarılı olduğu için hediye edilen kitapların arasında Kutbüddin el-İznikî'nin (ö. 1480) *Mürşidü'l-Müteehhilîn* isimli kitabı yer alır. Kitap bir evlilik kılavuzudur ve pek çok benzeri gibi cinsel birleşme ve doğurganlık üzerine de bilgiler içerir. Kendisi de daha sonra cinsellik üzerine eserler verecek olan Rıza Nur'un “şehvete dair ilk malumatı”, tek cinsiyetli modele dayalı, *bâhnâme* olarak da nitelendirilebilecek bu kitap yoluyla olur. Rıza Nur, kitabın bir yerinde “erkeğin kadını yapmak için zekerini [penisini] eline alıp evvelâ oğuşturması, kadının fercine [vajinasına] bakmaması, bakarsa doğacak çocuğun kör olacağı, sonra zekeri ferce sokması, meni gelirken erkeğin altta olmayıp mutlaka üstte bulunması” gibi şimdiye kadar işitmediği şeylerin yazılı olduğunu söyler ve böyle bir kitabı kendilerine hediye edenleri “düşüncesiz adamlar, zavallı kafalar” olarak nitelendirir.¹⁵⁰

On dört yaşında İstanbul'da Soğukçeşme Rüştiyesi'ne gider. Babasının şedit ve korunaklı kanatları altından çıkarak okula giden Rıza Nur, dönemin diğer otobiyografilerindeki çocuklar gibi, karşımıza yalnız bir figür olarak çıkar.¹⁵¹ Anlatı-benliğinin atıfsızlığıyla, diğer insanlardan yalıtılmış bir öznellik arzusuyla ve kimsenin elinin

150. A.g.y., s. 77. Kitabı hediye eden öğretmenlerin, yakında evlenmesi muhtemel olan ergenlik çağındaki gençleri evlilik ve üreme konusunda bilgilendirmek amacıyla bu eseri uygun görmüş olduklarını düşünebiliriz. Eğer durum böyle ise, on dokuzuncu yüzyıl sonunda çok daha “modern” pek çok evlilik kılavuzu yayımlanmış olmasına rağmen bu eseri tercih etmiş olmaları dikkat çekici olacaktır.

151. Benjamin Fortna, “Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire”, *Die Welt des Islams* 41, no. 1 (Mart 2001), s. 12. Ayrıca bkz. Juliette Honvault, “Speaking About Oneself When External Life is Ethically Primordial: The Diary of the Syro-Lebanese Arab Nationalist 'Adil Arslan (1887-1954)”, *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)*, haz. Ralf Elger ve Yavuz Köse, s. 52.

değip gözünün görmeyeceği kütüphanelere emanet ederek öz-anlatısına biçtiği kaderle, Rıza Nur, toplumsal ilişkilerden yalıtılmış bir bireysellik peşinde koşmaktadır. Fakat yalnızlık aynı zamanda erkek dünyasının tehlikeleri karşısında kırılğanlık anlamına gelir. Son sınıfta Anadolu'lu, yoksul ve kendisinden bir-iki yaş büyük bir çocuk ile dost olur. Onunla harçlığını paylaşır, temiz çamaşırını kalmadığında ona kendi temiz çamaşırlarından verir. Çocuk bir gün Rıza Nur'u evine çağırır ve yatıya kalması için ısrar eder. Rıza Nur İstanbul'da yanında kaldığı halasından korksa da çocuğa uyar ve kalır. Çocuğun sunduğu rakıyla sarhoş olarak uykuya dalar. Uyurken karanlıkta birinin iç çamaşırını çektiğini ve kestiğini hissederek. Hemen kalkar ve giyinir. "Çocuğu" boğmak istese de evinde misafir olduğu için korkar. Rıza Nur'un anlatısında bu noktada çocuk "adam" olur: "Bir aralık birden uyandım. Anladım ki; karanlıkta biri yatağımdan donumu çekiyor ve kesiyor. Yataktan fırladım. Adam da derhal kaçtı."¹⁵² Pencereden bağırayım der fakat çocuğun istediğini yapamadığını düşünerek işi dallandırıp budaklandırmaktan vazgeçer. Sabaha karşı evden çıktığında çocukla karşılaşır. İçinden bağırarak gelse de, "Böyle bir danaet [alçaklık] teşebbüsünün lakırdısını bile ağzı(n)a almağa" utanır.¹⁵³ Rıza Nur'un "mizantro(otobiyo)grafisi"nin başlangıcı olarak bu ânı işaretleyebiliriz:

Bu bana büyük bir ders oldu. Bana insanlara dost demenin, onları saf ve pak bir hisle sevmenin büyük bir hata olduğu fikrini verdi. Bu kadar iyilik ettiğim bir adam bile neler yapmak istiyor. Demek insanla dost olmaz neticesine vardım. Hakikaten sonra diğer türlü vakalar bunu teyid etti. Ömrümde bugüne kadar kimseyi kendime dost saymadım. Dost sahibi olmak hevesinden vazgeçtim. Hâlâ öyleyim.¹⁵⁴

Rıza Nur hatıratını kaleme aldığı dönemde, ilk gençliğinde yaşadığı bu travmatik olayı bir *dönüm noktası* olarak görmektedir. Daha önce Aşçı Dede için dönüm noktası işlevi gören ilk mecazi aşk deneyiminden söz etmiştim. Dönüm noktaları, benliğin öz-anlatısında adeta hayatın *leitmotif*'i olma işlevini görür. Tıpkı Aşçı Dede gibi, Rıza Nur için de dönüm noktası olayı, okul yıllarında ve okulda

152. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 78.

153. A.g.y., s. 79. 154. A.g.y.

yakınlık duyduğu kendisinden yaşça büyük başka bir oğlanla arasındadır. İki anlatıdaki fark ise çarpıcıdır: İbrahim Dede'nin kendisinden yaşça büyük bu oğlanla yaşadığı mecazi aşk deneyimi yalnızca sonraki tasavvuf kariyeri açısından belirleyici olmamış, aynı zamanda diğer erkeklerle kurduğu sosyal bağları da biçimlendirmiştir. Bu aşk deneyimi, tüm hayatını şekillendiren homososyal-homoerotik sürekliliğe gömülü benliğini kurmuş ve öz-anlatısında bu olayı bir dönüm noktası olarak adlandırmasını mümkün kılmıştır. Rıza Nur'un deneyimindeyse ortada herhangi bir uhrevilik yoktur. Yaşanan son derece dünyevi bir deneyimdir. İçtiği içki dünyevidir; "başını döndürse, sanki cennette" hissi verse de sarhoşluğu gerçektir; sızmasına ve cinsel saldırıya uğramasına neden olur. Oğlanın saldırısı da son derece şehvanidir. Yine de bu olayın Rıza Nur için *cinsel* bir dönüm noktası olduğunu söyleyemeyiz. Olayın cinsel arzuları veya kimliği üzerinde bir etkisi olduğuna dair bir imada bulunmaz. Olay daha çok öz-anlatısını kaleme aldığı dönemde –ki bu dönemin *Nutuk*'un hemen ardından olduğunu not düşmekte fayda var– homososyal bağlarını şekillendiren ve bu bağlar –veya yoklukları üzerinden– tanımladığı erkekliğinin inşasında bir eşik rolü oynamıştır. Homososyal ilişkilerden soyutlanmış homoerotik arzu, onun için erkek dünyasında kimseyle dost olamayacağının göstergesi olur. İnsanlarla –ki erkeklerle diye okumak daha doğru olacaktır– dost olmaktan fayda gelmeyeceğini düşünmüş ve dost sahibi olmak hevesinden vazgeçmiştir. Biraz ileride tartışacağım üzere, şedit olmayan homoerotik arzularını ise ancak sapma söylemleri çerçevesinde anlamlandırır.

Hem Aşçı İbrahim Dede'nin hem de Rıza Nur'un öz-anlatılarındaki dönüm noktası olayların okulda cereyan etmesi ilgi çekicidir zira okul, ilk bölümde de değindiğim üzere, ailelerinden uzaklaşan genç erkekler arası sosyal (ve erotik) bağların ilk kez kurulduğu bağlamlar olarak karşımıza çıkar. Fakat iki deneyimin birbirlerinden farklılığı, Osmanlı'da eğitim hayatının düşünüldüğünden çok daha fazla değişkenlik gösterdiğine işaret eder.¹⁵⁵ On dokuzuncu yüzyıl ortasında, en azından anlatısına yansıdığı kadarıyla, mistik homoe-

rotik deneyim Aşçı Dede'nin okul hayatında pek sorun yaratmamış görünür. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında ise okulun homoerotik yakınlaşmalar için uygun bir zemin sağlamasının giderek daha fazla kaygıya yol açtığını görürüz. Nöropsikiyatrist Mazhar Osman *Tabâbet-i Rûhiye* eserinin cinsel "marazları"¹⁵⁶ ele aldığı bölümünde, mekteplerde gece yatarken arkadaşının soyunduğunu görmenin, yatakta seyretmenin, marazi istidatların büyümesine neden olduğunu söyler:¹⁵⁷

İyi nezâret altında olmayan büyük çocukların leylî mekteplerde [yatılı okullarda] daha başka suretle istimnâ' [mastürbasyon] yaptıkları malûmdur. Birbirlerinin alet-i tenâsülüyyesini tutarak zevklerini yaparlar. Yahud daha küçük, bâhusûs biraz şişman ve az çok kadın manzarası arz eden arkadaşlarından birinin şercine [anüsüne] kadîblerini [penislerini] sokarak teskîn-i hırs eylerler.¹⁵⁸

Fahreddin Kerim de mekteplerin, özellikle de yatılı olanlarının, "gayri tabii ilişkiler" için uygun bir ortam sağladığını; öğrencilerin önce karşılıklı "istimna" etmeye başlayıp, işi livataya kadar vardırıdıklarını söyler.¹⁵⁹ Özellikle de eskinin medreseleri bu tip ilişkiler için uygun zemin sunmaktadır. Okulların, pek çok gencin bir arada bulunduğu mekânlar olarak, diğer erkekler için bir cazibe merkezi haline geldiğinden söz edilir. Mazhar Osman, 1926'da eskisi gibi mektep kapılarında bekleyen külhanbeylerinin kalmadığını savunur.¹⁶⁰ Rıza Nur da anılarında, Askeri Tıbbiye öğrencilerinin çapkınlıkla, tulumbacılıkla meşhur olduğundan, mektep kapılarında bekleyerek güzel çocukları zorla götürdüklerinden bahseder.¹⁶¹ Ar-

156. *Maraz* sözcüğünü hastalık veya bozukluk olarak çevirmek yerine aynen bırakmayı tercih ettim. Hastalık terimi frengi, belsoğukluğu gibi hastalıkları çağrıştırmaktadır. Bozukluk ise iktidarsızlık gibi cinsel işlev bozukluklarını. "Sapma" teriminin sapkınlık anlamı bu dönemde daha çok kullanılan marazda aynı derecede güçlü değildir.

157. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 672.

158. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, c. I, Matbaa-i Hayriyye, 1909, s. 277-78.

159. Fahreddin Kerim, *Yorgun Sınırlar ve Marazî Aşklar*, s. 102.

160. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 679.

161. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 101. Aynı döneme ait arşiv belgeleri arasında, Harbiye ve Tıbbiye öğrencilerinin Mülkiye mektebi çıkışında öğrencilere

şiv belgeleri ayrıca erkek öğrencilerin okul dışında ve içinde cinsel saldırıya maruz kalabildiklerini gösteriyor.¹⁶² Erkekler arası cinselliğin giderek daha kaygı verici bir sorun haline geldiği on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, okul yönetimlerinin de bu tip ilişkilere karşı çok daha müsamahasız davrandığını görüyoruz.¹⁶³ Rıza Nur, Tıbbiye İdadisi'nde disiplinin öğrenciler arasında "fena şeyler"i yaşanmasına engel olduğunu, bu sayede Soğukçeşme Rüştîyesi'ndeki gibi bir olay yaşanmadığını anlatır.¹⁶⁴

Soğukçeşme'deki olay Rıza Nur'a önemli bir ders olsa da hayatta dost edinilebileceği fikrinden tamamen vazgeçmesi için iki olay daha yaşaması gerekmektedir.¹⁶⁵ Bu olaylardan ikincisi de kendisine yönelen bir cinsel saldırıdır. Rıza Nur tek başına avlanmaktan zevk almaktadır. Tatil için Sinop'ta bulunduğu dönemde akrabalarından bir çocuk, komşusu ve babasının çırakları onu ava davet ederler. Gi-

tasallut etmesinin engellenmesi için kanun memurlarının görevlendirilmesine ilişkin yazışmalara rastlarız. Yazışmaların içeriğinden ne tür bir tasallutun kastedildiğinin açık olmadığını not etmeliyim. BOA, Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi, 476/40, 03/B/1317; BOA, Zabtiye Nezâreti Evrakı, 601/47, 30.Ts.1324. Bu belgelerin okunmasında yardımcı olan Funda Titiz'e teşekkürler.

162. BOA, Sadaret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ, 64/80, 27/L/1269; BOA, Sadaret-Mektubî Kalemi Umum Vilayat Evrakı, 348/22, 07/N/1275; BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 639/23, 13/Ca/1279.

163. BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 255/38, 29/C/1269 belgesi yoluyla Heybeliada'daki Rum Ticaret Mektebi öğrencilerinden Nikolaki Kapudanaki'nin livata suçlamasıyla okuldan atıldığını öğreniyoruz. 1910 tarihli "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi"nin 26. maddesinde "Sirkat ve fiil-i şenî gibi ef'âl-i memnûâyâ cür'et edenler medâris-i sâireye de kabul edilmemek üzere kayıtları terkîn edilir," denilmektedir. Reşad Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*'nde şöyle demektedir: "Darüşşefaka gibi şefkat ve himayesine aldığı çocukların ve gençlerin ahlak ve iffetleri üzerinde çok titiz müesseseler, bir talebesinin Galata'da, Tophane'de, Beyoğlu'nda avare dolaşırken yakalanmasını mektebden tard cezası vermek için kâfi bir suç kabul ederler. Askerî rüşdiyeler, askeri idadîler talebelerini mekteb dışında ayrı dikkatle korumuşlar, semtleri halkında dahi olsa kayıkçı, arabacı, tulumbacı, kahveci takımından kimselerle hatta şöyle bir aşinalıklarını dayak, senli benli ülfetle düşüp kalkmalarını ise hapis cezasıyla önlemeğe çalışmışlardır." Reşad Ekrem Koçu, "Ahlâk Zabıtası", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. I, s. 277-78.

164. "Talebe arasında böyle kabadayılardan bir kısmını[n] güzel çocuklardan birer himaye ettikleri olurdu. Bu hal pek fazla idi. Şükür ki; mektebin intizam ve disiplini fena şeylere mutlak surette mâni olurdu. Soğukçeşme'de gördüğüm kötü şeyi bu mektepte görmedim." Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 81.

dilen yerde otuz beş yaşlarındaki adam, diğer çocuklardan da yardım alarak, Rıza Nur'a tecavüz etmeye kalkışır. Uzun süren boğuşmanın sonunda Rıza Nur hareketsiz yığılır, saldırganlar öldüğünü zannederek kaçar.¹⁶⁶ Sinop'a döndüğünde intikam hissiyle olan biteni babasına veya hükümete anlatmayı düşünse de hakkında çıkacak söylentiler nedeniyle vazgeçer.

Daha önce Rıza Nur'un kendisini sözle taciz eden adamla ilgili anısını, tam da tek başına gerçekleştirdiği erkeklik ritüellerinin başarısızlığını hatırlamasından sonra anlattığına dikkat çekmiştim. Burada da yine Rıza Nur'un yalnız gerçekleştirdiği erkeklik ritüeli (av) araya diğer erkeklerin girmesiyle, erkekliğini tamamen kaybetme tehdidiyle karşı karşıya kalmasına neden olur. Her iki olayda da aklından intikam almanın geçtiğini fakat babasının ve kendisinin isminin daha da kirleneceğini düşünerek bu fikirden vazgeçtiğini yazar. İntikam yaralanan erkekliği yeniden tesis etmenin yolu olamaz zira kendisine yönelen eril cinsel arzunun varlığını kamusal olarak kabul etmeyi, erkekliğine yönelik daha ciddi bir tehdit olarak görür. Başına gelenlerden sonra, "çok şahısla tanışır, bir kısmını da sever" ama dost edinmekten vazgeçer.¹⁶⁷

Rıza Nur, kendisini pasif konuma koyan hemcins kaynaklı şiddeti erkekliğine zarar veren bir şey olarak yorumlamaktadır. Erkek-

165. "Kafama bir taş daha vuruldu. Evvelki ve Soğukçeşme'deki vakanın tesirini bu daha kuvvetlendirdi. Kulağıma küpe oldu. Artık hiç kimseyi kendime dost edinmek fikrinden katiyen vazgeçtim ve hâlâ da öyleyim. Çok insanla görüştüm, bir kısmını da sevdim velakin kendime dost yapmadım. İşte böyledir. Herkes en büyük kötülüğü dostundan, hatta kardeşinden görmektedir" (a.g.y., s. 86).

166. A.g.y., s. 83-84.

167. A.g.y., s. 86. Üçüncü olayda, kavurma çalan bir arkadaşının suçunu üstlenip dayak yemesine ve hapse düşmesine rağmen çocuk ona düşman olur. Rıza Nur kendisinin dersleri daha iyi olduğu için bu çocuğa acımıştır ve "iyilik hissi galip gelmiştir" (a.g.y., s. 85). Her üç olayda da Rıza Nur kendisine ihanet eden erkeklerden toplumsal olarak üstün konumdadır; ilk olaydaki çocuk yoksul bir "Anadoluludur", ikinci olaydaki kahramanlardan ikisi babasının çırağıdır, diğeri ise çocukken dövdüğü bir akrabadır; üçüncü olayda ise kendisinden tembel ve ceza alırsa memleketine dönmek zorunda kalacak olan bir öğrencidir. Her üçüne de iyilik göstermiş ama karşılığında nankörlük görmüştür. Bu erkekler onun iyiliğinin değerini bilmeyerek, toplumsal üstünlüğünü de tanımazlar. Kendisine yönelen homoerotik arzu, yalnızca erkekliğine değil, sınıfsal üstünlüğüne de meydan okur.

ler arası cinsel ilişkilerde, yetişkin erkeğin pasif konumda olmasının, kadınlık anlamına gelmese de erkeklik kaybı olarak görülmesinin uzun dönemde süreklilik gösteren gerilimlerden biri olduğundan söz etmiştim. Peirce'ın da söylediği üzere, Osmanlı toplumunda toplumsal cinsiyet kimliği kişinin ömrü boyunca dönüşüme uğruyordu ve erişkin erkeğin cinsel olarak arzulanabilir nesne olmaktan çıkması gerekiyordu.¹⁶⁸ Rıza Nur'un şiddet anlatılarında, erken modern dönemde arzu nesnesi olması doğal kabul edilen oğlanın erotik konumunun dönüşüme uğradığını görürüz.¹⁶⁹ Yaşa ve toplumsal statüye dayalı eroto-politik hiyerarşinin çözülmesi sonucu, Rıza Nur için arzu nesnesi olmak, hangi yaşta olursa olsun, erkekliğine tehdit oluşturan bir şey haline gelir. Erkek homoerotik arzusunun eroto-politik hiyerarşiden yalıtılmasıyla birlikte bu arzusunun şedit biçimlerinin kültürel ve toplumsal anlamının yoğunlaşması, Rıza Nur'un uğradığı cinsel saldırıların benliğinde kurucu bir önem kazanmasına neden olur. Her ne kadar ikinci olayda dövüşerek erkekliğini müdafaa ettiğini yazsa da diğer erkeklerden yalıtılmış özerk erkekliğini kaybetme tehdidi kendisini hissettirmeye devam eder. Ayrıca, erkeklik kaybı onun için aynı zamanda kadınlaşma anlamına gelmektedir.

Rıza Nur'un erkekliğini zedeleyen bu travmatik anıları neden açıkça yazdığını sorabiliriz. Zira her iki olayı da babasının ve kendisinin isminin daha da kirleneceğini düşünerek gizli tutmaya karar verdiğini söylemiştir. Hayat anlatıları aynı zamanda "kurbanlığı" üretirler. Her ne kadar öz-anlatılarda genelde eyleyciliğin rolü vurgulansa da bazen kişinin kendisini içinde en rahat hissettiği hayat anlatısı başkalarınca kurbanlaştırıldıklarıdır.¹⁷⁰ Ayrıca travmatik anı-

168. Peirce, "Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni", s. 172.

169. İleride inceleyeceğim üzere, âşık olduğu genç bir erkeği güzel bir çocuk olarak betimlemesi, bu ilişkide kendisini pasif konumda görmediğinde oğlan terimini kullanabildiğini görüyoruz. Fakat burada da patoloji söylemleri devreye girer. Aşçı Dede'nin de dokuz yaşında yaşadığı ilk mecazi aşk deneyiminde bile, kendisini aktif konuma yerleştirdiğinden söz etmiştim.

170. Ulric Neisser, "Self-narratives: True and False", *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, haz. Ulric Neisser ve Robyn Fivush, Cambridge University Press, 1994, s. 9.

lar üzerine düşünmek ve bu anıları yazmak, onlar üzerinde denetim sağlamak anlamına gelir. Türkiye’den kendi kendini sürgün ettiği ve tek başına yaşam sürdüğü bu dönemde, öz-anlatının yarattığı mutlak hâkimiyet alanının, onun bu travmatik anılar üzerinde denetim kurmasını sağlamış olması en muhtemel açıklama. Erkekliğini, diğer erkeklerin –özellikle de Mustafa Kemal ve İsmet İnönü’nün– saldırılarından sakınmak için ölümüne kadar gizli tutmak istediği bu özerk alanda, kendisinden başka bir metne atıf yapmayan hatıratında yeniden tesis etmeyi amaçlar. Fakat mutlak, kırılmaz, nüfuz edilemez olmasını istediği benliği, kendi güçsüzlüğünün örnekleriyle doludur, defalarca aşağılanmış olduğu için asla mutlak olamaz.¹⁷¹ Utanç verici anılar onu diğer etkilere sürekli açık hale getirir. Dahası *Nutuk*’un ve Mustafa Kemal’in belirleyici etkisi, görünürdeki bu mutlak hâkimiyet alanını istikrarsızlaştırır.¹⁷²

Homoerotik arzu, yalnızca erkekliğine değil aynı zamanda Türklüğüne de hâlel getiren bir şeydir. Rıza Nur, Türkiye’nin her şehrinde, “gençlerin namusu veya canı pahasına” kendi başına gelen cinsten olayların gerçekleştiğini söyleyerek şöyle devam eder: “Puşt bizim milletçe hakirdir. Hakikaten bence de puşt olan erkekten hayır yoktur. Numuneler gördük. Bunlar kadın gibi oluyorlar; bunlarda mertlik, erkeklik, istiklâl kalmıyor; emre, himayeye muhtaç ve muti oluyorlar. ... Türk Hey’et-i İhtimaiyesi bu fenalığı ıslah edecek yolları aramalıdır.”¹⁷³

171. Daniel Albright, “Literary and Psychological Models of the Self”, *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative* (Emory Symposia in Cognition), haz. Ulric Neisser ve Robyn Fivush, Cambridge University Press, 1994, s. 24.

172. Rıza Nur’un hatıratını kaleme almasında *Nutuk*’un etkisi büyüktür. Hatıratın ikinci cildinin sonunda *Nutuk*’ta olayların çarpıtıldığını veya eksik aktarıldığını gördüğünü ve bunun üzerine “tarihe, ilme, insaniyete, Türk’e hizmet” amacıyla, hakikatleri yazmaya karar verdiğini söyler (Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. II, s. 541). *Nutuk*’ta yer alan, Rıza Nur’un Arnavut asileri ile birlikte Türkler aleyhine faaliyette bulunduğu ilişkin ifade, kendisini her şeyden önce bir Türkçü olarak tanımlayan Nur için kabul edilemezdir. Bu iddianın gerçekdışılığının teminatı, Mustafa Kemal’in belirsiz olduğunu iddia ettiği soyu karşısına çıkardığı kendi “kanına hiçbir damla başka unsur kanı karışmamış” Türklüğüdür (*Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1303).

173. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 85.

On dokuzuncu yüzyıl Fransası'nda erkek onurunu inceleyen Robert Nye, bu dönemde erkeklik onurunun cinsel sapma düşüncesiyle ilişkilendirildiğinden ve onursuzluğun cinsel sapmanın doğal bir sonucu olarak görüldüğünden bahseder.¹⁷⁴ Bu bireysel onursuzluk, milliyetçi söylemle de çerçevelenir ve sapkın figür Fransız milleti açısından da bir utanç olarak görülür. "Puştluk bizim milletçe hakir-dir" sözü göstermektedir ki, cinsel açıdan pasif konumda olmak, benzer biçimde, hem birey olarak Rıza Nur için hem de Türk milletinin bir parçası olan Rıza Nur için onursuzluk anlamına gelmektedir. Cinsel sapkınının Türkler arasında yaygın olduğunu kabul etse de bu illetin menşeinin Türklere ait olmadığını söyleyecek, az ileride görüleceği gibi, yabancı kökenlerine işaret edecektir. Rıza Nur'un bu ifadesi homoerotizmi Türklükten dışlayarak, Türk milletinin onurlu bir millet olduğunun altını çizer. Ulusun geçmişinde utanç duyulacak şeyin ortaya çıkarılması, ortaya çıkaran öznenin ulusu ve kendi benliğini idealize etmesine yarar. Rıza Nur kendisini her şeyden önce bir Türk olarak tanımlamaktadır. Hatıratında ısrarla kanının nesillerdir hiç bozulmamış bir Türk kanı olduğunu vurgular. Erkek homoerotizminin utanç nesnesi olarak tanımlanması, utanç-susunkluk argümanının iddiasının aksine, yalnızca susunkluk ile sonuçlanmaz ve tanımlayanı eril homoerotik arzudan kopararak ulusal ideale yakınlaştırır.

Rıza Nur artık Tıbbiye'yi kazanmıştır ve kendisini çalışmaya vermiştir. Tatillerde Sinop'a gittiğinde ise padişah ve istibdat aleyhine konuşmaya; Abdülhamid ölmediği için matem tutup sakallarını tıraş etmemeye başlamıştır. Jurnalcılık yapan bir vapur kaptanı onu ve arkadaşını "nankörlük" yapmakla suçlar.¹⁷⁵ Rıza Nur için padişaha duyulan sevginin yerini, vatana ve hürriyete duyulan sevgi almıştır. O ve arkadaşları önceki bölümde anlattığım tepesinde sultanın bulunduğu eroto-politik hiyerarşinin yukarı doğru akışından da kopmuştur. Rıza Nur'un "gönlünde her şeyin üstünde"¹⁷⁶ olan Türklük, ilk bölümde anlattığım eroto-politik hiyerarşinin hem aşağı hem de yukarı doğru akışını kesintiye uğratar. Bir erkeğe duyduğu aşk, onun

174. Nye, *Masculinity and Male Codes*, 6. Bölüm.

175. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 88. 176. A.g.y., s. 91.

Türklüğüne zarar getireceği için mümkün değildir. Öte yandan Sultan'a duyulan sevginin yerini vatan ve millet almıştır.

Rıza Nur'un erkek "hemcinsel" arzularına dair tüm olumsuz değerlendirmeleri, bir erkeğe âşık olmasını ve bu aşka öz-anlatısında yer vermesini engellemez.¹⁷⁷ Sinop'ta bulunduğu sırada, ailesiyle birlikte oraya sürülen on yedi yaşında bir oğlana duyduğu aşka dair çözümlemesi uzunca alıntılanmayı gerektiriyor. Zira bu alıntıda homoerotizmi anlamlandıran birbirleriyle rekabet içindeki söylemsel çerçevelerin bir arada dolaşımında olduğunu görürüz:

Bu, *tabii, saf ve pak bir sevgi* idi. Ancak bu bir kız değildi. Kız olsaydı kim bilir nasıl severdim veya yine bu kadar severdim. İşte bu *gayri tabii hâl* Türk sosyetesinin [toplumunun] bir yarasıdır.

Böyle bir aşkın sonu livata demektir. Bu sebeple elbet mezmûmdur [ayıp]. Livata eskiden beri Çinlilerde vardı. ... Hatta Roma İmparatorlarından genç çocukla merasimle evlenenler olmuştur. İran'da eskiden beri vardı. Hatta bizdeki Şengül (Şengül Hamamı) budur. Şengül kelimesi gulâm, gulâmpara manasına fariş olup meful [pasif eşcinsel erkek] çocuk demektir. Şengül kelimesini ve bu aşkı Selçuk devrine ait şiirlerimizde de buldum. Osmanlı klasik şairlerinde ise pek boldur. Denebilir ki *bu iş bize acemden* [aynen böyle!] *ve eski bir zamanda* geçmiştir.

Bunun, kadın bulunmayıp orduların uzun zaman kadınsız kalmasından meydana geldiğini söylüyorlar. Bunu tasdik eden vakalar Osmanlı Tarihinde varsa da, meselâ Hanya Muhasarasında askerin isyan edip kumandanın gulâmlarını aldıklarını, isyan bastırılıp bu çocuklar bulunduğu vakit gerdanlarında emik yerler görüldüğünü Naima yazarsa da bugün kadının mebzul olduğu Fransa'da da bilhassa İtalya, İspanya, İngiltere ve Almanya'da da bu iş pek boldur. O halde sebebi *tenasül hissindeki bir tehevvl yani dalalet* olsa gerek.

Aşk hayatın mühim bir unsurudur. O beni göklere çıkarıyordu. ... Aşk görmemiş insan yontulmamış taş gibidir; ince ve yüksek duygulu olamaz. Kim bilir, benim derecemde okumuş, güzel duygulu bir kızın aşkına düşseydim, fikrim daha ne derece yükselirdi; fakat terbiye ve ruh yükseltmek ve

177. Rıza Nur oğlana duyduğu aşkı şöyle anlatır: "Bu çocuğu herkesten ziyade sevmeye başladım. Görmesem aklımdan hiç çıkmıyor, görsem yüzüne bakamıyorum, içimde helecan duyuyordum. O bana melek gibi geliyordu; keza gece uykumda o idi. Uyanıyorum, derhal o aklıma geliyordu. ... Ağaçlar, çimenler, deniz bana daha tatlı geliyordu. Rüzgârın denizin yüzünde yaptığı izler üstünde oynayan periler görür gibi oluyordum. Ben yerde, manevi varlığım gökte idi." A.g.y., s. 92.

vasıtası kalmak için bu aşk böyle platonik kalmalıdır. Maatteessüf aşkın neticesi hayvanî bir egoizm ve menfaatperestliktir ki, aşkın bütün şuurunu söndürmektedir.¹⁷⁸

Rıza Nur'un bu gence duyduğu aşkı anlamlandıracağı tek bir anlamlandırma çerçevesi yoktur. Anlatısı daha ilk anda kendi kendini istikrarsızlaştırır. Zira aşk nesnesi bir kız olsa onu kim bilir nasıl seveceğini sorduktan hemen sonra, yine bu kadar seveceğini teslim eder. Aşkın tabii olduğunu, hemen ardından gayri tabii olduğunu söyler. Aşk saf, tabii ve insanı incelten bir his olarak tanımlayan söylem ile onun kaçınılmaz olarak livataya yol açacağını iddia eden söylem birbirleriyle çelişir. Rıza Nur, aşkı "ben" dili ile tanımladığında aşkın saf ve manevi yönü öne çıkmaktadır. Oğlana karşı duyduğu yoğun hisler, bir yanıyla tasavvufi aşkla benzeşse de sekülerlerdir; sunduğu aşkınlık yoluyla Rıza Nur'u yükseltip ince duygulu kılmıştır. Belli ki Rıza Nur'un aşk kavrayışı hem Osmanlı edebiyat ve düşüncesindeki uhrevi aşk kavrayışından hem de Batılı romantik aşk tasavvurlarından etkilenmiştir. Öte yandan bu aşkın gayri tabii olduğunu da söylemektedir. Aşkın tabiiliği ve gayri tabiiliği aynı paragrafta yan yana dursa da gayri tabiilikten söz ettiği noktada toplumsal bir dil kullanmaya başlar; bu gayri tabiilik –aynı zamanda puşluğu hakir gören– Türk toplumuna aittir.

Rıza Nur'un anlatısında iki söylemsel çatışma görürüz: Bunlardan birincisi saf, şehvani hislerden arınmış aşk ile kaçınılmaz olarak livataya yol açan sapkın aşk arasındaki çatışmadır. Aşçı Dede'nin hatıratını incelerken ele almış olduğum tensellik-tinsellik çatışması burada da kendini gösterir. Erkek homoerotizminin tasavvufi anlamlandırma çerçevesinin giderek gözden düşmesi sonucu, şehvanilikten tamamen arındırılmış bir aşkın idrak edilebilir olmaktan çıktığına değinmişim. Rıza Nur için de saf tinsel bir aşk mümkün değildir. Bu nedenle bu oğlana duyduğu aşkın sonunun kaçınılmaz olarak livataya varacağını söyler.

İkincisi ise aşkın esas olarak bireysel bir his –ve sapma– olduğu düşüncesi ile toplumsal ve tarihsel bir olgu –ve sapma– olduğu düşüncesi arasındaki çatışmadır. Rıza Nur, pek çok çağdaşı gibi erkek-

178. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 93. Vurgular bana ait.

ler arası homoerotizmin Türklere özgü olmadığını söyler; kadim toplumlara ve özellikle de Acemlere atfeder.¹⁷⁹ Fakat erkek homoerotizminin yaygınlığını kadınların yokluğuyla açıklayan sosyal sapma söylemini de tamamen benimsemez ve bu gayri tabiiliğin Avrupa'da da görülmesi, onun bir *dalalet* yani hastalık olduğunu düşünmesine neden olur.¹⁸⁰

On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında Osmanlı'da erkek homoerotizmini idrak edilebilir kılan ve rekabet içerisindeki bireysel ve toplumsal sapma söylemlerini, Rıza Nur'un hatıratına dair çözümlemeden biraz sapmak pahasına da olsa, daha ayrıntılı tartışmak istiyorum. Zira bu dönemde heteronormatifliğin işleyişini anlamak için bu iki anlamlandırma çerçevesi arasındaki gerilim önemli.

Homososyal sapma söylemi, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Osmanlı modernleşmecilerinin erkek homoerotizmini "açıklamak"¹⁸¹ için en yaygın biçimde kullandıkları söylemlerden biridir.¹⁸²

179. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında Türklükten dışlanan erkek homoerotizminin "ötekilere" atfedilmesi yaygın bir eğilimdi. Rıza Nur da, tıpkı Ahmed Midhat ve Abdülbaki Gölpınarlı gibi erkek homoerotizmini İran, Arap, hatta Bizans ve Antik Yunan medeniyetlerinden gelen bir gayri tabiiik olarak görüyordu. Aynı dönemde erkek homoerotizminin yalnızca kadim uygarlıklarla değil azınlık cemaatleriyle de ilişkilendirildiğini görürüz.

180. Rıza Nur açısından kadınla erkeğin toplumsal hayatta temas etmeleri de aile ve millet için yıkıcı sonuçlara neden olmaktadır. "Bu temas her şeyi yapıyor. Kadını eskisi gibi çuvalda bağlı saklamak da bu asrın hayatı, zihniyeti için mümkün değildir. Bilmem ne yapmalı? Fuhuş hadi bir şey değil diyelim; fakat aileyi yıkıyor. Aile ise beşeriyetin, terakkinin esasıdır" (Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 180).

181. Homoerotizmi açıklanması gereken bir şey olarak görmek, onun patolojikleştirilmesiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Sedgwick eşcinselliğe ilişkin bireysel veya toplumsal tüm köken arayışlarının, bireysel ve toplumsal yok etme projeleriyle ilişkili olduğuna dikkat çeker (*Epistemology of the Closet*, s. 41-42).

182. Şark'taki cinsel pratikleri toplumsal sapma ile açıklayanlar yalnızca Ortadoğu modernleşmecileri değildir. Batılı seyyahlar kadar cinsellikbilimciler de benzer açıklamaları benimsiyorlardı. Fakat tüm bir Doğu'nun ırksal özellikleri nedeniyle sapkın olduğuna dair argümanlar da yok değildi. Richard Burton'un ünlü "Sotadik bölge" kavramsallaştırması ise coğrafyanın belirleyici olduğunu öne sürer. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*, s. 93-155. Homososyal sapma söyleminin karşılaştırmalı bir çözümlemesi bildiğim kadarıyla halen yapılmadı.

Örneğin Ziya Gökalp, Arapların oğlanlardan hoşlanmasını, önce kadınların daha sonra da cariyelerin erkeklerin meclislerinden çıkması ve tesettüre girmesiyle açıklar.¹⁸³ Afsane Najmabadi'nin İran heteronormatifliğini Batı heteronormatifliğinden ayıran şey olduğunu söylediğini bu söyleme göre, zorunlu heterososyalleşme gerçekleşip kadınlar erkekler için erişilebilir olduğu noktada, homoseksüel pratikler ortadan kalkacaktır.¹⁸⁴ Najmabadi'nin on dokuzuncu yüzyılda homoerotizmi idrak edilebilir kılan çerçevelerin, homososyallik sorunundan bağımsız düşünülemeyeceği tespitine katılıyorum. On dokuzuncu yüzyıl modernleşmecilerinin homososyalliği bir sorun olarak ele alabilmelerini mümkün kılanın ise önceki bölümde ele aldığım tarihsel süreç olduğunu düşünüyorum. Homoerotizmle ilişki içerisindeki homososyal bağlar, erkeklerin toplumsal hiyerarşideki yerlerini belirleme gücünü kaybettikçe hem homoerotizm hem de homososyallik daha fazla sorgulanabilir hale gelmiştir. Bu süreç, orta sınıf erkeklerin mutlakiyetçi iktidarı sorgulamaya başlaması süreciyle son derece karmaşık biçimlerde iç içe geçmiştir.¹⁸⁵ Najmabadi'nin önerdiği gibi, heterososyalliğin doğallığını kabul etmeyi bırakıp, onu toplumsal bir başarı ve öğrenilmiş bir performans olarak düşünmeye başladığımızda,¹⁸⁶ Osmanlı ve İran gibi kaçgöçün olduğu toplumların cinsel modernliğine ve buralarda heteronormatifliğin işleyişine dair çok daha özgün bir açıklama çerçevesi geliştirebileceğimizi düşünüyorum.

183. Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı: Türk Ailesinin Değişmesi ve Etkilenme Alanları", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, c. III, haz. Ezel Erverdi ve Hakkı Dursun Yıldız, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.

184. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 57. Gelecek bölümde kadın homoerotizminin de nasıl benzer biçimde açıklandığını ele alacağım.

185. Örneğin Ziya Gökalp, Türkiye'de yuva modeline dayanan ailenin ortaya çıkışını "İran medeniyetinden, Avrupa medeniyeti" dairesine geçmeyle açıklar. Bunun ortaya çıkışını ise altı inkılap çerçevesinde inceler. Bunlardan biri de "eski devletin yerine yeni devletin kaım olmasıdır". Yuva modeline dayalı aile, Ziya Gökalp'in çizdiği çerçevede, eşitlikçi ve demokratik bir ailedir. Böyle bir ailede kadınlar erkeklerle sosyalleşebileceklerinden, erkeklerin bedîi zevkleri için oğlanları kullanmasına gerek kalmayacak, oğlancılık sorunu da ortadan kalkacaktır. Bkz. Gökalp, "Aile Ahlakı", s. 1992.

186. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 132.

Homoerotizmin sorgulanması süreci başlarda, tam da homoerotizmi idrak edilebilir kılan şey homososyal bağlar olduğu için, homososyal bağların sorgulanmasıyla bir arada gerçekleşmiştir. Najma-badi'nin de söylediği gibi, modern İran heterososyalleştikçe, hemcinsler arası pratikleri homososyallik çerçevesinde anlamlandıran stratejiler anlamını kaybetmiştir.¹⁸⁷ Böylece modern tıbbın patolojikleştirici söyleminin etkisinde yeni söylemler anlam kazanabilmiştir. Rıza Nur ise hatıratını tam da böyle bir dönüşüm ânında ve modern tıbbi söylemi büyük ölçüde benimsemiş bir hekim olarak kaleme aldığı için, homososyallik argümanını pek de benimsemez. Uzun süre Avrupa ülkelerinde zaman geçirmiştir ve heterososyallığın erkekler arası erotizmi ortadan kaldırmadığını gözlemlemiştir. Ona göre, kaçgöçün olmadığı toplumlarda da erkekler arası ilişkilere rastlanması ona bu durumun “tenasül hissindeki bir tehevül yani dalalet” ile açıklanabileceğini gösterir. Yine de Rıza Nur'un homososyal sapma söylemini tamamıyla reddettiğini söyleyemeyiz. Kadınların toplumsal hayata katılmalarının fuhşa neden olduğu iddiasını hatıratında pek çok defa yinelese de, tersinin etkileri konusunda da şüphelidir. Rıza Nur'un kafası, pek çok çağdaşı gibi karışıktır ve birbirleriyle çelişkili gibi görünen bireysel patoloji ve toplumsal sapma söylemlerini aynı anda benimseyebilmektedir: “Kadını serbest bırak; fuhuş artar. Fuhuş bir sosyete [toplum] yıkan müthiş bir içtimai dert. Kadını sıkı tut; istimna, livata, vatî hayvan ve kadınlar arasında sevicilik gibi tenasülî dalaletler, ahlaki hastalıklar yol alıyor. Sıhhat ve sosyete zararlar görüyor. İki ucu pis bir değnek. Ne yapmalı bilmem.”¹⁸⁸

Hekim olan ve kendisi de tenasül üzerine eserler veren Rıza Nur'un Batı menşeli cinsel patoloji söylemlerine oldukça aşina olduğunu tahmin edebiliriz.¹⁸⁹ Batılı cinsel patoloji söylemi, on doku-

187. A.g.y., s. 58.

188. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 136.

189. Rıza Nur'un ilk tıbbi çalışması “hıtan”, yani sünnet üzerinedir. Fakat beviye ve kadın hastalıkları uzmanları “cinsel sapmalar” üzerine pek fazla yazmamışlardır. Bu alanda daha çok ruh hastalıkları uzmanlarınca eser verilmiştir. Rıza Nur ise “emraz-ı akliye” (akıl hastalıkları) şubesinden hiç hoşlanmadığını, deliliğin deli göre göre sirayet ettiğini söyler. Örneğin Raşid Tahsin Bey, ona göre biraz

zuncu yüzyıl sonlarında Osmanlı'da –küçük de olsa– bir grup tarafından benimsenmeye başlanmıştır. Yirminci yüzyıl başında ise, özellikle modern nöropsikiyatrinin kurucu isimleri tarafından, *tenasül marazlar* üzerine Batılı cinsellik bilimi kavramlarını esas alan eserler kaleme alınmıştır. Nâzım Şakir (Şakar, ö. 1969), Mazhar Osman (Uzman, ö. 1951), Fahreddin Kerim (Gökay, ö. 1987) ve Raşid Tahsin (Tuğsavul, ö. 1936) gibi modern nöropsikiyatrinin kurucuları *marazi aşk*'ın aldığı biçimleri tenasül aletinin teşhiri, fetişizm, sadizm, mazoşizm ve uranizm¹⁹⁰ başlıkları altında tartışır. Bunların yanı sıra onanizm, pedofili ve *bestialite*'yi (hayvanlarla cinsel ilişki) de ele alırlar. Richard von Krafft-Ebing başta olmak üzere, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa seksolojisinin önemli isimleri olan Magnus Hirschfeld, Carl Friedrich Otto Westphal, Sigmund Freud, Jean-Martin Charcot, Auguste Ambroise Tardieu ve Havelock Ellis gibi isimlerden faydalanırlar.

Farklı metinler, erkek homoerotizmini farklı terimlerle karşılar. Her ne kadar yazarlar erkek homoerotizminin farklı biçimleri arasında ayırım yapmaya çalışsa da diğer marazlara kıyasla çok daha büyük bir terminolojik karmaşa ile karşılaşırız. Bu karmaşa kısmen seksolojinin bitmek bilmez sınıflandırma arzusunun kendi dinamikleriyle,¹⁹¹ kısmen de Batılı sınıflandırmaların “Şarklı” aşk ve erotizm terimleriyle çarpışmasıyla açıklanabilir. Nâzım Şakir, “uranist”

delidir; Mazhar Osman'da tam delilik olmasa da birtakım anormal haller peydah olmuştur (*Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 144-45). Anılarında Selanik'te iken, gümrükten geçmek isteyen bir Fransızın kitaplarını inceleme görevinin, başka Fransızca bilen olmadığı için kendisine düştüğünü ve kitapların arasında Fransızca bir *bâhnâme* kataloğuna rastladığını yazar. Kitabı merak ettiği için Fransız'a geri vermediğini, daha sonra katalogda bulunan bazı kitapları ismarlayıp ne olduklarını öğrendiğini anlatır. Bkz. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 197-98.

190. On dokuzuncu yüzyılda erkek homoerotizmini tanımlamak için kullanılan terimlerden biridir. Karl Heinrich Ulrich, 1860'larda “urning”i “bir erkeğin vücudundaki kadın ruhu” olarak tanımlar. İngilizcede *invert* olarak da karşımıza çıkan ve cinsiyet kimliğindeki bir “sapma”ya işaret eden bu tanımlama ile, cinsiyet kimliğinden bağımsız bir yönelim olarak eşcinsellik arasındaki gerilim, modern eşcinsellik tanımlarında kendisini hissettirmeye devam etmektedir. Bkz. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 44-48.

191. “Cinsel sapmalar” on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek daha da incelikli biçimde tarif edilmiş ve sayısız sapma biçimi tanımlanmış-

terimini kullanır ve *uranizm*'i hem “müşabih-perestlik”¹⁹² hem de “mahbûb-perestlik” olarak tanımlar. Mazhar Osman ise *Tabâbet-i Rûhiye* eserinin 1909 tarihli ilk baskısında “*sensibilité sexuelle contraire* (*Contrare Sexualempfindung*)” (ters cinsel duygu ve ters cinsel güdü) kavramını, 1926 tarihli ikinci basımda ise *homosexualité, perversion* (sapma, sapkınlık) ve onun karşılığı olarak *terslik* kavramlarını kullanır. Her iki basımda da “müteşabihü'l-cins” ile hem erkekte hem de kadında kendi cinsine yönelen aşkı tanımlar, *müteşabihü'l-cins*'in *livata, sahaka*¹⁹³ ve *mahbûb-dostluk*'tan ibaret olduğunu söyler.¹⁹⁴ Osman, *müteşabihü'l-cins* aşkı duyan erkekler için *gulâm-perest, hünsa*,¹⁹⁵ *luti* ve *puşt*¹⁹⁶ terimlerini tercih eder. Kitabın ikinci basımında *homoseksüel* terimini de sık sık kullanır. Her ne kadar metin içinde tutarlı biçimde bu ayrımı izlemese de Osman'ın *mahbûb-perestlik* ile *livata* arasında bir ayrım yapmaya çalıştığını görüyoruz. Bu ayrımı açıkça Alman seksologlarına atıfla yapar.

tır. Ortaya çıkış tarihlerine göre öne çıkan sapma biçimlerinden bazıları şunlardır: 1710'larda popüler yazında kullanılmaya başlanan ve 1758'de tıbbi olarak tanımlanan onanizm, nekrofil (1861), ters cinsel his (1869), teşhircilik (1877), inversiyon (1878), fetişizm (1887), sadizm ve mazoşizm (1890), transvestizm (1910). Bkz. David M. Halperin, “Sex/Sexuality/Sexual Classification”, *Critical Terms for the Study of Gender*, haz. Catharine R. Stimpson ve Gilbert H. Herdt, University of Chicago Press, 2014, s. 458. “Sağlıklı” cinselliğin sınıflandırma bolluğunda yer alması ise çok daha geç bir tarihe denk düşer. Heteroseksüellik terimi ilk kez Karl Maria Kertbeny tarafından, 1868 yılında Karl Ulrichs'e yazdığı mektupta, homoseksüel ile birlikte “iki paralel ve eşit isan türü”nden birini tanımlamak için kullanılmıştır. Bkz. Blank, *Düzcinsel*, s. 55. İngilizcedeki ilk kullanımı ise 1892'de her iki cinse de eğilim duymaya neden olan bir “psşik hermafroditizm” durumunu tanımlamak içindi. Terimin romantik aşk, erotik haz ve üreme potansiyelini kapsayacak biçimde güncel kullanımına yaklaşması ise 1915 yılında seksolog Havelock Ellis tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. Blank, *Düzcinsel*, s. 52-59; ayrıca bkz. Jonathan Ned Katz, *The Invention of Heterosexuality*, Dutton, 1995.

192. “Benzer” anlamındaki *müşabih* ile *perestlik* sözcüklerinin birleşimi olan terimi, “benzerini sevmek” olarak çevirebiliriz.

193. Kadınlar arası hemcinsellik için kullanılan terimlerden biridir.

194. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, s. 263. İlginçtir, ikinci basımda “mahbûb-dostluk”u çıkarır.

195. Biseksüelin karşılığı olarak “ruhî-i tenasülî hünsa” (*hermaphrodite psycho-sexuel*) terimini kullanır. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, s. 270.

196. Oldukça aşağılayıcı bir tonu olan *puşt* sözcüğü ikinci basımda çok daha fazla kullanılmıştır.

Uranizm'in karşılığı olarak gördüğü *mahbûb-perestlik*, “ruhî bir garibe-i hilkat”, yani erkek vücudunda bir kadın ruhunun veya kadın vücudunda bir erkek ruhunun olmasıdır. Bu toplumsal cinsiyet saptamasının kişiyi aykırı cinsel fiillere sevk etmesi muhtemelse de kesin değildir.¹⁹⁷

Her ne kadar Osman, Osmanlı erotik sınıflandırmasından “mahbûb-perestî”yi *uranism*'e en yakın terim olarak seçse de, önceki bölümlerde gördüğümüz üzere *mahbûb-perestliğin* toplumsal cinsiyet kimliğine ilişkin imaları *uranizm*e nazaran zayıftır. *Livata*'nın karşılığı olarak *pederastie*'yi verir fakat metnin çeşitli yerlerinde *livata* sözcüğünü, “erkek bedeninde kadın ruh”una sahip olma durumu için kullanır. Batılı cinsellik bilimi literatürü ile Mazhar Osman'ın kendi gözlemleri arasındaki tutarsızlık yer yer açık biçimde fark edilse de¹⁹⁸ eserin genelinde erkek eşcinsellerin, toplumsal cinsiyet kimliğinde bir sapma ile malul olduklarına dair açıklayıcı çerçeve kabul edilmiş görünür. Raşid Tahsin, *Seririyât-ı Akliye Dersleri* (1920) eserinde “bâhî cinnetler”i incelerken, *homosexualitaet*'in karşılığı olarak *gulâm-perestî*'yi kullanır ve kadın eşcinselliğinden söz etmez. Bu grup içerisinde bir kısmın kadın tabiatlı erkekler olduğunu söylerken, bazı kadınların da erkek sesine ve kemiklerine sahip olduğuna değinir.¹⁹⁹ Fahreddin Kerim Gökay, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşklar Üzerine* (1928) isimli kitabında *homosexualité* kavramını *müşabihü'l-cins* ile karşılar. Eşcinsel erkeği karşılamak için daha çok başvurduğu terim ise *pederast* iken, diğer metinlerden farklı ola-

197. “Ekseriya uranist, mahbûb-perest aiftir ve bütün saadeti erkek ise bir kadın gibi giyinmek, süslenmek, yaşamaktan, yahud hayalen bir erkeği bir kadın nasıl severse öyle sevmekten ibaretdir.” *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, s. 272-73.

198. Örneğin ikinci basımda şöyle söyler: “Puştların vücudca kadına benzediği kitapların hemen hepsinde yazılıdır. Omuzları müdevver [yuvarlak], göğüsleri daha büyük, *lenfavi mizaçlı*, ciltleri kılsız diye tarif olunuyor. Bizce puştlarda böylere tesadüf edilirse de bu hal güzel erkeklerin fuşşa teşvik edilmesinden ve alıştırılmasındandır. Biz bilakis vücudça pek çirkin, kara kuru, kıllı gençler arasında puşta daha çok tesadüf ettik. Vakıa hekime müracaat edenler bu gayri tabii-liklerinin maruz-ı hakaret olmasından usanan çirkinlerdir.” Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 674, vurgular bana ait. “Lenfavi mizaçlı” salgı tıbbına dayalı bir terim; “kadın gibi daha soğuk mizaçlı olurlar” demek istiyor.

199. Raşid Tahsin, *Seririyât-ı Akliye Dersleri*, Arşak Garoyan, 1336/1920, s. 82.

rak *terslik* kavramını da sık sık kullanır.

Terminolojik karmaşa, homoerotik ilişkileri idrak edilebilir kılan birbirleriyle çelişkili anlamlandırma çerçevelerinin bir arada bulunmalarından kaynaklanır. Öncelikle şunu not etmekte fayda var ki, Osmanlı'ya aktarılan Avrupa cinsellik bilimi eserlerinde de ne terminolojik ne de kavramsal bir kesinlik vardır.²⁰⁰ Buna ek olarak dönemin Osmanlı nöropsikiyatristleri modern cinsellik bilimi söylemini, “kâğıt üzerinde” benimsemiş gibi görünürler. Erkek eşcinselliği doğuştan kadın ruhuna sahip bir erkek azınlığına ait bir sorundur. Fakat iş ait oldukları tarihsel-toplumsal bağlama gelince bu açıklayıcı çerçeve işlevsiz kalır. “Şark'ta” erkek homoerotizminin oldukça yaygın ve pek çok toplumsal pratikle iç içe geçmiş olduğunu kabul ederler. Dror Ze'evi'nin toplumun büyük bir kesimince kabul edilmeyi sürdüren eski cinsel senaryolar ile Avrupa'dan tercüme edilen ama geniş kesimlerce benimsenmeyen senaryolar arasındaki gerilimin suskunlaşmaya yol açtığını iddia ettiğinden söz etmiştim. Bu argümanı kabul edecek olursak, Mazhar Osman, Fahreddin Kerim Gökay gibi isimlerin Avrupa seksolojisinden *ithal ettikleri* patoloji söylemini, bu söylemin ancak eğitimli küçük bir gruba seslendiğini ve yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar oldukça marjinal kaldığını söyleyerek bir kenara atabiliriz.²⁰¹ Fakat bu tip bir id-

200. Sedgwick'in söylediği üzere eşcinsellik ile ne kastedildiği bugün de net değildir ve istikrarlı bir tanıma varmak imkânsızdır. Bkz. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 1990, s. 44-48.

201. Gerçekten de ele aldığım tarihsel dönemde eşcinsellik başta olmak üzere diğer “cinsel marazlar”a ilişkin tartışmalar, frengi ve belsoğukluğu gibi cinsel hastalıklar ile kısırlık veya iktidarsızlık gibi meselelere ilişkin yazınla karşılaştırıldığında çok cılız kalıyor. Bunun bir nedeninin homoerotizmin üreme sağlığı için daha önemsiz bir tehdit teşkil etmesi olduğunu düşünebiliriz. Fakat, cinsellik bilimi üzerine çalışan pek çok araştırmacının da gösterdiği gibi, on dokuzuncu yüzyılda cinsel sapkınlık düşüncesi, dejenerasyon teorileri, nüfus artışı ve öjeni birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde gelişmiştir. O halde bu açıklama yetersiz kalmaktadır. Bence burada asıl mesele, toplumda yaygın biçimde yaşandığı haliyle erkekler arası homoerotizmin evliliğe bir tehdit oluşturduğunun düşünülmemesidir. Bunu doğrular biçimde, ele aldığım kitaplarda evlilik ve homoerotizm arasında neredeyse hiçbir bağ kurulmaz. Önceki bölümde ve Aşçı Ded'e'nin hatıratı bağlamında tartıştığım haliyle homoerotik ilişkiler evliliğin yanı sıra sürdürülebiliyordu ve –pasif konumda olmaması şartıyla– erişkin erkeğin erkekliği ve üreme potansiyeli üze-

diada bulunmak erotik arzu, davranış ve öznellik biçimlerini idrak edilebilir kılan anlamlandırma çerçevelerinin ve bu çerçeveleri sunan modellerin ancak birbirlerinin yerini alarak geçerlilik kazandığını ve yeni model, anlam üzerinde tekel kurmadığı sürece ortada geçerli bir söylemin olmadığını varsayan *azletme anlatısını*²⁰² kabul etmek olacaktır. Oysa hem Sedgwick'in hem de cinsellik tarihi tartışmalarına katkıda bulunan pek çok diğer ismin gösterdiği üzere farklı anlamlandırma çerçeveleri sunan modeller, ne kadar bağdaşmaz görünseler de, sıklıkla bir arada işlerler. Dahası, herhangi bir model anlam üzerinde katı bir tekel kurmuş gibi görüldüğü anda bile sürekli bir istikrarsızlık içindedir. Bir başka deyişle, eski modelin yerini almaya aday azınlıklaştırmacı model de, onun erkek homoerotizmine dair sunduğu anlamlandırma çerçevesi de aynı biçimde istikrarsızlıkla maluldür.²⁰³ Bu nedenle modern Osmanlı nöropsikiyatrisinin kurucu isimlerinin benimsediği cinsel patoloji söylemini inceleme dışı bırakmak yerine, farklı açıklama modellerini nasıl bir arada ele aldıklarını ve çelişkilerini dindirmeye çalıştıklarını incelemeyi tercih ediyorum.

rinde yıkıcı bir etkisi olduğu düşünülmüyordu. Avrupa seksolojisi metinlerinden faydalanan nöropsikiyatristler için de erkek homoerotizminin evlilik yaşantısını etkilemeyen bir şey olmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda, kadın homoerotizminin erkek homoerotizmine kıyasla evliliğe ve evlilik içi üremeye daha büyük bir tehdit arz ettiğinin düşünülmesi önemlidir. Cumhuriyet döneminde toplumsal patoloji söylemi yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nu ve toplumsal marazlarını kötülemez, kadınların kafes arkasından kurtarılmasının heterososyalliğe ve onun doğal sonucu olan heteroseksüelliğe yol açacağı varsayımı yoluyla yeni ulusun cinselliğini tabii ve sağlıklı cinsellik olarak tanımlar.

202. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 46-47.

203. Halperin, erkek eşcinselliğinin bir tarihi olmadığını, erkek homoerotizmine ve toplumsal cinsiyet sapmasına (*deviance*) ilişkin birbirinden farklı fakat eşzamanlı olarak işleyen, kendine has tarihsellikleri ve yoğunlukları olan ve birbirlerinden bağımsız olsalar da sürekli etkileşim içinde olan beş söylemsel geleneğin olduğunu söyler: (1) efeminelik, (2) pederasti veya "aktif" livata (3) arkadaşlık ve aşk (4) pasiflik ve terslik ve (5) eşcinsellik (David M. Halperin, *How To Do The History of Homosexuality*, University of Chicago Press, s. 109-10). Önceki bölümde, her ne kadar Halperin'in çizdiği çerçeveyi kullanmasam da, bu *geleneklerin* ilk dördünün Osmanlı bağlamında nasıl etkileştiklerini göstermeye çalıştım. Bu bölümde beşincinin ilk dördüyle nasıl bir etkileşim içine girdiğini tartışmaya çalışıyorum.

1910 tarihli *Aşk-ı Marazî*'de Nâzım Şakir kendi yorumunu oldukça sınırlı tutarak, Avrupalı seksologların konuya bakışını aktarır.²⁰⁴ Bu literatürde daha baskın olan azınlıklaştırmacı çerçevenin Şakir için kafa karıştırıcı olduğunu görürüz. Acaba *uranist*'ler hasta mıdır, yoksa suçlu mu? Cezalandırılmalı mıdır, yoksa tedavi mi edilmelidirler?²⁰⁵ "Bütün bunlarda gördüğümüz ahval-i ruhiyeyi tasvib veya tenkid, cins veya nev'i tayin etmemekle beraber, marazî olmak üzere tellakkî ederiz" diyerek çok da net bir yargıya varamaz. Şakir bireysel patoloji ile sosyal patoloji söylemi arasındaki gerilim üzerinde durmazken, Mazhar Osman ve Fahreddin Kerim Gökay bu ikisi arasındaki gerilimi uzlaştırmaya girişirler. Mazhar Osman *Tabâbet-i Ruhiyye*'nin 1909 basımında konuya oldukça kısa değinir. *Gulâm-perestliğin* bazılarında "kesbî" (sonradan edinilmiş) gibi görünse de irsi bir meylin sonucu olduğunu iddia eder. Şark'ta genç erkeklerin kadınlara yaklaşamamalarının halihazırda var olan irsi itidal nüvelerinin serpilip gelişmesine neden olduğunu söyler fakat bu tip erkeklerin kadınlarla birlikte olduklarında bundan zevk almalarını irsiyet ile açıklayamaz.²⁰⁶ Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yapılan genişletilmiş ikinci baskıda ise genelde Şark'taki, özelde de

204. Özellikle Karl Ulrichs'in ve dönemin eşcinsel hareketinin argümanlarını özetler ve Krafft-Ebing'ten bazı müşahadeleri alıntılar.

205. Nâzım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, s. 184. Jeffrey Weeks on dokuzuncu yüzyıl Avrupa seksolojisinde de benzer soruların sorulduğuna işaret eder: "Her sapkınlık, tarafsız bir özenle araştırılmakta ve sebepleri için sonsuz şekilde tahminde bulunulmaktaydı. Bir dejenerasyon veya zararsız bir anomali miydi? Doğuştan mı, yoksa sonradan mı kazanılmıştı? Bozuk bir kalıtımın sonucu mu, yoksa ahlak bozukluğu muydu? Ruhsal bir travmanın ürünü müydü yoksa, özgür ve gönüllü bir seçim miydi? vs." (*Bir Kavramın Anatomisi*, s. 92).

206. "Şarkda kadınlara takarrübde [yakınlaşmada] hele pek gençler dâimâ müşkülât ve tecrübesizliğe marûz kaldıklarından pek rüşeymî [embryonik] bir halde bulunan bezr-i marazîlerinin [maraz tohumlarının] intâş ve nemasıyla [büyüyüp serpilmesiyle] temâyûlat-ı tabiiyelerinin [doğal eğilimlerinin] rahnedâr olduğu [bozulduğu] ve gulâm-perestliğin taammüm ettiği gayr-ı kabil-i inkâr hakâyikdandır [inkâr edilmesi imkânsız hakikatlerdendir]. Bazıları istimnâ' ve livâtaya gerek su-i misâl yüzünden, gerek kadın bulamamaktan alıştıkları halde bile, birdenbire bu itiyâdlarını terk ile kadınlardan zevkyâb olmaya başladıkları nadir değildir. O halde hissiyat-ı lûtîyeyi dimâğın gayr-ı tabii bir istidâd-ı tenasülî-i irsîsi diye telakki etmelidir" (Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, s. 270).

Osmanlı'daki homoerotizmle ilgili çok daha sert bir tutum takınır. Ona göre “yirmi beş sene evvelki” Osmanlı Edebiyatı'nın yegâne sermayesi *mey* ile *mahbûb*'dur. Bu dönemde insanlar eşleriyle tramvayda ve vapurda bile yan yana oturamazken, oğlanlarla bahçelerde, meyhanelerde, hamamlarda aleni biçimde birlikte olabilmektedir.²⁰⁷ Bu koşullar altında insanda bulunan marazi bir tohum kolayca kök salar.²⁰⁸ Mazhar Osman bu tarihi faillik ile mefullük arasında bir ayırım yaparak ele alır. İlişkide pasif durumda bulunmak, yani mefullük, Şark'ta ayıp sayılsa da failliğin övünç kaynağı olduğunu söyler.²⁰⁹ Oğlanları dağa kaldırmak, ırzlarına geçmek hiç de nadir olmayan olaylardır. Mazhar Osman'a göre kadınların açık gezmesiyle birlikte tabii aşklar ortaya çıkmaya başlamış, hem erkekler hem de kadınlar arası homoerotizm sona ermiştir.²¹⁰ Artık “erkek erkekliğini bilmektedir”. Bu tip ilişkileri sürdürüp erkeklik şerefini ayaklar altına alanlarsa mütereddiler,²¹¹ marazlarının “ıztırarına”, yani çaresizliğine kendilerini kaptıranlardır.²¹²

Tıpkı Mazhar Osman gibi, Fahreddin Kerim Gökay da Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte homoerotizme neden olan toplumsal koşulların değiştiğini söyler. Ona göre de kadının toplumsal hayatta erkekten uzak tutulması, bekâret meselesi ve erkeklerin medreseler, tekkeler ve askeri kurumlarda geceleri bir arada kalmaları buralarda livatanın çoğalmasına neden olmuştur. Şairlerimizin divanları bu tip aşkın örnekleriyle doludur. Artık İstanbul'da böyle gayri tabii haller görünmezken, bu hallerin Anadolu'da görülmeye devam etmesi de

207. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 668.

208. Mazhar Osman'ın ve dönemin diğer nöropsikiyatristlerinin erkek homoerotizmine ilişkin bireysel marazlar ile toplumsal koşulları birleştirme çabaları, bu dönemde geçerli kabul edilen dejenerasyon düşüncesiyle uyum içerisindedir. Buna göre her etnik topluluğun veya ırkın bazı “maddi veya manevi esasları” vardır; bunlar mükemmelleşebilir veya ortadan kalkabilirler. Bkz. Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak*, s. 248.

209. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 678.

210. A.g.y., s. 679.

211. “Terreddi” (gerileme, yozlaşma) kökünden türeyen *mütereddi* ve *dejenere* terimleriyle yürütülen tartışma, Benedict-Augustin Morel'in ırksal dejenerasyon tartışmasıyla bağlantılıydı. Bkz. Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak*, s. 209, 244-63.

212. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 679.

livatanın yaygınlığının toplumsal koşulların sonucu olduğunun ispatıdır. Toplumsal hayatın müsaadesizliğinden kaynaklanan bu durum gayri tabii olsa da gerekli koşullar sağlandığı ve ahlaki uyarılar yapıldığında düzelecektir.²¹³ Bunlara rağmen kendi cinsleriyle birlikte olmaya devam edenler, örneğin Avrupa'daki *müteşabihü'l-cins*'ler, "çarpık yaratılmış" mütereddilerdir.²¹⁴ Bu gruptakiler, diğerlerinden farklı olarak kadınlardan asla zevk almazlar. Avrupa ile Şark arasındaki önemli bir fark da Avrupa'da fail ve meful birken, Şark'ta mefulün daima aşağılanması ve hakarete maruz kalmasıdır. Fahreddin Kerim de Avrupa'daki kavrayışla hemfikir olduğunu gösterir ve ruh hekimliği açısından ikisi arasında bir fark olmadığını söyler. Bu şekilde Fahreddin Kerim fail ile meful arasında ayırım yapmadan her ikisini bir kategori altında –ki bu kategori için *pederast*'ı kullanır– kavramsallaştıran ve bu kategorinin toplumsal koşulların irsi değil bir tereddinin sonucu olduğunu söyleyen bakış açısını tercih ettiğini söyleyecektir. Söz konusu isimler *müteşabihü'l-cins* âşıklarının hem fail hem de meful rolü oynayabildiklerini öne süreseler de asıl kastedilenin meful rolünde olanlar olduğu açıktır. Erkekler arası homoerotizmde fail ile meful arasındaki ayırım erken modern Osmanlı metinlerinde sık sık görülse de, meful rolündekinin kadınsılığı her zaman düşünüldüğü kadar net değildir.²¹⁵ Bireysel sapma modelini benimseyen bu metinlerde ise mefullük ile kadınsılığın daha fazla örtüştüğünü görürüz.

Rıza Nur da fail ve meful rollerini ayrıştırmaktadır. Mısır'da iken kendisine muayeneye gelen bir oğlanın Refik isimli birisinin cinsel saldırısına uğradığını öğrenir. "Gurbette mahvolan bu Türk çocuğuna" acıyarak ilaç parasını verir. Daha sonra, hem İstanbul'da hem de Mısır'da İngilizlere casusluk yaptığını düşündüğü Refik ile karşılaştığında adamın elini sıkmayı reddeder. "Kulampara" olduğunu söyleyerek kendini savunan Refik'e şöyle der: "'Kulamparasın; hatta boyacı arap çocuklarına bile taarruz ediyorsun; fakat aynı zamanda mefulsün de. İşte filan yerdeki Musa'ya ne dersin?' Bu söze hiç ce-

213. Fahreddin Kerim, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşklar*, s. 63.

214. A.g.y., s. 62.

215. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows", s. 130.

vap veremedi; çıkıp gitti.”²¹⁶ Rıza Nur’un adamın meful olması iddiasına eşlik eden ajanlık ve ihanet vurgusu dikkat çekicidir.

Aşçı İbrahim Dede, erkeklere duyduğu arzuyu, erkekliğine zarar verecek bir şey olarak görmüyordu. Şehvani olmadığı sürece hemcinsel arzusu toplumsal cinsiyet kimliğinden neredeyse bağımsızdı. Erkekliğin kaybına dair tek imaya, karısıyla cinsellik yaşarken nefsine yenik düşen erkeklerin cinsel güçlerinden yoksun kalacaklarına ilişkin yorumunda rastlamıştık. Rıza Nur içinse durum böyle değildir. Rıza Nur, gençliğinde kendisine “bir melek gibi gelen” oğlana duyduğu aşkı saf ve romantik bir his olarak ele almak ister, ama tinsellikten tamamen arınmış uhrevi bir aşk kavrayışının yokluğunda bu mümkün olmaz. Aşkını anlamlandıracağı çerçeve, patoloji söylemlerinin etkisi altındadır. Her ne kadar Rıza Nur’un bir erkeğe duyduğu arzuyu anlattığı bölümde toplumsal cinsiyet özdeşleşmesinde bir “sapma”ya dair bir ifadeye rastlamasak da “puşt”ın Türkler nazarında hakir görüldüğünden söz ederken, bunların kadın gibi olduklarını da ekler. Şehvetin yıkıcı gücünün farkına vararak husyelerini çıkartmayı düşündüğü bir dönem olduğunu fakat hadımların “ahlak ve maneviyatça kadın gibi” olduklarını öğrendikten sonra bu fıkirden vazgeçtiğini anlatır. Çünkü onun davası “erkeklik, mertlik, kahramanlık, hak, ilim, hürriyet, milliyet yolunda nihayetsiz bir cidal”dır.²¹⁷ Mefullük, erkeklikten yoksunluk anlamına gelir, erkeklikten yoksunluk ise Türklük davası ile bağdaşmaz. Öz anlatısının sonlarına doğru bu sefer kadın olmak isteğinden söz eder ve “hadım” figürüne geri döner:

Ben sade şehvet ihtiyacı sebebiyle kadınla münasebetteyim. Fakat kadınlar hem [aynen böyle!] istediğim şeyler değildir. Hatta bu sebepten gençliğimde bir aralık kadın olmak fikrine düşmüştüm. Fakat o da erkeği kadın gibi yapıyor. Hadım ağaları malûm. İşin içinden çıkamadım...²¹⁸

Sedgwick’i izleyerek arzu nesnesi ile toplumsal cinsiyet özdeşleşmesinin her zaman iç içe geçmiş olduğunu kabul edecek olursak, Rıza Nur’un özdeşleşmek istediği eril erkek figürlerini aynı zamanda arzuladığını söyleyebiliriz. Modern Batı toplumlarında eşcinsel pa-

216. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 130.

217. A.g.y., s. 113.

218. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1530.

niği ve homofobi, özdeşleşme ile arzuyu birbirinden koparıırken homoseksüel-homososyal sürekliliğin kınılmasına da neden olur. Homofobi, erotik arzuyu erkekler arası ilişkilerden dışlamayı, erkeklerin birbirlerini kadınlar üzerinden arzulamasını sağlamayı amaçlar. Oysa Rıza Nur, kadınlara büyük bir nefret duyar ve onlardan tiksindir, bu nedenle de “kadınlar dolayımıyla erkekleri arzulayamaz.”²¹⁹ Onun için kadın, tabiatı bakımından zayıf ve erkeğin altında bir varlıktır.²²⁰ Bu açıdan Rıza Nur, Aşçı Dede’ye benzer, fakat Aşçı Dede için kadının doğal olarak erkeğin gerisinde ve ona tabi olduğu tek cinsiyetli model geçerlidir. Oysa Rıza Nur’un hatıratını kaleme aldığı dönemde iki cinsiyetli model çerçevesinde kadın doğal olarak ikincil ve aşağı konumda değildir; fakat mizojinisi kadını eşiti olarak kabul etmesini de engeller. Aşçı Dede ile Rıza Nur arasındaki bu fark, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla dönüşen toplumsal cinsiyet ilişkileri ve evlilik kavrayışıyla ilişkilidir. Başta eşi olmak üzere kadınlar Rıza Nur’un hayatı üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir ve bu nedenle kadının aşağı konumunu tahkim etmek zorunda hisseder.²²¹ Aşçı Dede’nin üç evliliği hatıratında oldukça önemsiz bir yer teşkil ediyordu. Rıza Nur’un epey sorunlu görünen evlilik hayatı ve eşi ise hatıratında ön plandadır.²²² Eşi bu hatıralarda

219. Sedgwick, *Between Men*, s. 102.

220. “Vakıa erkekler kanunları kendi lehlerine yapmışlardır. Fakat bu onların kusuru değil, kadınların aczidir. Mâni olamamışlar, kadın zayıf bir mahluktur. Tabiat böyle yapmış. ... Demek erkek hılkaten onların üstündedir” (Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1530). Rıza Nur için kadın ayrıca fazlasıyla şehvetli bu nedenle de tehlikeli bir varlıktır. İstedikini alamayan kadın insanlıktan çıkar (a.g.y., c. I, s. 181).

221. Rıza Nur annesini hayatta en çok sevdiği insan olarak anar (a.g.y., s. 56). Annesi onu Sinoplu bir ailenin kızı ile evlendirmek istediğinde, evlenmeyi istemediğini söyleyerek karşı çıkar. Annesi bunun üzerine her erkeğin evlenmesi gerektiğini, eğer şimdi evlenmezse hiç aklında yokken, üstelik de fena bir kadınla evlenip bir ömür çekeceğini söyler. Rıza Nur annesinin bu kehanetini şöyle hatırlar: “... evliliğin beni öldürüp çiğnenmiş bir paçavra gibi pörsütüp bitiren kara dertleri içinde de hep anamı hatırlamışım” (a.g.y., s. 321).

222. Rıza Nur Gülhane’de asistanlık yaptığı dönemde bir kadına âşık olmuştur fakat âşık olduğu bu kadınla evlenemez. Bu aşkı hayatının hakiki aşkı olarak tanımlar: “İşte bu esnadadır ki hayatımın en hakiki ve tam aşkını yaşadım. Bundan evvelkiler yarım yırtık, çocukca şeylerdi. ... Ondan sonra da aşk görmedim. Galiba bir sürü kadınlar gönlümü kurtlar gibi yediler. Bende bu ilahi, yüce sevgiyi

dengesiz, evdeki hizmetçi kadınlara işkence eden,²²³ morfin bağımlısı bir kadın olarak tasvir edilir. Bir yandan acıdığı, bir yandan nefret ettiği ve iğrendiği²²⁴ bu kadının hayatı kendisine çekilmez kıldığını söyler.²²⁵ Eşi ve Rıza Nur sık sık kavga ederler ve Rıza Nur eşine uyguladığı şiddeti anlatmaktan çekinmez.²²⁶

Rıza Nur için kadını arzulamamak –ve erkeği arzulamak– cinsel patoloji söylemiyle uyumlu biçimde kadınla özdeşleşmek anlamına gelir. Mizojinisi bu tip bir özdeşleşmeye izin vermez ve kadınsılığı sürekli olarak reddederek kendisine diğer erkeklerden yalıtılmış, hem sosyal hem cinsel fobiye imleyecek biçimde iki anlamda, homofobik²²⁷ bir erkeklik inşa etmeye girişir. Bu erkeklik her zaman diğer erkeklerin tehdidi altında kırılgandır ve ortaya sürekli tehdit altında hisseden paranoyak bir benlik çıkar. Nefret dolu bir özdeşleşme yoluyla, kendisini erkeklerin kurbanı olarak görür. Burada işleyen şey, Sedgwick'in tartıştığı biçimiyle, paranoyak eşcinsel paniği

öldürüp bitirdiler" (a.g.y., s. 183). Fakat evlilik düşüncesine karşıdır ve zamanla aşkı azalır. Kadının ablası Rıza Nur'la yakınlaşmaya çalışıp da karşılık alamayınca kendisine düşman kesilir ve böylece Rıza Nur da âşık olduğu kadından uzaklaşmak zorunda kalır. Rıza Nur kadının ablasının ona yaptıklarını hatırlarken kadınların şehvete düşkünlüklerinden dem vurur, kadınların istediklerini alamadıklarını da son derece tehlikeli canlılara dönüştüklerini söyler.

223. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1344-46.

224. "Bu sevilme değil ki işkence. Bir şeye başladı mı çabuk bitmez. Öpüyor değil mi, şap şap... Sonu gelmez. İnsan bıkar, usanır, hatta iğrenir." Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 466.

225. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1405.

226. "Gözüm döndü; hayvanlaştım. Bir iyice döğdüm. Ama tam... Tokat, tekme, ilâ... Yine de hırsımı alamadım. Kaldırıp yere çaldım. Birçok yerinde bereler oldu. Hey gidi Rıza Nur... Karı döğmeyi ne müthiş bir ayıp bilirdin... Al işte!" Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. I, s. 473. "Canımdan bıkmışım. (Morfin!) dedi. Çıldırdım. Üzerine hücum ettim, öfkemden ellerini ısırmışım..." Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1404.

227. Rıza Nur'un homofobisi özellikle üçüncü şahısların homoerotik ilişkilerinden söz ettiğinde ortaya çıkar. Hatıratında pek çok tarihsel kişiliğin erkeklerle homoerotik ilişkiler yaşadığını anlatır. Anlatısı, Kuru'nun sözünü ettiği menkıbelerde olduğu gibi tarafsız değildir ve sözü geçen erkeği karalama amacı taşımaktadır. Bu açıdan Rıza Nur'un hatıratı yalnızca homoerotik arzusunun modern söylemlerle ilişki içerisinde dile getirildiği ilk metinlerden değildir, ayrıca hem karışadakinin hemcinsel arzularından hem de kendininkilerden nefretle şekillenen modern homofobik söylemin de Türkçedeki ilk örneklerindendir.

ve homofobidir. Homofobi yalnızca kişinin karşısındakinin eşcinsel olmasından ve kendisine yönelik hemcinsel arzular beslemesinden duyulan korku değildir, aynı zamanda kendi hemcinsel arzularının yarattığı bir korkudur. Sedgwick, Freud'un Schreber analizindeki paranoyayı, homofobinin işleyişini açığa vuran bir psikoz olarak okur.²²⁸ Freud, paranoyanın "Ben (bir erkek) onu seviyorum (bir erkeği)" önermesinin yadsımaları şeklinde ortaya çıktığını öne sürer.²²⁹ Yadsıma önermelerinden ilki, "Onu sevmiyorum – Ondan nefret ediyorum çünkü O BANA KÖTÜLÜK EDİYOR" şeklindedir.²³⁰ Schreber, kendisini yalnızca bir erkeğin zulmü altında hissetmez, aynı zamanda onlar karşısında şeffaf ve çoğu zaman da onların zorlaması altında hisseder. Rıza Nur da erkeklere duyduğu arzuyu inkâr etmek zorundadır. Zira bu arzu onun için, Aşçı Dede'nin dünyasında olduğu gibi tasavvufi bir çerçevede veya homososyal bağlar çerçevesinde anlam bulamaz. Bu nedenle aşkının saf kalabileceğini düşünmez; sonu lutiliğe gidecek, onu hem erkekliğinden hem de Türk-lüğünden yoksun kılacaktır. Homoerotik arzuyu anlamlandıran bu çerçevenin yerini alan modern tıbbi söylemsel çerçeveyi kabul etmek istese de başaramaz, zira bu çerçevenin ona önerdiği şey toplumsal cinsiyette bir sapma, yani aşağı gördüğü kadınla özdeşleşmek ve yine erkekliğini kaybetmek anlamına gelir. Bu nedenle de tek seçenek inkârdır. İnkârın sonucu ise paranoyak bir homofobi ve diğer erkeklerden yalıtılmış bir erkeklik kurgusudur. İşte bu nedenle Rıza Nur'un öz-anlatısı "mizantro(oto)biyografi" olduğu kadar, hatta belki ondan daha çok "(oto)homofobiyografi"dir.

Rıza Nur'un benliğinin paranoyak kuruluşu belki de en net biçimde Mustafa Kemal'in hatıralarda oynadığı rolde kendini gösterir. Rıza Nur'un hatıratında Mustafa Kemal –ve *Nutuk*– o kadar ön plandadır ki, Hülya Adak hatıratı otobiyografi ile biyografi arasında bir yere yerleştirebileceğimizi söyler.²³¹ Otobiyografik anlatılar, pek çok ülkede ulus anlatısının analogisi olarak okunmuştur.²³² *Nutuk* bu tip

228. Sedgwick, *Between Men*, s. 91.

229. Freud, *Olgu Öyküleri II*, s. 173. 230. A.g.y.

231. Hülya Adak, "National Myths and Self-Narrations", s. 527; "Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?", s. 131.

232. Örneğin Robert F. Sayre, Amerikalı otobiyografi yazarlarının çoğunun

bir öz-anlatısal stratejinin en açık örneklerinden birini teşkil eder: “*Nutuk*’un sıfır-noktasında, Türk olan Anadolu’da (Samsun), *a priori* bir ‘ben-ulus’ doğar ki bu ‘ben-ulus’ aile metaforu üzerinden 1934’te ‘Atatürk’ soyadını alarak türdeş Türk ulusu üzerindeki ‘baba’ kimliğini tescilleyecektir.”²³³

Rıza Nur, Mustafa Kemal’e yönelik İzmir suikastından sonra, asılacağından korkarak Paris’e gider. *Nutuk*’ta kendisinin Arnavutları isyana teşvik ettiğini okuduğunda, kendisini Cumhuriyet projesinden dışlanmış bulur. Mustafa Kemal’in Cumhuriyet açısından kurucu rolünü kabul eden otobiyografik anlatılar kendilerini bu anlatıya dahil ederken,²³⁴ Rıza Nur’un öz-anlatısı gibi bu anlatıdan dışlananlar ulusun mimarı olma konumu için rekabete girerler. Bu nedenle devleti laik yapma fikrinin kendisinden çıktığını, Cumhuriyet’in onun değil kendi işi olduğunu, medeni kanun ve diğer inkılapları Atatürk’ün kendisinden ve eserlerinden öğrendiğini yazar.²³⁵ “Ben-ulus” konumunu kendisine yakıştırmakla kalmaz, aynı zamanda o konumu işgal edeni tahkir eder. Eğer *Nutuk*’un kutsal olma konumunu kabul edecek olursak, Rıza Nur’un *Hayat ve Hatıralarım*’ı neredeyse küfür niteliğindedir.²³⁶ Anlatısında Mustafa Kemal fuhuş ve sefahat düşkünü, kadınlara ve oğlanlara musallat olan, evlatlık aldığı çocukları taciz eden,²³⁷ ayyaş, hırsız, megaloman, müstebit ve zalim biridir. Mustafa Kemal’e olan nefreti o kadar yoğundur ki, ha-

kendi hayatlarını ulusun hayatıyla veya ulusal fikirlerle ilişkilendirerek yazdıklarını söyler (“Autobiography and the Making of America”, *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, haz. James Olney, Princeton University Press, 1980, s. 149).

233. Hülya Adak, “Ötekileştiremediğimiz Kendimizin Keşfi: 20. Yüzyıl Otobiyografik Anlatıları ve Ermeni Tehciri”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007): 243.

234. Halim Kara, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun otobiyografik metinlerinde, bu tip muhalif anlatıların tam karşıtı bir anlatı kurguladığını söyler (“Relational Self-narratives: Yakup Kadri Karaosmanoğlu’s Autobiographical Writings”, *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 120.

235. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, c. IV, s. 1744.

236. Adak, “Who is Afraid of Dr. Rıza Nur’s Autobiography?”, s. 131.

237. Rıza Nur, *a.g.y.*, s. 1466.

tıratının sonlarına doğru artık onun adını anmak istemediğini söyler; bundan sonra ona “hakiki adını vererek Neron” diyecektir.²³⁸ Nur sürekli bir komplo beklentisi içinde yaşar; özellikle de Mustafa Kemal ve İsmet İnönü’nün kendisine yönelik büyük bir komplo düzenlediğinden emindir.²³⁹

Rıza Nur’un anılarında Atatürk’ün bir “zani” ve “luti” –ve adı konulmasa bile bir “pedofil”– olarak karşımıza çıkması ulus kimliği açısından ne anlama gelir? Bireysel kimliğe dair bu iddialar, Mustafa Kemal ulusu kendi bedeninde temsil etmeyi iddia ettiği ve bu kabul edildiği ölçüde, ulus kimliğine dair imalar barındıracaktır. Onu ulusun temsilcisi, ideali ve ulus kimliğinin yegâne kurucusu olarak gördüğümüzde, biz de “zani”, “luti” ve “pedofil” olacağız. Rıza Nur gençliğinde bunları yaşamış, hem bir erkeğe âşık olmuş hem de çapkınlık döneminden geçmiştir. Ama çelik gibi iradesi sayesinde bunların üstesinden gelebilmiştir. Oysa Mustafa Kemal –veya Rıza Nur’un bir süre hitap etmeyi seçtiği adıyla “Neron”– hazlaıyla bir uygarlığı, daha da önemlisi Türk ulusunu çöküşe sürüklemektedir. Mustafa Kemal’in cinselliğini sürekli olarak konu edinecek Rıza Nur, kendi hayatından kovmakla iftihar ettiği cinselliği ulusun kimliğinin göbeğine yerleştirir. Türk kimliği ulusal, etnik ve dinsel bir gösterge olmakla kalmaz, aynı zamanda cinsel bir gösterge olur. Bu kimlikten dışlanan bedensellik ve şehvet ise kimliğin sınırlarını sürekli tehdit eder.

Homoerotik arzusunu, erkekliğini ve Türklüğünü kaybetme riskini alamadığı için inkâr eden Rıza Nur için erkekliğinin kaybı Türklüğün kaybı demek olduğu kadar, Türklüğün kaybı da erkekliğin

238. A.g.y., s. 1688.

239. Huck Gutman’ın Rousseau’nun *İtiraf*larına dair yaptığı tespit Rıza Nur için de geçerlidir: “Rousseau’nun bölümlenme stratejisiyle yarattığı benlik, doğal dünyadan ve toplumdan tümüyle farklı benlik, paranoyak bakış açısının damgasını taşıyan sonraki yapıtlarında, başka hiçbir yerde olmadığı kadar ayan beyandır. Kendisine karşı kurulan büyük komplonun ... değişmez tema olması, Rousseau’nun kendini dünyanın geri kalanından ayıran adımının yapısal sonucudur. Benliğini ‘öteki’nden ayırınca, Rousseau’nun ‘öteki’nin yabancı ve son tahlilde hasım olduğunu keşfetmesi şaşırtıcı değildir” (“Bir Benlik Teknolojisi: Rousseau’nun İtirafı”, *Kendini Bilmek*, haz. Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. Gül Çağalı Güven, Om, 2001, s. 89).

kaybı anlamına gelir. “Ben-ulus”un Türklük tahayyülünden dışlanması sonucunda kendisini Türklüğünü kaybetme riskiyle karşı karşıya bulur. O yalnızca homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal bağlardan, bu bağlarla rekabet içindeki sevgiye dayalı evlilik ve aile bağlarından dışlanmamıştır; ikincisiyle süreklilik içerisindeki *ulus*’un “hayali cemaati”nden de dışlanmıştır. Ben-ulustan duyduğu nefret yoluyla²⁴⁰ erkekliğiyle ve Türklüğüyle özdeşleşmeye çalışır. Bu özdeşleşme, zamansal ve mekânsal bir sürgünde gerçekleşir ve bu nedenle de öz-anlatısı elinde kalan tek araç gibi görünür. Fakat nefret dolu özdeşleşmesi çelişkilerle doludur; kendisini mert bir erkek olarak tahayyül eder ama sık sık erkeklerin cinsel saldırılarının mağduru, puşluğu hakir gören Türklük aynı zamanda ona yol açar, erkeğe duyduğu aşk saftır ama sonu zorunlu olarak livataya varır, kadınlarla şehvani arzuları için birlikte olur ama aslında onları arzulamaz, kadın olmak ister ama kadınlıktan nefret eder.. Tüm bu çelişkili haller, üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurmak istediği öz-anlatısında bir araya gelerek parçalı, istikrarsız bir paranoyak benlik inşa eder.

Rıza Nur, Aşçı Dede gibi nesle dayalı bir döngüye yerleştiremez kendisini; zaten bunu yapmasını mümkün kılacak bir çocuğu da yoktur. İlerlemeci bir *hetero-zamansallığı* da benimseyemez; zira onun dışına atılmıştır, geçmişe sırtını dönmüş geleceğe umutla bakan Cumhuriyet projesinden dışlanmıştır. Fakat “geriye de bakmaz”. Mahkûm olduğu zamansal ve mekânsal sürgün, benliğini giderek daha da yalıtılmış hale getirir. Bu yalıtılmış, özerk ve mutlak özne kurgusu, kendisini ötekine karşı kapatırken aslında varoluşsal kırıl-ganlığını da görmezden gelmekte; bu nedenle de paranoyaklaşmaktadır.²⁴¹

Bir sonraki kısımda özerk özne fantazilerini bozguna uğratabilecek, *queer* zamansallık ve benlik tahayyüllerine kapı aralayabilecek bir metni, Reşad Ekrem Koçu’nun *İstanbul Ansiklopedisi*’ni bir öz-anlatı olarak okumanın imkânları üzerinde duracağım.

240. Mustafa Kemal hem Türklüğü hem de cinselliği şaibeli biridir Rıza Nur’ un anlatılarında.

241. Judith Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı, 2005, s. 32-33.

III. REŞAD EKREM KOÇU'NUN İSTANBUL ANSİKLOPEDİSİ

1905 yılında İstanbul'da doğan Reşad Ekrem Koçu, 1931 yılında İstanbul Darülfünunu'nun Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun olmuş ve hocası Ahmet Refik Altınay'ın yanında asistan olarak çalışmaya başlamıştır. 1933 yılında Darülfünun lağv edilip yerine İstanbul Üniversitesi kurulurken kadrodışı bırakılarak tasfiye edilen hocasıyla birlikte Koçu da üniversiteden ayrılmak zorunda kalmıştır.²⁴² Altınay'ın üniversiteden tasfiyesi, Türk Tarih Tezi'ne muhalif tarih anlatılarının kabul görmediği bir dönemde Osmanlı tarihine bağlılığının sonucunda gerçekleşmiştir.²⁴³ Koçu, Ahmed Refik Altınay'ın tarihe yaklaşımından büyük ölçüde etkilenmiş, tıpkı onun gibi tarih bilgisini hikâye anlatıcılığıyla birleştiren bir tarih yazımını benimsemiştir. Reşad Ekrem Koçu'nun tarihçiliği de Ahmed Re-

242. Ahmet Refik Altınay'ın üniversiteden tasfiye ediliş sürecini Yılmaz Öztuna şöyle aktarır: "1933 Üniversite ıslahatında, müderris (ordinaryüs profesör) payesiyle Osmanlı Tarihi Kürsüsünü işgal eden tarihçi, açığa çıkarıldı. Üniversiteye hiçbir ilmi hüviyeti olmayan bir takım kişiler girdi. Bu darbeye Ahmed Refik, ancak 4 yıl tahammül edebildi. 56 yaş gibi bir olgunluk çağına öldü." Akt. Muzaffer Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam Ahmet Refik Altınay: Hayatı ve Eserleri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1978, s. 99.

243. Muzaffer Gökman, Ahmet Refik Altınay ile Atatürk arasındaki çatışmayı hem "fısıltı gazetesi"nde anlatıldığı haliyle hem de Reşad Ekrem Koçu'nun anlatısıyla aktarır. İlk versiyona göre Ahmed Refik Bey, Büyükkada Yat Kulübü'nde Atatürk'ün masasına gider. Atatürk uzun süre onu görmezden geldikten sonra birden öfkeli bir biçimde "Türk'ün tarihi ne zaman başlar?" sorusuyla Ahmed Refik Bey'e yönelir. Şaşkınlık içinde kalarak cevap veremeyen Ahmed Refik Bey'i bir sandalyenin üzerine çıkartarak tarih bilmediğini itiraf etmeye zorlar (*Tarihi Sevdiren Adam*, s. 116-17). Reşad Ekrem Koçu ise hocasının böyle bir aşağılamaya maruz kalmadığını fakat Orta Asya, Güneş-Dil Teorisi gibi akımları benimsemiştiği için Atatürk'le ters düştüğünü aktarır. Herkesin tarihçi kesildiği o günlerde, Ahmed Refik Bey düşüncelerinden vazgeçmemiş, bu nedenle de her gün biraz daha silinmiştir (a.g.y., s. 121). Koçu, bahsi geçen günde Atatürk'ün Ahmed Refik'e şöyle dediğini iddia eder: "Yeni bir devlet kurduk. Bir filiz... Ama gelişen bir filiz. Yeni bir tarih anlayışı da getirdik. Dünyaya; uygarlığın Orta Asya'dan, Mezopotamya'dan, Anadolu'dan yayıldığını ispatlamaya çalışıyoruz. Kalemizin bizimle olmasa bile ters düşmesin!" (a.g.y., s. 121-22).

fık'inki gibi, resmi tarih anlatısının kenarında kalmış bir tarihçiliktir. Rüstem Ertuğ Altınay, her ikisinin de tarihyazıcılığının, ulus-devlet politikalarına karşı Osmanlı tarihine duydukları bağlılıkla şekillenen melankolik bir direniş teşkil ettiğini söyler.²⁴⁴

Yaşamı boyunca onlarca tarih kitabı, çevriyazı, çeviri ve makalenin yanı sıra, tarihsel kurmacalar, şiir ve çocuk hikâyeleri yazmış olan²⁴⁵ Reşad Ekrem Koçu'nun en büyük eseri *İstanbul Ansiklopedisi*, 1944 ile 1973 yılları arasında yayımlanır.²⁴⁶ Oldukça kalabalık bir yazar ve çizer kadrosuna sahip olan *İstanbul Ansiklopedisi*'nin yayımı, ansiklopedi tamamlanamadan 173. fasıkülde "Gökçinar" maddesinde durur. *İstanbul Ansiklopedisi*, incelediğim diğer iki metinden farklı olarak bir hayat anlatısı değildir. Fakat Koçu'nun benliğine, hatırlama biçimine ve deneyimlerine dair pek çok şey söyler. Orhan Pamuk'un söylediği üzere Koçu; Batılı bilimsellik düşüncesine,²⁴⁷ yazı biçimlerine ve sınıflandırma usullerine bağlılık duyan bir tarihçidir.²⁴⁸ Koçu'nun ansiklopedik bilgiyle ilişkisi onun ansiklopedinin sunduğu sistematik düzene bağlılığı kadar Cumhuriyet'in resmi tarih anlatısı yoluyla silinen bir dünyayı ve özelde İstanbul'u, yeniden ve evrensel bir kapsayıcılık yoluyla kurma arzusuyla da ilişkilidir.²⁴⁹ İstanbul'un giderek tanınmaz hale gelen yapılı çevresini olduğu kadar altkültürün giderek silikleşen tiplerini hikâyeleri, kıyafetleri, hal ve tavırlarıyla en ufak ayrıntısına kadar kaydetme isteği-

244. Altınay, "The Queer Archivist", s. 92.

245. Maalesef Koçu üzerine kapsamlı bir monografi bulunmuyor. Geçtiğimiz yıllarda Doğan Kitap, yazarın pek çok kitabını yeniden yayımlayarak tarihçiyi günümüz okurları için daha erişilebilir hale getirdi.

246. 1951'de maddi zorluklar yüzünden yayımına ara verilen ansiklopedi, 1958 yılında A harfinden itibaren yeniden yayımlanmaya başlar.

247. Koçu'nun ansiklopedi türünü seçmesi, onun tarihçilik anlayışının bilimsellikle bağlantısına vurgu yaptığı için de önemli görünüyor. Robert Darnton, Diderot ve d'Alembert'in aydınlanma çağının en önemli eserlerinden sayılan ve modern ansiklopedi türünün de öncüsü olan *Encyclopédie*'lerinin (1751-1772), duyu organları ve zihnin becerileri yoluyla edinilen pozitif bilginin üstünlüğüne dayanarak derlendiğini ve dünyayı akılla ve yalnızca akılla çizilen sınırlar çerçevesinde anlamlandırma girişiminin ürünü olduğunu söyler (*The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*, Mass., Cambridge ve Londra: Belknap, 1979, s. 7-9).

248. Pamuk, *İstanbul*, s. 158.

nin karşılık bulabileceği tür ansiklopedi gibi görünür Koçu'ya. Bu nedenle *İstanbul Ansiklopedisi*, klasik bir ansiklopedi olmaktan çok uzaktır. Pamuk, ansiklopedinin hiyerarşik ve nesnel bir önem sıralamasına göre düzenlenmemiş kaotik yapısının Koçu'nun "saf ve çocuksu" ansiklopedi kavrayışından ve tarihi "kendi benliğinin tarihi"ne çevirmesinden kaynaklandığını söyler.²⁵⁰ Bu öznel, kaotik ve tuhaflıklarla dolu ansiklopedi, Koçu'nun oldukça geniş, gündelik hayatın küçük ayrıntılarına olduğu kadar büyük tarih anlatısının kritik olaylarına dair belgeleri de barındıran arşivini paylaşabileceği bir alan sunar.

İstanbul Ansiklopedisi'nin taksonomik düzeni, Sedgwick'in "anlık taksonomi"²⁵¹ kavramına yakındır.²⁵² Sedgwick anlık taksonomi-

249. Bilginin evrensel bir kapsayıcılık içinde sunulması arzusu, ancak şeylerin sistematik bir düzene atıfla kavranması yoluyla mümkün olur. Bu nedenle, ansiklopedik bilgi on dokuzuncu yüzyıl modernliğinden çok klasik döneme aittir. "Kelimelerinin arasına dünyanın toplamını devşirerek katabilen bir dil en azından mümkün olmalıdır ve bunun tersine, temsil edilebilirin toplamı olarak dünya, bütünü itibariyle bir Ansiklopedi haline gelebilmelidir. ... İnsanlar, bu mutlak Ansiklopedi tabanı üzerinde, bileşik ve sınırlı evrenselliğin ara biçimlerini oluşturmaktadırlar: mümkün en fazla bilgiyi, harflerin keyfi düzeninin içine yerleştiren alfabetik Ansiklopediler, dünyanın bütün dillerinin transkripsiyonunu tek ve aynı figür sistemine göre yapmaya izin veren *pasigraphia*'lar (matematikte olduğu gibi, simgesel işaretlerle yazılan uluslararası diller), az veya çok sayıdaki dil arasındaki eş anlamlılıkları belirleyen, çok yönlü sözlükler, nihayet, 'insan bilgilerinin soy zincirini ve bağlantılarını, doğumlarına yol açan nedenleri ve onları ayrı kılan karakterleri' inceleyerek, onların 'düzen ve bağlantılarını mümkün olduğunca sergilediğini' iddia eden sınıflandırılmış ansiklopediler." Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 138-39 (çeviride bir-iki değişiklik -y.n.).

250. Pamuk, *İstanbul*, s. 159-60.

251. Terimin İngilizce orijinali olan *nonce taxonomy* cinsel bir ima da barındırmaktadır; *nonce* sözcüğü, argoda cinsel suçlular ve özellikle de çocuk istismarcıları için kullanılmaktadır.

252. Rüstem Ertuğ Altınay da, isabetli bir biçimde, Reşad Ekrem Koçu'nun arşivsel pratiğinin Foucault'nun "uyruklaştırılan bilmeler" kavramıyla örtüştüğünü söyler ("The Queer Archivist", s. 90). Foucault, uyruklaştırılan bilmeleri şöyle tanımlar: "'Uyruklaştırılan bilme' derken, aynı zamanda kavramsal olmayan bilmeler, yeterince özümленir duruma gelmemiş bilmeler': naif bilmeler, hiyerarşik açıdan aşağı bilmeler, gerek duyulan bilimsellik ya da bilgi düzeyinin altındaki bilmeler olarak diskalifiye edilmiş bütün bir dizi bilmeyi anlıyorum" (*Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 23). Ansiklopedinin bu tip bilme biçimlerine yaptığı yatırım, Pamuk'un deyiimiyle, "saf ve çocuksu" sınıflandırma biçimiyle de örtüşmektedir.

leri herkesin –özellikle de ezilenlerin– hayatta kalabilmek için kullandığı, toplumsal hayatın içerdiği olanakların, tehlikelerin ve uyarıcıların haritasını çıkarmayı sağlayan zengin bir gündelik hayat kaynağı olarak tanımlar.²⁵³ *Ansiklopedi*, İstanbul’da gündelik hayatta karşımıza çıkan onlarca tipi, bu tiplere dair sözel ve görsel tasvirler yoluyla sunar. Örneğin, “Amele” maddesi, hem 1950’ler Türkiye’si’ndeki farklı “amele” tiplerine dair malumat verir hem de Osmanlı’da kentlerde yoğunlaşan bekâr nüfusa dair düzenlemelere değinir.²⁵⁴ Çeşitli tiplerin homoerotik altkültürdeki yerlerini de *Ansiklopedi* yoluyla öğreniriz. Örneğin, çoğunluğu uyuşturucu bağımlısı olup sokaklarda yaşayan “âdembabaların” ekseriya gençliklerinde vücutlarını “serir sefillerin bazıçesi” yapmış olduklarını,²⁵⁵ III. Selim devrinde baldırı çıplakların kostümü olan Galata yemenisi, baş veya bel şalı tedarik edebilmek için genç çocukların “iffetlerini feda” ettiklerini okuruz.²⁵⁶ Koçu’nun ansiklopedisi tam da Sedgwick’in söylediği gibi, “bir dünya oluşturabilmek için gerekli tüm türlere dair yüzlerce yeni ve eski kategorik tahayyülün yapılması, bozulması, yeniden yapılması ve çözülmesi”²⁵⁷ projesidir. Böylece klasik bir ansiklopedide karşımıza çıkabilecek hegemonik adlandırma ve tanımlama projelerine meydan okur,²⁵⁸ yeni ve sürekli birbirinin içine geçen, geçmiş ve bugünü katıştıran “anlık taksonomiler” oluşturur.

Hem Pamuk hem de Boone, ansiklopedi türünün sunduğu bilimselliğin, *İstanbul Ansiklopedisi*’nin cüretkâr homoerotik içeriğini korumaya aldığını söyler; Boone’a göre ansiklopedinin sınıflandırma biçimi Koçu için adeta bir dolap²⁵⁹ işlevi görür.²⁶⁰ Bu tip bir düşün-

253. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, s. 23.

254. Reşad Ekrem Koçu, “Amele, İstanbul’da Çeşidli İsim Altında Bekârüşağı Amele ve İşçi, Amele ve İşçi Nizamı”, *İstanbul Ansiklopedisi*, c. II, s. 764-76.

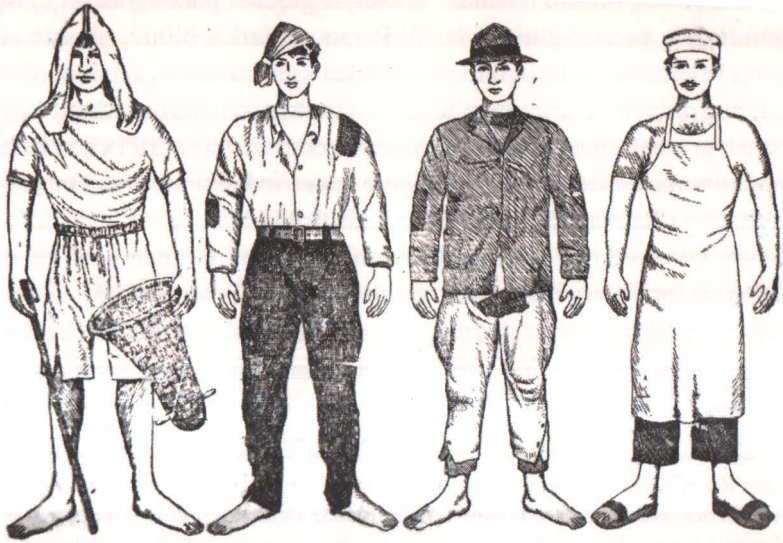
255. Reşad Ekrem Koçu, “Âdembaba”, *İstanbul Ansiklopedisi*, c. I, s. 210.

256. Koçu, “Baldırçıplak, Baldırçıplaklar”, a.g.y., s. 1982.

257. Sedgwick, *The Epistemology of the Closet*, s. 23.

258. Halberstam, *Female Masculinity*, s. 8.

259. *Closet* (dolap), cinsel yönelimini veya toplumsal cinsiyet kimliğini açık yaşamayan LGBTİ+ bireylerin içinde bulundukları gizlilik halini tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Dolaptan çıkmak (*being out*) Türkçeye “açık olmak” veya “açılmak” diye çevrilebilir ve kişinin cinsel yönelimini veya cinsiyet kimliğini ailesiyle, sosyal çevresiyle veya genel kamuoyuyla paylaşması anlamına gelir.



Resim 2. “Amele Tipleri”, *İstanbul Ansiklopedisi*, c. II, s. 765.

cenin ansiklopedinin kazanabileceği farklı işlevleri düşünmemizi engellediğini düşünüyorum. Zira amaç Koçu’yu “out” etmek olmasa bile –ki her iki yazar da onun gizli eşcinsel olduğunu söyler– onun bir dolabı olduğunu “out” etmek amacını taşır. Tarihsel kişilikleri dolaptan çıkarmak onları karmaşık duygulanım biçimlerinden, eylem ağlarından ve toplumsal formasyonlardan yalıtmayla sonuçlanır.²⁶¹ Dahası, Sedgwick’in eleştirdiği *paranoyak epistemoloji*’ye doğru evrilir. *Queer* çalışmalar için temel metinlerden olan Judith Butler’ın *Cinsiyet Belası* ve D. A. Miller’ın *The Novel and the Police* (Roman ve Polis) isimlerini inceleyen Sedgwick, *queer* okumanın, ve genel olarak eleştirel düşüncenin, verili kültürü “ifşa etmek, gizemsizleş-

Sedgwick’in dikkat çektiği üzere, “açılmak” hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmez; her yeni karşılaşma bireyin etrafına yeni “dolap”lar örer ve “açılmak” sürekli tekrarlanması gereken bir eylem haline gelir (*The Epistemology of the Closet*, s. 67-68).

260. Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, s. 145; Pamuk, *İstanbul*, s. 159.

261. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 27.

tirmek ve doğallığını bozmak” amacıyla giderek paranoyak bir epistemolojiye yöneldiğini söyler.²⁶² Paranoya farklı bilme, okuma ve çerçeveleme biçimlerinin üzerinde tekel kurarak onları erişilmez kılar.²⁶³ *Camp*²⁶⁴ ve *drag*²⁶⁵ gibi *queer* pratiklerin heteronormatif kültürü ifşa edişlerine yoğunlaşmak yerine onarıcı, haz verici ve tutkulu boyutlarına dikkat çeker.²⁶⁶ Ona göre *queer*’in kalbinde yatan bu pratiklerden ilhamla, daha keyifli ve iyileştirici olan *onarıcı metodolojiler*’e yönelmemiz gerekir. Bir metni okurken, metinde gizli kalan amaç ve pratikleri ifşa etmek yerine yaratıcılığa ve aşırılığa yönel-

262. Freud, “Bir Paranoya (Paranoid Bunama) Olgusunun Özyaşamöyküsü Üzerine Ruhçözümsel Notlar (1911 [1910], *Olgu Öyküleri II*)” eserinde paranoyanın kişinin hemcinsine yönelik arzularının bastırılması sonucunda ortaya çıktığını söyler. Paranoyayı epistemolojik bir pratik olarak ele almak için Sedgwick, Melanie Klein’a döner. Klein için paranoyak konum, nefret veya haset dolu parça nesnelerin arz ettiği tehlikelere karşı aşırı bir tetikte olma durumuna işaret ederken, depresif konum bu tehlikelerin uyandırdığı kaygıları dindirebilme konumudur: “Klein’in bebeği veya yetişkini için paranoyak konum –anlaşılabileceği üzere kıskançlık, haset ve kaygı ile doludur– kişinin savunmacı bir biçimde çevresindeki dünyaya yansıttığı, ondan çıkararak biçimlendirdiği ve içine aldığı nefret ve haset dolu kısmi nesnelerin arz ettiği tehlikelere karşı bir aşırı duyarlılık konumudur. Ters bir biçimde depresif konum bebeğin ve yetişkinin bazen başarılı bir biçimde iskân edebildiği kaygıyı yatıştırıcı bir kazanımdır: Bu kişinin kendi kaynaklarına dönerek öldürücü kısmi nesneleri bir bütüne benzeyen bir şey halinde bir araya getirebildiği veya ‘onardığı’ konumdur – fakat vurgulamam gerekiyor ki bu bütün illaki önceden var olan bir bütün değildir” (Sedgwick, “Paranoid Reading and Reparative Reading”, s. 8).

263. A.g.y., s. 22.

264. Yüksek sanatın hor gördüğü abartılı, rüküş, yapmacık beğenileri ironik ve oyunbaz biçimlerde üstlenen tarz ve tavırlara, icra biçimlerine ve gündelik pratiklere verilen ad. *Camp*, LGBTİ+ hareket ve *queer* düşünürler tarafından hem normatif cinsellik ve toplumsal cinsiyet normlarını hem de bunlara dayanan estetik beğenileri altüst eden bir kültürel eleştiri biçimi olarak ele alınmaktadır. *Camp*’ın *queer*’le ilişkisiz popüler kültür ürünlerinde kullanılması, mutenalaştırma anlamına gelip gelmediği tartışmalı konulardandır.

265. *Drag queen* ve *drag king*’ler, sıklıkla gösteri amacıyla ve genelde kendilerine atanan cinsiyete ait olmayan abartılı kostüm ve davranışlarla toplumsal cinsiyet icrasında bulunan kişilere verilen isimdir. Parodiye, abartı ve hicve dayalı *drag* pratiği, LGBTİ+ hareket ve *queer* kuram açısından oldukça kritik olmuştur. Judith Butler, *Cinsiyet Belası* kitabında şöyle der: “*Drag*, toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını ve olumsuzluğunu örtük olarak açığa çıkarır” (s. 226).

266. Sedgwick, “Paranoid Reading and Reparative Reading”, s. 27-28.

mek, farklı görünürlük çerçevelerine bakmak onarıcı stratejilerden bazılarıdır.²⁶⁷ Görünürlük çerçeveleri var olan ontolojik gerçekliklerin düzenleyici temsilleri değildir, ayrıca spesifik ontolojiler yaratırlar.²⁶⁸ Bu yüzden Sedgwick'in önerdiği onarıcı yöntemler, heteronormatif kültürün öğelerini ifşa etmeyi ve gizemsizleştirmeyi değil; olumsal, istikrarsız ve tutarsız yeni ve *queer* ontolojiler yaratmayı amaçlar. Ben de *İstanbul Ansiklopedisi*'ni incelerken, Rıza Nur'un hatıratının paranoyak niteliğinin bir uzantısı olarak meylettiğim paranoyak epistemolojiden farklı olarak, onarıcı bir epistemolojiye yönelmek istiyorum. Bu metni olumsal, parçalı ve istikrarsız *queer* bir benlik kuran öz-anlatısal bir metin olarak görebileceğimizi ve ansiklopedinin içerdiği aşırılığı ve bu aşırılığın içerdiği imkânları abartabileceğimizi düşünüyorum. Bu nedenle amacım, *İstanbul Ansiklopedisi*'nin tam ve doğru bir okumasını sunmak değil; bu metnin heteronormatif kültürün oldukça katılaştığı düşünülen yirminci yüzyıl ortasında –ve günümüzde– nasıl *queer* tahayyül imkânları yaratabileceğine bakmak.

Reşad Ekrem Koçu, yaratıcılığın önemli olmadığı, doğrulanabilir bilginin en dolaylımsız biçimde sunulduğu, kişisellikten belki de en uzak yazı türlerinden biri olan ansiklopediyi hem kişiselleştirir hem de erotikleştirir. Pamuk'un da söylediği gibi, kentinin tarihini kendi benliğinin tarihine çevirirken²⁶⁹ aynı zamanda bu benliği kentin, arşivin ve toplumsallıklarının kesişiminde çerçevelendirerek kurar. Koçu'nun kişisel tarihi ile inanılmaz genişlikteki arşivin iç içeliği üzerinde pek çok yazar durmuştur. Muzaffer Gökman, Koçu'nun kişisel arşiviyle ilişkisini şöyle anlatıyor:

Bütün ev, koridor ve odalar kitap paketleriyle doluydu. Döşemeye sıra sıra yığılmış paketleri devirmeden, üzerlerinden atlayarak girdik oturma odasına. ... O da unutulmuşlar kervanında yer alan bir kişiydi şimdi. Odanın, koridorun duvarlarını süsleyen tablolar hakkında izahat verdi. Her bir resim tarih oluverdi birden. Kürek çeken kayıkçı sultana âşık oldu. Sultan da bu gizli sevgiyi karşılıksız bırakmadı. Hünkâr duydu bu olayı. Daha neler neler...²⁷⁰

267. A.g.y., s. 18. 268. Butler, *Savaş Tertipleri*, s. 11.

269. Pamuk, *İstanbul*, s. 160.

270. Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam*, s. 119.

Her ne kadar son derece öznel bir eser olsa da kalabalık yazar ve çizer kadrosuyla²⁷¹ *İstanbul Ansiklopedisi*, tıpkı Koçu'nun benliği gibi çokseslidir. Koçu, ansiklopediyi bir hayat anlatısı olsun diye kaleme almamıştır, fakat eğer hayat anlatısını kaleme almaya karar verseydi, bunun da en az bir ansiklopedi kadar aktarmacı, çoksesli ve çokparçalı bir anlatı olacağını düşünüyorum. *İstanbul Ansiklopedisi*, bir ansiklopedi olarak okuyabileceğimizi düşündüğüm bu farazi öz-anlatı gibi, arşivin, edebiyat metinlerinin aktarmacı anlatısının nerede bitip Koçu'nun öz-anlatısının nerede başladığının çok net olmadığı bir metindir. Kurmaca olan ile arşivsel olan, öznel deneyim ile tarihsel anlatı ansiklopedide yan yana durur; Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'nde bahsedilen bir *mahbûb*, Ömer Seyfeddin'in, Ahmed Midhat'ın veya Koçu'nun kendisinin müellifi olduğu hikâyelerin kurmaca karakterleri, İstanbul masallarının kahramanları, arşiv belgelerinden izini sürdüğü ilginç hayat hikâyeleri ve gündelik karşılaşmalar bir arada *hayali bir İstanbul cemaati*'nin üyeleri olur. Bir yandan el yazmalarında kalmış metinleri erişilebilir kılarken, diğer yandan gazete kupürlerinde kalmış normdışı erotik yaşantıları kaydeder. Örneğin "Çakılcı (Abdullah)" maddesinde, 1936'da kadın elbisesi giyerken zabıta tarafından yakalanmış bir gencin hikâyesini dönemin gazetelerinden aktarır.²⁷² İlk ciltlerde daha temkinli bir biçimde Osmanlı tarihine yedirerek ansiklopediye dahil ettiği homoeerotik arzu nesneleri, son ciltlere doğru giderek daha fazla gündelik yaşantıları üzerinden konu edilir ve İstanbul sokaklarında tanıştığı genç erkekler birer madde haline gelir.²⁷³ Koçu, arşivinin birbirleriyle ilgisiz görünen parçalarını, herhangi bir büyük anlatının altında birleştirmeden, yine parçalı bir biçimde bir araya getirir.

Pamuk, *İstanbul Ansiklopedisi*'nin etkileşim içinde olduğu baş-

271. Bu kalabalık kadronun Koçu ve *Ansiklopedi* ile ilişkilerine dair bkz. Semavi Eyice, "Aramızdan Ayrılan Bir İstanbul Tarihçisi"; "İstanbul Ansiklopedisi Anıları"; Hasan Ulucutsoy, "Reşad Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 11, no.1 (Bahar 2015), s. 103-25.

272. Reşad Ekrem Koçu, "Çakılcı (Abdullah)", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. VII, s. 3668.

273. "Durguner (Erol)", "Eskici (Erhan)", "Fischer (Hans)" bu maddelerden yalnızca birkaçıdır.

ka bir türün *şehrengiz* olduğuna dikkat çeker.²⁷⁴ Gerçekten de hem İstanbul'un hem de şehrin genç oğlanlarının güzelliğine dair maddeler ve bu maddelere eşlik eden çekici genç erkek çizimleri, ansiklopediyi modern bir *şehrengiz* olarak okumamızı sağlar. Koçu, Osmanlı'da homoerotizmin en açık biçimiyle ifadesini bulduğu türlerden biri olan *şehrengizlere* oldukça aşınadır ve çoğu elyazmalarında kalmış bu metinlere sık sık atıfta bulunur. Ansiklopedi *şehrengizlere* olduğu kadar pek çok edebi metne atıfta bulunarak, hem İstanbul için bir külliyyat oluşturur, hem de geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıllar boyunca silinen homoerotik altkatmanı, açık ama aynı zamanda temkinli biçimde hatırlamayı sağlar.²⁷⁵ Örneğin, daha sonra Murat Bardakçı'nın *Osmanlı'da Seks* kitabında yer alacak olan Derviş İsmail'in on altıncı yüzyıl sonu eseri *Dellâknâme-i Dilküşâ* risalesinin modern dönemdeki ilk kaydını Reşad Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*'nde hem esere dair maddede, hem de metinde geçen tellaklara ilişkin maddelerde tutar. Yalnızca tellaklar değil, İstanbul'un güzellikleriyle meşhur kahveci çırakları, bozacıları, berberleri, tulumbacıları, yeniçeri civelekleri ve köçekleri ansiklopedinin kahramanlarındandır. Koçu'nun erotik benlik inşasında önemli rol oynayan bu maddeler aynı zamanda İstanbul'un homoerotik altkültürüne dair oldukça canlı tasvirler içerir. İstanbul berberlerine ilişkin aşağıdaki madde bu tip tasvirlerden yalnızca bir tanesidir:

İstanbul'un gazeller, şarkılar, divanlar, semâiler, kıt'alar, destanlar ve "Şehrengîz" denilen manzum risâleler ile övülmüş esnaf güzelleri kaafilesinin arasında berber civanları bilhassa müstesnâ bir yer almıştır. Bir köşesi berbere ayrılmış olan eski mükellef, muazzam kahvehâneler, sahibleri ekseriyâ sohbet ehli berber dükkânları, üstleri başları tertemiz, kolları sıvalı, çıplak ayaklı, ibrişim futalı, abanoz ve nalınları kadife tasmalı, hilâlî kesim bürümcük gömlekli, kâküllü, perçemli, ak keçe külahlı, külahlarındaki ye-

274. Pamuk, *İstanbul*, s. 159. *Ansiklopedi* hem içeriğinin genişliği hem farklı türler arasında salınan dili ve yapısıyla pek çok erken modern türün devamı olarak görülebilir. Örneğin Osmanlı siyasetçileri, sanatçıları olduğu kadar döneminin tanınmış simalarına, öte yandan hem geçmiş dönemlerin hem de 1960'lar İstanbul'unun homoerotik altkültürünün hayatlarına yer veren metni bir *tezkiye* olarak da okumak mümkündür.

275. Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, s. 83.

menileri, grepleri çiçek çiçek oyalı, alfesli, fesin top ipek mavi püsküllü omuzlara doğru düşmüş çırak veya kalfa berber civanlarını görmek için gelip oturan rindler, kalenderler, külhâniler, bıçkınlar, cemâl âşık dervişler, bu meşreplerde olan şairlerle dolup dolup boşalırdı.²⁷⁶

Koçu benliğini kaybolan bir toplumsal ilişkiler, arzular ve hazlar dünyası ile ilişki içinde kurarken, sürekli bir silinme tehdidi altında ki bu öğeleri en ufak ayrıntısına kadar doğru kaydetmeye takıntılı bir önem verir. Örneğin *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri* kitabında, Mehmet Tevfik'in (ö. 1893) *Meyhane yahut İstanbul Akşamcıları* eserindeki meyhane âleminin muhayyel bir âlem olduğunu, zira Tevfik Bey'in aktardığı meyhane vakasında "büyük hatalara düştüğü"nü söyler.²⁷⁷ Tarihsel gerçekliğin doğru aktarımına büyük önem veren bir tarihçi olan Koçu'nun özellikle önem verdiği hatalar, farklı dönemlerin "anlık taksonomiler"ine dairdir; bekâr uşaklarının söz konusu dönemde nerede kaldıkları, ne giydikleri, nasıl konuştuklarına dair hataları büyük bir özenle düzeltir.

Koçu'nun amacı yalnızca elyazmalarında kalmış metinleri, bu metinlerin "kalender-meşrep şairleri"ni veya konu edindikleri "aşırı derecede güzelliği ile nam salmış" delikanlıları en doğru biçimiyle tarihyazımına kazandırmak değildir; o bu figürleri arzular. Gençliklerini, güzelliklerini, delikanlılığın verdiği delişmenliklerini tasvir edişi heyecan ve arzu doludur. Fakat arzusu, tek ve çelişkisiz bir eşcinsel kimlik çerçevesinde anılamaz; bu nedenle de ikirciklidir. Koçu'nun ansiklopediyi derlediği yirminci yüzyıl ortasında, yüzyıl başında Osmanlı'da yavaş yavaş tanınmaya başlamış olan cinsellik bilimi literatürünün önemli eserleri Türkçeye çevrilmiş, bu alandaki telif eserlerin sayısı artmıştı.²⁷⁸ Homoerotik arzu giderek

276. Reşad Ekrem Koçu, "Berber; Berber Güzelleri, Civanları", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. V, s. 2520.

277. Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri*, s. 90.

278. 1940'lı yıllarda cinsellik bilimi literatürüne hem telif hem tercüme pek çok eser kazandırılmıştır. Dr. Kâmil İdil'in *Cinsiyet Hıfzıssıhhası ve Öğretimindeki Önem* (1941) isimli kitabı, H. Nezihi Erksen'un hazırladığı formalar halinde üç cilt yayımlanan *Kadın-Erkek Tenasül Hayatı* (1947) telif eserlere örnektir. Magnus Hirschfeld 1946 yılında *Cinsiyet Dünyası* adıyla, Krafft-Ebing'in *Psychopathia Sexualis*'i, *Tenasül Hayatımızda Bozukluklar* adıyla ve Fahrettin Kerim Gökay'ın önsözüyle 1949 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Fritz Kahn'ın 1935 yılında yayımlanan

daha yaygın biçimde bireysel patoloji söylemi çerçevesinde anlamlandırılmaktaydı. Koçu için bu söylem çerçevesinde bir sapkın olarak kodlanmak, eğitim ve ulusal kimliğinden kaynaklı ayrıcalıklı konumu kaybetmesi anlamına gelebilirdi. Bir yandan modern bir kategori olarak eşcinsel kimliğin yerleşik hale gelmesine tanıklık ederken, öte yandan homoerotik altkültürün eski ve mahrem biçimlerinin bir katılımcısıydı ve onları arzuluyordu.²⁷⁹ “Kalender-meşrep” şairlerin homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyallikleri veya tasavvuf düşüncesiyle yoğrulmuş “cemel âşıklığı” ile patolojik bir kimlik olarak eşcinsellik kavrayışı ansiklopedide bir arada yer alıyor, biri ötekine açık bir üstünlük sağlamıyordu.²⁸⁰ Altınay’ın da dik-

lanan *Unser Geschlechtsleben: Ein Führer und Berater für Jedermann* (Cinsel Hayatımız: Herkes İçin Bir Rehber) isimli eseri orijinal isminde bulunmayan “aile” eklenerek 1940 yılında *Tenasül Hayatımız: Herkes ve Her Aile İçin Bir Rehber* ismiyle yayımlanmıştır. Kitabın önsözünü yazan kadın hastalıkları uzmanı Tevfik Remzi Kazancıgil’in şu sözleri, cinsellik bilimi literatürünün neden 1940’larda önem kazandığını açıklar niteliktedir: “Bugün Türk kadını, bir evvelki neslin akıl ve hayalinden geçmiyecek bir istihale ile cemiyet içinde, milli hizmetlerde, ferdi hayata ait her tezahürde erkek ile yan yana, karşı karşıyadır. Böyle bir içtimai nizam, erkek ve kadın herkeşi asla lâkayt kalamıyacağı yeniliklere götürmüştür. Cinsî hayatın yarı vuzuhla duyulan karanlık tezahürleri, tam ve ciddi bir benliğin aydınlığı altına çekmek lazımdı. Disiplinsiz cinsî hayatın ne gibi ruh ve beden hastalıkları meydana getirdiğini biliyoruz. Bu sebeple cinsî sevk-i tabii bilgiye dayanan bir nizam ve kontrole tabi tutulmalıdır. ... Her milletin varlığı ve istikbali nüfusunun kemiyet ve keyfiyetine tabidir. Ancak bedenî ve ruhî bir ıstıfa müstakbel nesli koruyabilir. ... Cinsî hayat gibi uzvî bir işin her cemiyette kanunî bir disipline tabi tutulması yeni bir şey değildir. Lakin eski telakkiler uzviyet bilgisinin hakikatlerine değil hayalî ve itibarî hükümlere dayanıyordu. Bugün artık cinsiyet ve tenasül işlerini hakiki bilgilere dayanarak biyoloji ve sosyoloji cephelerinden karşılamak mümkündür” (“Eser hakkında bir (Takriz-beğenti)”, *Tenasül Hayatımız: Herkes ve Her Aile İçin Bir Rehber*, çev. Cemil Cahit Cem, Türkiye Yayınevi, 1940). 1949-54 yılları arasında ise *Seksoloji: Cinsî Bilgiler Mecmuası* isimli popüler cinsellik bilimi dergisi yayımlanmıştır. Tüm bu yayınlarda hem erkek hem de kadın eşcinselliğine dair birbirleriyle rekabet halinde pek çok söylemin bir arada bulunduğunu söyleyebilirim. Farklı söylemlerin ortak noktası ise eşcinsel arzunun sapkınlık olarak görülmesiydi.

279. Love, *Feeling Backward*, s. 57.

280. Bu iki çerçevenin Koçu’nun kendisi anlamlandırılırken de rekabet içerisinde olduğunu görüyoruz. Orhan Pamuk’un 2002’de *National Geographic* dergisinin bir sayısında Koçu’nun eşcinsel olduğunu söylemesi üzerine (Pamuk, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*’de de aynı ifadeyi kullanır), Murat Bardakçı “eşcinseldi;

kat çektiği üzere *İstanbul Ansiklopedisi*'nde Koçu'nun anlamlandırma çerçeveleri birden fazlaydı.²⁸¹ "Çilergül (Kız Oğlan)" maddesinde, tıpkı göndermede bulunduğu "Çakılcı (Abdullah)" maddesinde olduğu gibi, kadın elbiseleriyle sahne alan dansçı Çilergül'ün gazetelerden izini sürdüğü hikâyesini aktarır. Çilergül'ü Osmanlı tarihinde kadın kılığıyla sahne alan orta oyuncularına ve kız cilvesiyle dans eden delikanlılara atıfla savunur ve oğlanın geçim kavgasında bu yolu tuttuğu ve "fuhuş aleti bir sapık" olmadığını söyler.²⁸² Oysa Bürhaneddin Olker imzalı maddede "Erkek Aynur", "ruh hastası bir delikanlı"²⁸³ olarak tanıtılır. Koçu ansiklopedinin diğer maddelerinde de sık sık eşcinsel ilişkileri "cinsî sapıklık" olarak tanımlar. Heteronormatif tarih anlatılarına cepheden meydan okumaz; hatta sıklıkla bu anlatıları benimser. Örneğin, tıpkı Mazhar Osman ve Fahreddin Kerim gibi, Cumhuriyet'i ahlaki bir milat olarak işaretler. "Berber Güzelleri, Civanları" maddesinde ensaf güzellerini metheden Koçu, "Berber Dükkânları, Berberler" maddesindeyse şöyle yazar:

1888'de Sarıyer'de Sularda ayak takımının kurduğu bir içki meclisinde bir delikanlıya: 'Berbersin, elbet kalkup oynarsın!' diye zorla köçeklik ettirilmiş, tecavüz daha çirkin bir safhaya dökülünce mütecavizlerle genç berberi korumak isteyenler arasında kanlı bir kavgaya olmuştur. Bu vakalardır ki Cumhuriyet inkılabının fazilet ve ahlak yolundaki büyük başarısını belirtir. Bugün berber vatandaşı böyle bir şaibeden münezzehtir.²⁸⁴

Koçu'nun bu ifadelerini, Boone'un iddia ettiği gibi, Koçu'nun erotik yaşantılarını ve arzularını açık etmeye karşı takındığı temkinli tavrın yansımaları olarak okuyabiliriz. Böyle bir tespit, yerinde olsa bile, anlamlandırma çerçevelerinden birinin ötekisini gizlemeye yaranan bir kılıf, diğerinin de hakikat olduğunu iddia eden paranoyak epistemolojiye yönelecektir. Ben ise, bazı maddeleri son derece ala-

eskilerin 'cemâl âşığı' dedikleri ve yakışıklı delikanlıları 'seyretmekten' haz duyan gruba mensuptu" diyerek yanıt verir. Murat Bardakçı, "Reşad Ekrem 'cemal âşığı' idi ama intihalcı değildi!", *Hürriyet*, 26 Mayıs 2002.

281. Altınay, "The Queer Archivist", s. 98.

282. Koçu, "Çilergül (Kız Oğlan)", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. VII, s. 3982-83.

283. Bürhaneddin Olker, "Eskici (Erhan)", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. X, s. 5192.

284. Koçu, "Berber; Berber Dükkânları, Berberler", s. 2518.

kasız biçimde güzel erkek desenleriyle bezenmiş ansiklopedide eşcinselliğin sapıklık olarak tanımlanmasının yarattığı bariz çelişkiyi, heteronormatiliğin işleyişindeki çelişkilerin aşırılaştırmış bir hali, bir *parodi*'si olarak okumayı öneriyorum. Butler, toplumsal cinsiyet paradigmasının, orijinal ve doğal görünen cinsiyeti doğallıktan çıkararak orijinalin de aslında kopya ve kimsenin başaramayacağı bir ideal olduğunu ortaya çıkardığını söyler.²⁸⁵ Bu doğrultuda Koçu'nun ansiklopedisinin parodik çelişkisi, heteronormatiliğin çelişkilerini ifşa edecektir. Ama parodi bunu yapmakla kalmaz; aynı zamanda beklenmedik bağlantılar kurar, örneğin "Forrestal Uçak Harb Gemisi" başlıklı maddeye yarı çıplak genç erkek çizimleri eşlik edebilir. Bu bağlantıların tarihsel arzusunun keyif verici, yaratıcı ve eğlenceli biçimlerine örnek teşkil ettiğini ve yeni ve beklenmedik başka bağlantıların, *queer* tahayyüllerin kapısını araladığını düşünüyorum.

Koçu'nun ansiklopedideki figürlere duyduğu arzu ayrıca tarihyazımını hazla birleştiren, bugünün ötesine geçebilen duygulanımsal bağlar kuran *queer* bir tarihyazımının olanakları üzerine düşünmeyi sağlar.²⁸⁶ Koçu, içinde bulunduğu şimdi'nin ötesine geçen ama aynı zamanda o şimdi'yi süreksizliğe uğratan, homoerotizmle süreklilik içerisinde bir *homososyal topluluğu*, heteronormatif aile ve ulus kurgularını aşan cemaat bağlarını arzulamaktadır. Onun için bu cemaatte öne çıkan bağlılık biçiminin dostluk olduğunu düşünüyorum. *Queer* çalışmalar için dostluk, aile veya romantik çifte dayalı bağlılıklara alternatif olarak sunulan bir duygusal bağlılık biçimi olagelmıştır ve *queer* kuram içinde pek çok konuda yaşanan ayrışmalar dostluk söz konusu olduğunda yaşanmaz.²⁸⁷ Foucault'nun dostluğu eşcinsel bir yaşam biçiminin esas bağlılık biçimi olarak tanımlayan "Bir Yaşam Biçimi Olarak Dostluk" isimli söyleşi, dostluğa ilişkin *queer* literatür açısından belirleyici olmuştur. Foucault'ya göre kurumsal yapıları bozguna uğratan şey, erkekler arasındaki cinsel eylemlerden çok sevgi, şefkat, arkadaşlık, sadakat ve yoldaşlık ilişki-

285. Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 227.

286. Zamanın ötesine geçen duygulanımsal ve *queer* temaslara önem veren bir tarihyazımı tartışması için ayrıca bkz. Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Duke University Press, 1999.

287. Love, *Feeling Backward*, s. 77.

leridir.²⁸⁸ O, dostluğu, sabit kimliklerin ötesine geçebilecek farklı ilişkisel ve ontolojik imkânları barındıran bir alan olarak görür.²⁸⁹ Her ne kadar Foucault'nun sunduğu çerçeve, her tür kurumsallığın ötesine geçebilen, adeta ütöpik bir sevgi ve bağlılık biçimine atıfta bulunuyor gibi görünse de, dostluğun diğer tüm bağlılıkları idrak edilebilir kılan söylemlerden bağımsız olduğunu da söylemez.²⁹⁰ Tıpkı aşk gibi, dostluk da ancak içine gömülü olduğu söylemler yoluyla ve diğer toplumsal bağlılıklarla ilişkisi çerçevesinde anlamlandırılacak bir bağdır. Koçu için dostluğun ne anlama geldiği ve hangi tarihsel bağlılıklarla iç içe geçtiği ancak homososyal homoerotik sürekliğin marjinal deneyimi, bu deneyimin giderek daha çok kabul gören modern homoseksüel kimlikle ilişkisi, heteroseksüel evlilik ve aile bağları ile ulus kimliği dikkate alındığında anlaşılabilir.

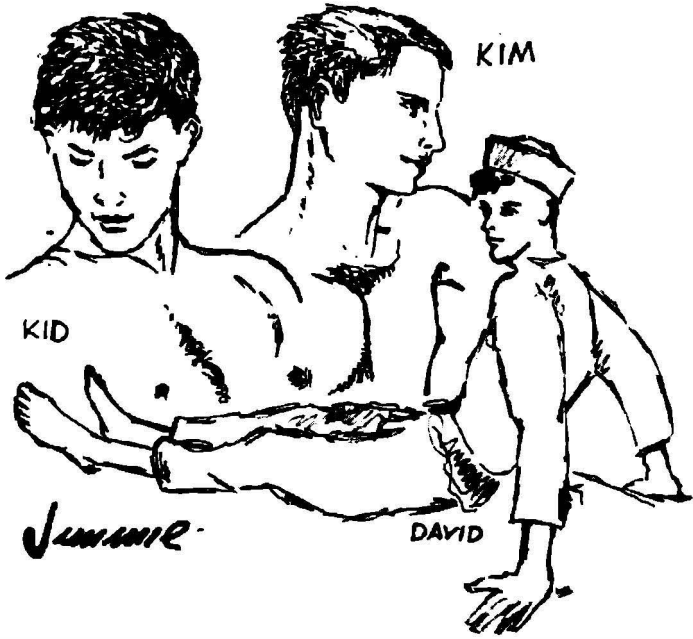
Melankolik bir bağlılık duyduğu homososyal cemaat, tarihin bir noktasında donmuş kalmış bir ütopya değildir. *İstanbul Ansiklopedisi*, 1950 ve 1970 arasında İstanbul'da, önceki bölümde ele aldığım homoerotik alkültür mekânları olan kahve, meyhane ve hamamlarda, içkili eğlence yerlerinde, sinemalarda homoerotik altkültürün varlığını sürdürdüğünü gösterir. Koçu'nun ansiklopedide aktardığı pek çok hikâyeden bu altkültürün bir katılımcısı olduğunu anlarız. Kendisi gibi bu kültürün katılımcısı olan dostları, ansiklopedinin geniş kadrosunda kendilerine yer bulurlar. Orhan Pamuk, *Ansiklopedi*'nin aynı zamanda homososyal bir topluluğu bir araya getiren bir mecra olduğunu söyler: "Çoğu zaman (1950-1970 arası) akşamları ansiklopedinin yazıhanesinde buluşulur, uzun uzun sohbet edildikten sonra, hep birlikte Sirkeci'de bir meyhaneye gidilirdi. Aralarına hiç kadın alamayan ve tıpkı İstanbul divan şairleri gibi son derece erkek merkezli bir dünyada yaşayan zamanın bu ünlü yazarları divan edebiyatının, sohbet geleneğinin ve özel Osmanlı erkek kültürünün son temsilcileriydiler."²⁹¹

288. Michel Foucault, "Friendship as a Way of Life", *The Essential Works of Foucault 1954-1984: Ethics Subjectivity and Truth*, c. 1, haz. Paul Rabinow, New Press, 1997, s. 136-37.

289. Love, *Feeling Backward*, s. 79.

290. Foucault, "Friendship as a Way of Life", s. 139-40.

291. Pamuk, *İstanbul*, s. 157.



Resim 3. "Forrestal Uçak Harb Gemisi", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. XI, s. 5187.

Koçu'nun benliği için hem İstanbul'a hem de homososyallikle süreklilik içerisindeki homoerotizme duyduğu melankolik bağlılık kurucudur. Fakat bu bağ onu heteronormatif nesil ilişkisi kurgularına alternatif oluşturacak bir nesil arayışına sokmaz.²⁹² Aşçı İbrahim Dede'nin babasından ve hatta dedesinden başlayarak yazdığı kişisel tarihi, ilerlemeci olmayan, döngüsel, sonsuz bir yansıma zinciri olarak gözümüzde canlandırabileceğimiz nesil sürekliliğine dayanan bir kurguya sahiptir. Rıza Nur ise hem çocuksuz olması hem de gelecek nesillere yönelen Cumhuriyet projesinden dışlanması nedeniyle *hetero-zamansallığın* dışına atılmıştır. Reşad Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ni bir öz-anlatı olarak okumak, böyle bir hete-

292. Altınay'a göre Koçu, öznellikleri normatif olmayan cinsel arzuların izini taşıyan Türkiye vatandaşları için bir soybilim kurmuştur ("The Queer Archivist", s. 97).

ro-zamansal kurguyu bozguna uğratan benlik ve *queer* zamansallık tahayyüllerini mümkün kılar. Kendisini yeniçerilerden, kılık değiştiren köçeklere ve tellaklara uzanan bir soyun son nesli olarak işaretlemeyebilir. Ansiklopedinin farklı maddelerine dağılmış olan homoeerotik tarihin kahramanları, ilerlemeci bir anlatıda birbirlerinin halefi ve selefi olarak sıralanmazlar; farklı dönemler birbirlerinin içine geçer, birbirlerini katmanlaştırır ve aynı zamanda tarihsel katmanları soyarak yassılaştırır. Zaman zaman birbirlerine atıfta bulunarak birbirlerini güçlendirir, bazen birbirlerini olumsuzlayarak adeta tartışır. Birbirlerini sever, kıskanır, çekiştirirler. Geleceğe, heteroseksüel aileye ve çocuğa dayalı ulus tahayyülleri ile karşılaştırıldığında,²⁹³ Koçu'nun hem yaşadığı döneme ait olan hem de Osmanlı homoeerotik kültürüne yaslanan bu cemaatin bağlılıkları, bugüne dadanır, gelişimsel anlatılara meydan okuyarak şimdiyi istikrarsızlaştırır. Koçu'nun arşivsel pratiği, bu homoeerotik cemaati hem hayal etmesinin hem de yeniden kurmasının yolunu oluşturur.

Koçu'nun hayal ettiği (ve deneyimlediği) cemaatte, erkekler arası eroto-politik hiyerarşiden ancak oldukça yalıtılmış tekil ilişkiler özelinde söz edebiliriz. Örneğin "Gemici (Yaşar)" başlıklı maddede, hem tasavvufla ilişkisi hem de Rindî mahlasıyla yazdığı şiirlerle erkek homoeerotik kültürünü sürdürdüğünü anladığımız –ve bu tarihsel süreklilik içerisine yerleştirilen– Ahmet Bey ile uşağı Yaşar arasındaki ilişki şöyle anlatılır:

Kalender şairlerin kibarlarından ve Halveti tarikatının Şemsiye kolunun kurucusu ünlü mutasavvif Sivaslı Şeyh Ahmed Efendinin torunlarından olup şiirlerini Rindî mahlası ile yazmış Ahmed Günören Beyefendiye 1945

293. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and Death Drive* (Gelecek Yok: *Queer* Kuramı ve Ölüm Dürtüsü) kitabında *queer* siyaseti, üremeye ve çocuğa dayalı fütürizmin mutlak değerini onaylayan bir konsensusun dışarısı olarak tanımlar (*No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, 2004, s. 3). Edelman'ın kitabı geleceği reddi ve ölüm dürtüsünü sahiplenmesi nedeniyle çokça eleştirilmiştir; ki ben de bu eleştirilere büyük ölçüde katılıyorum. Heather Love, *Geri Hissetmek* kitabında Lee Edelman'dan farklı olarak geleceği reddetme peşinde olmadığını fakat üreme zorunluluğundan, iyimserlikten ve kurtuluş vaa-dinden bağımsız, farklı bir gelecek kurgusunun; geri bir gelecek kurgusunun peşinde olduğunu söyler (*Feeling Backward*, s. 147).

ile 1946 yılları arasında bir sene uşaklık yapmış aslı Giresunlu bir kopuk delikanlı, o tarihlerde 18-19 yaşlarında idi. Hemşehrilerinden Tophane'de Yımalı Hamam yanında bir sabahcı kahvesi işletir Kara Bekir'in çırağı idi, oradan Ahmed Beyin Bayazıd civarında Uğur Hanındaki odasına uşaklıkla gitmiş, efendisi tarafından bir küçük bey gibi bakılır iken, hatta bir gece okulunda tahsili bile sağlanmış iken eski ustasının darülnedvei haşerât olan kahvehanesine dönmüştü. (B. Güngören, Ahmed)

Ahmed Bey bana bir gün, hakkında şiirler yazdığı Yaşar'ın kahveci Kara Bekir ile birlikte çekirdiği bir resmini göstermiş, küstahlık ederek o resim için şu tarih manzumesini yazmışım.

İri ayaklar gaayet dilber kıyım müşekkel,
Resimde görünmüyor, görünen sade bir el,
Gel ey Rindî bu resme, gel kanat eyle gel,
Tevfik de yazsın, ona bir tarihi bi-bedel:
Rindî-i Kalenderin Yaşarı bak bu güzel.
1365 (1945-1946)²⁹⁴

Bu alıntıda bir önceki bölümde üzerinde durduğum pek çok figürün yirminci yüzyılda aldıkları biçimi görebiliriz; güzel bir delikanlı (*mahbûb*), onun usta-çırak dinamikleriyle şekillenen bir ilişki içerisinde olduğu efendisi, kentli alt sınıftan ve oğlanı baştan çıkaran kahveci –altkültür mensubu şehir oğlanı– ve şair/tarihçi. Fakat bu tipler ve aralarındaki bağılıklar, *mahbûb*'u sultana bağlayan ve tüm homososyal alanı kateden eroto-politik bir hiyerarşi uyarınca şekillenmez. Tabii ki bu bağılıkların, yakınlıkların ve hasımlıkların toplumsal eşitsizliklerden ve ezme-ezilme ilişkilerinden bağımsız olduğunu ima etmiyorum. Örneğin hem uşak Yaşar hem de kahveci Karabekir, sınıfsal olarak Ahmet Bey'e göre dezavantajlı konumdadır. Fakat eşitsizlikler, erkek homososyalliğinin esas yapılandırıcısı konumunda tek bir eroto-politik hiyerarşi boyunca sıralanmamıştır ve sözü geçen homososyal cemaat son derece marjinal bir altkültür teşkil etmektedir. Yine de Koçu'nun melankolik bir bağılılık içinde olduğu cemaatin, Gayle Rubin'in tanımladığı neredeyse bir etnik grup özelliklerine sahip, gey altkültürüyle şekillenen cemaate benzediğini de söyleyemeyiz,²⁹⁵ zira yaslandığı sabit bir eşcinsel kimliği yoktur.

294. Tevfik Karkan, "Gemici (Yaşar)", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. XI, s. 6089.

295. Gayle Rubin, "Thinking Sex", s. 156.



Yaşar Gemici, 1945.
(Fotoğraftan S. Bozcalı eli ile)

Resim 4. Sabiha Bozcalı'nın Yaşar Gemici ile Kahveci Karabekir'in bir fotoğrafından esinlenerek yaptığı çizim. "Gemici (Yaşar)", İstanbul Ansiklopedisi, c. XI, s. 6089.

Ansiklopedi, toplumsal cinsiyet ve cinsellikleri heteronormatif düzenin dışında kaldığı için varlıkları, en iyi ihtimalle, inkâr edilen okurlarına dost sohbetleri, gazete haberleri, kent hikâyeleri ve arşivlerden faydalanarak kurulan bu "hayali cemaat"ın bir parçası olma imkânı sağlar.²⁹⁶ Bu açıdan Koçu'nun cemaatinin Benedict Anderson'ın, matbuat kapitalizmiyle mümkün olan hayali bir cemaat olarak ulus kavramsallaştırmasına bir ölçüde benzediği iddia edilebilir. Fakat çok büyük bir farkla; ulusun erkek üyelerinin birbirleriyle özdeşleşmelerini sağlayan ulus tahayyüllerinde, erotik arzunun yeri yoktur.²⁹⁷ Milliyetçi söylemler ulusu kuran cinsel eylemlerle üretken olmayan erotizmi birbirinden ayırmış ve ikinci grubu yalnızca ah-

296. Altınay, "The Queer Archivist", s. 97-98.

297. Peter Coviello, "Homobonding and the Nation", *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, haz. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, Cambridge University Press, 2014, s. 248.

laksız değil aynı zamanda vatanperver olmayan cinsellik biçimleri olarak işaretlemiştir.²⁹⁸ Koçu'nun melankolik bir bağlılık duyduğu homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal cemaat, hem ailenin hem de aileyle süreklilik içerisinde tahayyül edilen, Warner ve Berlant'ın "ulusal heteroseksüellik" olarak kavramsallaştırdığı mekanizmanın dışında kalır.²⁹⁹ Altınay, Koçu'nun yalnızca heteronormatif olmayan cinsel arzuları nedeniyle değil aynı zamanda Osmanlı tarihine yaptığı yatırım yoluyla da dönemin hegemonik "Türk erkekliği" tahayyüllerine meydan okuduğunu ve *queer* bir öznellik kurduğunu söyler.³⁰⁰ Tarihçilerin, ve dahi tüm vatandaşların tek bir kimliği ve bu kimliğe ait tek bir tarih anlatısını benimsemek zorunda kaldığı bir dönemde, Koçu'nun çoksesli tarih anlatısı tarih üzerinde kurulmaya çalışılan tekele olduğu kadar ulus kimliğine de alternatif oluşturur.

Fakat Koçu'nun homoerotik geçmişini hatırlayışı gibi, ulus kimliğine alternatif oluşturabilecek tarihsel özdeşleşmeler yaratabilecek tarihyazıcılığı da bu kimliğe meydan okumaz; hatta onunla zaman zaman örtüşür. Bu örtüşme, özellikle etnik farkı erotikleştirdiğinde ortaya çıkar. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında, erkekler arası homoerotik arzu "öteki" Doğu uygarlıklarına olduğu kadar, Türklüğün ötekisi olarak görülen azınlıklara da yansıtılıyordu.³⁰¹ Örneğin Mazhar Osman, 1926 yılında şöyle yazacaktı:

298. Stoler, *Race and the Education of Desire*, s. 135.

299. Berlant ve Warner, "Sex in Public", s. 549.

300. Altınay, "The Queer Archivist", s. 93.

301. Azınlık cemaatlerinin, özellikle de Rum ve Ermenilerin homoerotizmle özdeşleştirilmesi Cumhuriyet sonrasına özgü değildir. Mazhar Osman'ın kine benzer bir atfa 1913 tarihli *Zıfâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası* isimli müstehcen hikâyede rastlarız. II. Abdülhamit döneminin meşhur Hafiye Fehim Paşa'sının avanelerinden olduğunu okuduğumuz Artaki isimli hikâye karakterinden söz ederken yazar, dipnot vererek şöyle bir açıklamada bulunur: "Meyhanecilik ve sakilik öteden beri Rumlara hastır. Hatta Köroğlu eserinde Ayvaz tahtında gösterildiği üzere Felâtûn'dan teşâ'ub [şubelenen, dallanan] ve her tarafa yayılan Platon usûlü 'Système platonique' mahbûbların bu milletde zuhûrunu mu'lindir [ilan eder, gösterir]. Hele İstanbul'umuzda meyhaneci çıraklığında bulundurulmuş bazı Ermeniler isimlerini de tahvil ediyorlar ve bununla iftihar bile ediyorlar. Mesela Aleksan Aleko ve Artin Artaki oluyor. Ve öyle kullanılıyor ki erbabına malumdur. Esbâb-ı mü-

Erkek orospu rolünü oynayanlar bi'l-tercih Rum delikanlılarıdır. Rum-larda fail de varsa da, mefullük pek taammüm etmiş, ve birçoklarının eski tarihlerde olduğu gibi medâr-ı mâişeti [geçim kaynağı] olmuştur. En kibar konaklarda Rum delikanlılar paşaların, prenslerin perestîdeleri, makbul yıldızlarıdır. Rum kızları da rekabette erkeklerinden geri kalmadıkları için bu millet Türkiye'de adeta fuhşu taht-ı inhîsârına almıştır. Diğer ırklar ikinci derecede kalır. Ermenilerden aşk-ı müteşabihü'l-cinsle hekime müracaat eden ve bu ma'lûliyyetleri için tedavisini arzu eyleyenler pek çoktur. Hatta çok defa ana ve teyzeleri kollarından çekerek yirmi yaşında delikanlıları be-rây-ı tedâvi [tedavi için] muayenehanemize getirirler.³⁰²

Koçu da hem *İstanbul Ansiklopedisi*'nde hem diğer eserlerinde, erotik nesne olarak farklı etnik grupları –ve özellikle de Rum delikanlılarını– işaret eder. Dilber Rum delikanlıları hem İstanbul'un homoerotik tarihine ait hikâyelerin başrolünde en sık rastlanan kahramanlardır hem de cinsel olarak çok daha kolay erişilebilir oldukları sık sık ima edilir. Yine de Koçu'nun milliyetçi söylemi olduğu gibi benimsediğini söyleyemeyiz. O ulus tahayyülünün dışladığı kimliklerle erotik ve tarihsel bağlar kurar. Bir anlamda milliyetçi söylemleri homoerotikleştirir.

Özerk özne fantazisinin türü olan otobiyografi yerine, özne için fazlasıyla dağınık, parçalı ve ilişkisel bir tür olan ansiklopediyi öz-anlatı olarak okumak, her an çözülmeye hazır bir öznelliği düşünebilmemizi sağlar. *İstanbul Ansiklopedisi*, “klasik otobiyografinin karşıtı bir anti-otobiyografi”³⁰³ olarak parçalı, açık uçlu, sürekli çoğalabilme potansiyeli taşıyan, kişisel olanla doğrulanabilir olanın, bilgi ve erotizmin sınırlarını muğlaklaştıran, istediğimiz parçalarını bir araya getirebileceğimiz bir yapboz sunar. Bu yapboz, heteronormatifliğin işleyişindeki giderilemez çelişkileri abartıp parodileştirir, aşkın ve cinselliğin katı heteronormatif düzenlenişini altüst edici *queer* bir tahayyül için imkân yaratır. Reşat Ekrem Koçu'nun *queer* liği oldukça müphemdir, zira açıkça üstlenilen bir kimliğe atıfta bu-

cibe ve ilel-i sâiresi bu hayata vukufu olanların meczûmudur” (Mim Sin, *Zıfâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası*, Artin Asaduryan, 1329/1913-14, s. 19. Metinde dizgi hatası var: *Sakilik* yerine *safilik* yazılmış. Düzelterek aldım).

302. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 673.

303. Olney, “Autobiography and the Cultural Moment”, s. 27.

lunmaz, geçmişin homoerotik-homososyal bağlarına güçlü bir bağlılık duyar. Yüzü geçmişe dönüktür ama bunu geçmişten onur duyulacak kimlikleri bulup çıkararak yapmaz. Zaman zaman kınayarak, zaman zaman hüznle, zaman zaman da haz alarak hatırlar. Koçu, “*queer* tarihin ne geçmişine ne de geleceğine aittir; o kendi tarihsel ânını bir imkânsızlık olarak deneyimlemiştir.”³⁰⁴

304. Love, *Feeling Backward*, s. 94.

Heteroerotizm ve Arzu Nesnesi Kadının Uyandırdığı Kaygılar

Zen-dostlar çoğalup mahbûblar azaldı. Kavm-i Lût sanki yere batdı. İstanbul'da öteden berü delikanlılar için ma'rûf u mu'tâd [bilinen ve alışılmış olan] olan aşk u alâka, hal-i tabîîsi üzre kızlara müntakil oldu. Sultan Ahmed-i Sâlis [III. Ahmed] zamânından berü mu'tâd olan Kâğıdhâne seyri ziyade rağbet buldu. Gerek orada, gerek Bâyezid meydanında arabalara işaretlerle mu'âşaka usulü hayli meydan aldı. Küberâ içinde gulâmpârelikle meşhur Kâmil ve Âli Paşalar ile anlara mensûb olanlar kalmadı. Halbuki Âlî Paşa da ecânibin i'tirâzâtından ihtirâz ile [çekinerek] gulâmpâreliğini ihfâya [gizlemeye] çalışırdı.

Sultan Abdülmecid Han hazretleri hakikaten melek-haslet bir pâdişâh-ı âlî-câh [melek gibi huylu, yüce konumlu bir padişah] olduğu halde, o da nev'-i beşerden değil mi? Bu rüzgâr anı da çarpdı. Âlemin bu inkılâbâtı arasında, o dahi kadınlardan bazılarına mahabbet ü rağbet buyurdu. Nâsın [insanların] harâm olan mu'âmelâtına o dahi helalinden olarak müşâreket buyurdu [katıldı]. Buna hiç kimse bir şey demiyordu. Fakat nisvân ile kesret-i musâhebetinden [kadınlarla sohbetinin çokluğundan] nâşî vücûd-ı hümayûnlarına günden güne zaaf gelmesi badî-i endişe idi. Zira halk kendisini pek ziyade sevdiklerinden anın bu haline müteessif idiler.¹

Ahmed Cevdet Paşa'nın, Abdülmecid devri İstanbul'unda gündelik hayatın dönüşümlerini, mali ve siyasi buhranları anlattığı *Ma'rûzât* eserinde yer alan bu sözleri, on dokuzuncu yüzyıl heteronormatifliğinin en açık ifadelerinden biri olarak değerlendirilir. Alıntı yalnızca oğlanlara yönelik ilginin seçkinler arasında gözden düştüğüne işaret etmez; bu ilginin “hal-i tabîîsi” üzere kızlara yöneldiğini

1. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 9.

de belirtir. Öte yandan bu değişimi biyolojik bir gerçekliğe değil de değişen toplumsal alışkanlıklara ve eğilimlere atıfla anlamlandırması dikkat çekicidir. Bu bölümde, Cevdet Paşa'nın tespit ettiği toplumsal dönüşümü, yani bu kitapta incelediğim heteronormalleşme sürecini, şimdiye kadar ele almadığım ikinci boyuta, kadının erkeğin yegâne arzu nesnesi haline gelmesi sürecine yoğunlaşarak tartışacağım. Bunu yaparken Cevdet Paşa'nın sözlerinde hissedilen gerilimlerin izlerini sürmeye çalışacağım.

Osmanlı cinselliğine ilişkin akademik çalışmalar heteroerotik arzunun tarihsel ve coğrafi özgüllüğünü tartışmaya açmamakta ve heteroseksüelliğin cinsel modernleşmeyle marjinalleşen homoerotik söylemlerin yerini *kendiliğinden* alacağını varsaymaktadır. Ne kadın arzu nesnesinin öne çıkması süreci ne de ona yönelen arzunun içeriği mesele edilmektedir. Oysa heteroerotik arzu, tıpkı önceki bölümlerde tartıştığım homoerotik arzu gibi, belirli tarihsel koşullarda belirli biçimler alır. Bu nedenle her dönem ve coğrafyada geçerli tek bir heteroerotizm veya heteroseksüellik biçiminden söz edemeyiz. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı Osmanlı-Türk cinsel modernleşmesi bağlamında heteroerotik arzu, heteronormalleşme süreci bağlamında özgül içeriğini kazanmıştır. Bu sürecin dört bileşen üzerinden okunabileceğini düşünüyorum: İkili cinsiyet modeli çerçevesinde kadın ile erkeğin birbirini dışlayıcı karşıt terimler haline gel(eme)mesi, bununla koşut olarak erotik arzu nesnesi ile cinsiyet özdeşleşmesinin birbirinden ayrış(ama)maları, evliliğin cinsiyetler arasındaki duygusal ve erotik bağları yoğunlaştırıcı, arkadaşlığa dayalı bir birlik haline gel(eme)mesi ve heterososyalleşmenin arzunun hetero'luğunu güvence altına al(ama)ması. Bu dört bileşen, ancak ve ancak kendi kendilerini istikrarsızlaştıran etkiler doğurarak işleyebilmişlerdir; bu nedenle yapacağım okuma sözü geçen süreçleri olduğu kadar parantez içindeki olumsuzlamalarını da içermektedir.

Söz konusu dört süreçten yalnızca arkadaşlığa dayalı evliliği ya da anlaşılarak evlenmeyi ayrı bir başlık altında ele alacağım. Kadının, erkeğin yegâne arzu nesnesi haline gelmesi evliliğin, aşk ve erotizmin tek meşru biçimi olarak yeniden tanımlanması süreciyle koşut biçimde ilerlemiştir. Fakat hem evliliğin tarafı olacak ideal kadının

hem de karı koca arasındaki bağın tanımlanması oldukça sancılı olmuştur. İdeal kadınlık ve erkekliklerin olduğu kadar heteroerotik aşk ve cinsellik kurgularının da çelişkili ve istikrarsız tanımlarını bu arka planı dikkate almadan anlayabilmek mümkün değildir. İlk iki süreci kadınsı erkek figürü züppe ve erkeksi kadın figürü, erkek kıyafetinde kadın başlıkları altında tartışacağım. Kadının erkeğin yegâne erotik arzu nesnesi haline gelmesi pek çok kaygının eklemlenme alanı olmuş, farklı kadınlık ve erkekliklerin olduğu kadar, kadınsılık ve erkeksiliklerin de tanımlanmasına neden olmuştur. Bu figürleri incelerken, kadın arzu nesnesinin yarattığı kadınsılaştırma kaygısına ve bu kaygıyı dindirmeye yarayan kadın erkeksiliğine yoğunlaşacağım. Bölümün son kısmında, arkadaşlığa dayalı evliliğin ve heterososyalleşmenin normatif heteroseksüel arzunun koşulu haline getirilişini, kadın homososyalliği ve kadınsılaştıran kadınsı arzu nesnesi düşüncesini benimseyen kadın homoerotizmi anlatılarını inceleyerek tartışmaya açacağım. Kadınsılık nefreti olarak mizojininin geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde heteronormatifliğin işleyişini biçimlendiren temel güçlerden biri olduğunu ileri süreceğim.

Fakat öncesinde terminolojik bir tartışmaya ihtiyaç duyuyorum: Her ne kadar söz konusu dönemi heteronormalleşme kavramı ekseninde ele alsam da heteroseksüellik terimi yerine heteroerotizm terimini kullanmayı tercih ettim. Heteroseksüellik ile biyolojiye sabitlenmiş bir cinsiyet, karşı cinsin özelliklerini (yani kadınsı ve erkeksiliği) dışlayan bir toplumsal cinsiyet özdeşleşmesini ve bu karşıtıktan doğan erotik arzunun birbirlerini zorunlu kıldığı kurgusal bir deneyim birliğini kastediyorum.² Kadın ile erkek arasındaki arzunun, iki cinsiyetli modele ve sözü geçen kurgusal deneyim birliğine dayanmayan biçimlerini tanımlamak için heteroerotizm terimini tercih ediyorum; bu nedenle de tartışmamı ağırlıklı olarak bu kavram ekseninde yürütüyorum. Bu ikisi arasındaki ayrım, erotik ile cinsel olan arasındaki ayrımla da örtüşüyor. Erotik arzu, haz ve öznellikler

2. Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 73. Heteroseksüelliğe içkin ikili karşıtığa dayalı toplumsal cinsiyet ayrımının tutarlılığını kabul etmediğim altını çizmek isterim. Heteroerotizm terimi, heteroseksüelliğe kıyasla, tutarsızlıkları incelemek için daha fazla esneklik sağlamakta, dahası söz konusu *geçiş dönemi* anlatıları için de tarihsel olarak daha uygun düşmektedir.

ile cinsel olanlar birbirleriyle sık sık kesişse de erotik olan her zaman bedensel temas, cinsel eylem ve haz içermek veya bunlara yönelmek zorunda değildir.³

Heteroseksüellik yalnızca toplumsal cinsiyet ayrımının tutarlılığı iddiası üzerine bina olmaz, aynı zamanda bu tutarlılığı güvence altına alma işlevi de görür; buna göre birbirlerinin karşıtı olan cinsiyetler birbirlerini tam da bu karşıtlık nedeniyle arzularlar ve arzuları birbirlerini dışlayan karşıtlıklarını pekiştirme işlevi görür. Oysa heteroerotik arzunun on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın ilk yarısında Osmanlı-Türk toplumunda kazandığı özgül biçimde arzu, kadın ve erkeğin mutlak kadınsılık ve erkeksiliğine dayalı bir karşıtlıktan doğmaz, dahası bu karşıtlığı güvence altına almaz. Cinsiyet özdeşleşmesi ile erotik arzunun birbirlerinden ayrışmaması, arzu nesnesi olan kadının, arzulayan erkeğin toplumsal cinsiyetini belirsizleştirmesi tehdidini doğurur.

Kadının arzu nesnesi haline gelmesi süreci, tıpkı *mahbûb*'un gözden düşmesi gibi, edebiyat alanındaki dönüşümlerle sıkı bir ilişki içinde olmuştur. On dokuzuncu yüzyılla birlikte manzum aşk anlatıları marjinalleşmiş ve kurmaca mensur eserlerde, özellikle de romanlarda, esas arzu nesnesi kadınlar haline gelmiştir.⁴ Kadınlar erken modern manzum eserlerde arzu nesnesiydiler; fakat ne en sık rastlanan ne de en olası nesnelerdi. On dokuzuncu yüzyılda da oğlanlar arzu nesnesi olmaya devam ettiler; fakat yazınsal alanda bu konumları oldukça marjinalleşmişti.⁵ Kurmaca mensur eserlerde er-

3. Marcus, *Between Women*, s. 113-14.

4. Kuru, "Yaşanan, Söylenen", s. 264.

5. On dokuzuncu yüzyılda oğlanların arzu nesnesi olma konumlarının gölgede kalması ve kadınların öne çıkmasını en iyi takip edebileceğimiz anlatılardan birini, çoğu on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yayımlanan ve IV. Murat döneminde geçen anonim mensur anlatılar olan Tıflî hikâyeleri oluşturur. Selim Sayers, on dokuz ve yirminci yüzyılda yaşanan bu dönüşümü üç başlıkta şöyle özetler: "Mahbûb-talip ilişkisinin olumludan olumsuzaya kayıp normken yokoluşu, hikâyelerdeki eşcinsel boyutun da aynı akıbete uğrayışı ve bu iki gelişmenin tersine, günümüz standartlarına göre 'sıradan' addedebileceğimiz erkek-kadın ilişkilerinin yokken norma ve olumsuzdan olumluya dönüşmesi" (*Tıflî Hikâyeleri*, s. 50). Bu dönüşümle birlikte düşünülmesi gereken bir başka nokta, Tıflî hikâyelerinin daha geç versiyonlarında duygusal evlilik fikrinin karşımıza çıkmasıdır (*a.g.y.*, s. 58).

kekler arası aşk nadiren konu ediliyordu.⁶ Aşk anlatılarının heteroerotikleştiği nesir türlerinin başında roman geliyordu. Tanzimat aydınları için roman, önemli gördükleri meselelere dikkat çekmek ve bu meseleleri –çoğu zaman didaktik biçimde– tartışmak için kayda değer bir araçtı. Bu nedenle de romanlar ideal erkeklik ve kadınlıkların olduğu kadar ideal aşk ve sevginin de tanımlanmasının aracı haline gelmişti. Fakat roman türünün benimsenmesi Osmanlı entelektüelleri için aynı zamanda bir kaygı kaynağıydı. Gürbilek’e göre “ustalaşılamayan modern bir teknik” olarak roman, “dışarıdan alınmış modern yaşam”ın simgesiydi.⁷ Bu kaygılar kadının arzu nesnesi haline gelmesinin neden olduğu kaygılarla üst üste binerek heteronormatif söylemleri şekillendirmiştir. Bu yüzden on dokuzuncu yüzyıl mensur aşk anlatılarının, özellikle de erken Osmanlı romanlarının, heteroerotik arzuyu idrak edilebilir kılan heteronormatif anlamlandırma çerçevelerinin ve istikrarsızlıklarının çözülmesi için uygun bir alan sunduğunu düşünüyorum. Zaman zaman 1920’li yıllara ait mensur anlatılardan, nasihat kitapları ve tıp metinlerinden faydalanacak olsam da bu bölümdeki çözümlemelerim, heteroerotik arzunun yeniden tanımlanması ve heteronormatif anlamlandırma çerçevelerinin henüz şekillenme sürecindeki –yani 1870’lerden 1910’lara uzanan dönemdeki– romanlarda bulunan tema, figür ve motiflere dayanıyor. Tıpkı önceki bölümde öz-anlatılarda olduğu gibi, bu bölümde ele aldığım metinleri de pek çok söylemin kesişiminde metinler olarak inceleyeceğim. Bu nedenle ele aldığım her metnin hem diğer roman ve hikâyelerle hem de nasihat literatürü, müstehcen edebiyat, tıbbi literatür gibi farklı türlerle metinlerarasılığına işaret

6. Burada kastettiğim özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren verilen telif eserler. Örnek olarak verebileceğim iki hikâye Baha Tevfik’in “Ah Bu Sevda!” (1326/1910) ve “Aşk, Hodbinî” (1326/1910) isimli hikâyeleridir. 1910 yılında *Piyano* dergisinde yayımlanan hikâyelere Halit Erdem Oksağan’ın *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi* kitabı yoluyla ulaştım. Bkz. Baha Tevfik, “Ah Bu Sevda!..”, *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*, Halit Erdem Oksağan, Tekin, 2012, s. 399-405; “Aşk, Hodbinî”, *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*, a.g.y., s. 406-11. Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun 1928 tarihli *Sodom ve Gomore*’sinde erkek homoerotizmi mütareke dönemi ahlaki çöküş anlatısının bir parçası olarak ele alınmıştır.

7. Nurdan Gürbilek, *Kötü Çocuk Türk*, Metis, 2004, s. 109.

edecek, metinlerin kesişiminde yer aldığı söylemsel hatların izlerini sürmeye çalışacağım.

I. HETEROEROTİZM VE ARKADAŞLIĞA DAYALI EVLİLİK DÜŞÜNCESİ

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında çekirdek aile ve arkadaşlığa dayalı evliliğe ilişkin söylemlerin güçlenmesi, geç Osmanlı heteronormatif aşk ve cinsellik kurgularının inşasında temel bir rol oynamıştır. Valerie Traub, heteroseksüelliğin, *ev içi heteroseksüellik rejimi*'nde (bu kavrama ileride döneceğim) evliliği arzulanabilir kılmak için üretildiğini iddia eder.⁸ Arkadaşlığa dayalı evliliğin ortaya çıkışıyla birlikte zorunlu heteroseksüellik kurumsallaşmış ve hemcinsler arası erotizm başta olmak üzere, farklı erotizm biçimleri gölgede kalmıştır.⁹ Aile her ne kadar hem feminist hem de toplumsal tarihyazımı için önemli bir konu olmaya devam etse de sevgi bağına dayalı aile tahayyülleri ile erotik arzunun tarihsel dönüşümü arasındaki ilişki üzerinde pek fazla durulmamıştır. Bunun en bariz sebebi heteroseksüelliğin büyük ölçüde doğal ve verili kabul edilmiş olmasıdır. Oysa aile ve evliliğin tarihini erotik arzu temelinde yeniden düşünme çabası, tarihyazımının altında yatan heteroseksüel varsayımları bozmaya, heteronormatif cinsellik ve cinsiyet kurgularının ortaya çıkış sürecini sorgulamaya imkân sağlar.¹⁰

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyıl başında farklı biçimlerde adlandırılan aile (Tanzimat ailesi, modern Osmanlı ailesi, milli aile, modern Türk ailesi) toplumsal dönüşüm arzusu içerisindeki seçkin sınıfların üzerine en çok kafa yordukları konulardan biri haline gelmiş, toplumsal dönüşümün aracı ve hedefi, kurulacak yeni düzenin yapıtaşı olarak tanımlanmıştır. Aile, modernleşme sürecinde eski/yeni, alaturka/alafranga gibi ikiliklerin merkezinde yer almış ve aileye dair söylemler siyasi eleştirilerin odak noktasını oluşturmuştur.¹¹ Çokeşlilik,¹² görücü usulüyle evlenme, kadın ile er-

8. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 269. 9. A.g.y. 10. A.g.y.

11. Alan Duben, *Kent, Aile, Tarih*, çev. Leyla Şimşek, İletişim, 2012, s. 153-54.

12. Her ne kadar Osmanlı toplumu genel olarak tekeşli ailelerden oluşuyor olsa

kek arasındaki rol paylaşımı ve güç dengesi ile çocuğun ailedeki rolü gibi konular üzerine yoğun tartışmalar yürütülmüştür. Bu süreç evlilik, aile ve üremenin hem devlet düzenlemelerinin hem de çeşitli tıbbi, hukuki ve entelektüel söylemlerin nesnesi haline gelmesiyle iç içe geçmiştir. Tuba Demirci ve Akşin Somel imparatorluk çapında kürtajın engellenmesine yönelik önlemler içeren 1838 tarihli fermanın,¹³ aile ve üremeyi kamusal bir mesele haline getiren yeni bir söylemin başlangıcı olarak ele alınabileceğini söyler.¹⁴ Bu uygulamanın arka planında, nüfusun sayısal büyüklüğünün İmparatorluk'un askeri, iktisadi ve siyasi gücüyle özdeşleştirilmesi yatar.¹⁵ On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca aileye dair düzenlemeler yapılmaya devam etmiştir.¹⁶ Her ne kadar aile yalnızca yeniden üretimin alanı olmaktan çıkıp eşlerin birbirlerine duydukları duygusal

da aileye müdahalenin hedefindeki pratiklerden biri de çokeşlilik olmuştur (Duben, Kent, Aile, Tarih, s. 146-47). Modernleşmeciler çokeşliliğin İslamda uyulması zorunlu bir kural olmayıp toplumsal pratiklerin sonucunda ortaya çıktığını ve esas olanın tek eşlilik olduğunu söylemekteydiler. Fakat, Tuba Demirci'nin de işaret ettiği üzere, erkek Tanzimat yazarlarının çokeşliliğe ilişkin fikirleri ikirciklidir. Örneğin Ahmed Midhat, *Felsefe-i Zenân*'daki fikirlerinin aksine, *Paris'te Bir Türk romanında*, evlilik dışı ilişkilerin önlenmesi için çokeşliliğin gerekliliğini savunur. Namık Kemal de nüfus artışı ve askeri güç için çokeşliliği savunur. Bkz. Tuba Demirci, *Body, Disease and Late Ottoman Literature: Debates on Ottoman Muslim Family in The Tanzimat Period (1839-1908)*, Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2008, s. 301. Fatma Aliye ile Mahmud Esad'ın çokeşlilik tartışması bu dönemdeki farklı görüşlere, özellikle kadın ve erkekler arasındaki görüş farklılıklarına dair fikir verir. Bkz. Fatma Aliye, Mahmud Esad, *Çok Eşlilik: Taaddüd-i Zevcat*, haz. Firdevs Canbaz, Hece, 2007. Nüfus artışı ve fuhşun düzenlenmesine yönelik kaygılar, çokeşliliğe ilişkin düzenlemeleri de etkilemiştir. İttihat ve Terakki'nin *Sicil-i Nüfus Kanunu*'nu takiben çıkardığı *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (1917), çokeşliliği düzenleme konusu haline getirse de nüfus artışının sağlanması, kadın sayısının erkek sayısından fazla olması ve fuhşun önlenmesi gibi gerekçelerle tam olarak yasaklanmasına yanaşılmamıştır (Akşit, "Geç Osmanlı ve Cumhuriyet", s. 187). Çokeşlilik, 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun ile yasaklanmıştır.

13. Demirci ve Somel on sekizinci yüzyıl sonundan itibaren kürtajı engellemeye yönelik önlemlerin alındığına dikkat çekse de bunların 1838'e kadar sistematik bir biçim kazanmadığını söylerler ("Women's Bodies", s. 386).

14. A.g.y., s. 390. Ayrıca bkz. Balsoy, *Kahraman Doktor*, s. 113-60. On dokuzuncu yüzyıl süresince kürtaj karşıtı politika da dönüşmüş, meselenin dinsel ve ahlaki yanı nispeten geride kalırken, hukuki ve kamu sağlığına ilişkin boyutu giderek daha fazla öne çıkmıştır (a.g.y., s. 133-35).

15. A.g.y., s. 125-26.

yakınlık üzerinden tanımlanmaya başlasa da, nüfus ve doğurganlığa yönelik kaygılar aileye ilişkin söylem ve düzenlemelerde belirleyici olmuştur.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında seçkin sınıflar arasında geniş aile bağlarının önemi azalırken, karı ve kocanın birbirlerinin biricik dostları ve dayanağı oldukları, çocukların bu sevgi dolu birliktelik içerisinde yetiştirildiği “mahrem, özerk ve duygulanımsal bir birim”¹⁷ olarak aile ve onun temel taşı olarak *arkadaşlığa dayalı evlilik*¹⁸ fikri önem kazanmaya başlamıştı.¹⁹ Özellikle kentli ve eğitilmiş sınıflar arasında yeni evlilik tanımının kabul görmeye başladığını,

16. Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de nüfus düzenlemesine ilişkin çalışmaların önemli bir kısmı etnik nüfusun düzenlenmesine ilişkindir. Nüfus mühendisliğinin bu boyutu ile üremeye ilişkin düzenlemeler birbirinden bağımsız değildir. Gülhan Erkaya Balsoy'un tespit ettiği üzere, Müslüman Osmanlı aydınlarının üremeye ilişkin kaygıları yalnızca Müslüman nüfusa ilişkindi ve Müslüman olmayan nüfusun artışı endişe verici bir şey olarak görülüyordu (a.g.y., s. 20). Elif Ekin Akşit, nüfusun düzenlenmesi sorununu doğum sorunu ve kadınların bedenlerinin tahakküm altına alınması çerçevesinde incelemiştir (“Geç Osmanlı ve Cumhuriyet”, s. 179-97). Balsoy da benzer bir tespitte bulunur ve kadın bedeninin makro ölçekteki nüfus politikalarının gündelik hayata aktarılmasının zemini olduğunu söyler (*Kahraman Doktor*, s. 21). Frengiye ilişkin kaygılar da nüfus ve evlilik hakkındaki düzenlemeler üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Fakat kaynak sorunları ve altyapı eksikliği nedeniyle bu düzenlemelerin uygulama alanı son derece sınırlıydı. Tuba Demirci, eşlerin evlilik ehliyeti olarak frengili olmadıklarını ispatlamalarını şart koşan Meclis-i Tıbbiye-i Mülkiyye ve Sıhhiyye-i Umumiyye tarafından hazırlanmış ve 1893 yılında Kastamonu'da yürürlüğe konulmuş düzenlemenin uygulamasının son derece başarısız olduğuna dikkat çeker (*Body, Disease*, s. 229). Seçil Yılmaz, feminist araştırmacıların devlet denetiminin ve tıbbın kadın bedenleri ve cinsellikleri üzerine etkisine yoğunlaştıklarını, oysa frengi söylemleri ve düzenlemeleri yoluyla erkek bedenlerinin, özellikle de askerler ve göçmenler gibi alt sınıftan devingen erkeklerin bedenlerinin, sağlık denetimi, düzenlemeleri ve eğitiminin nesnesi haline geldiğine dikkat çeker (“Threats to Public”, s. 223). Frengiye ilişkin kaygılar, erkeklerin fuhşunun düzenlenmesinde de etkili olmuş olabilir.

17. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 259-60.

18. İngilizce literatürde karışımıza *companionate marriage* olarak çıkan kavramı, “arkadaşlığa dayalı evlilik” olarak çevirmeyi uygun gördüm. Terim Türkçeye zaman zaman “aşk evliliği” olarak çevrilse de bu kullanımı İngilizcedeki yoldaşlık, arkadaşlık anlamını yeterince vermediği için tercih etmedim. Dahası bir ideal olarak tanımlanan bu evlilik biçiminde arzu edilen bağın aşk olup olmadığı tartışmalıdır. Kavramı daha isabetli biçimde karşılayan “anlaşılarak evlenme” tabirine dikkatimi çektiği için Müge Gürsoy Sökmen'e teşekkürler.

kadın ve erkeklerin görücü usulüyle evlenmeyi reddederek kendilerine uygun eş arayışına girdiklerini görürüz.²⁰ Aile ve evlilikten çokça söz etmiş Tanzimat yazarları, özellikle ilk dönem mensur eserlerde, evlilik için eşlerin birbirlerine âşık olmaları gerektiğini savunur ve görücü usulü evlilikleri eleştirir.²¹ Görücü usulüne karşı görüşerek evlenmenin savunulduğu en erken ve popüler eser Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* (1860) oyunudur. Eserin kahramanı şair Müştak Bey, oyunun başında ancak âşık olarak evlenmek gerektiğini söyler.²² Kumru yerine ablası "çirkin ve yaşlı" Sakine ile evlendirilmeye çalışılan Müştak Bey'i bu durumdan kadiya rüşvet vererek kurtaran Hikmet Efendi, arkadaşına aracılara güvenmemesi yönünde nasihat ederken, birbirlerini görmeden evlenenlerin hali kimbilir nasıl olur diye sorar.²³ Şemseddin Sami de 1872 tarihli *Taaşuk-ı Talat ve Fit-*

19. Bu *mahrem* birim, çelişkili bir biçimde, çok daha fazla kamusal ilgi ve düzenleme nesnesi haline gelmişti. Evli çiftin cinsel yaşamları, özellikle nüfus politikaları bağlamında önem kazanıyordu.

20. Zafer Toprak, bu eğilimi İkinci Meşrutiyet yıllarında verilen evlilik ilanlarında tespit edebileceğimizi söyler (*Türkiye'de Kadın Özgürlüğü*, s. 48-66).

21. Tanzimat reformcularının, romanı aile ve evlilikle ilgili görüşlerini savunmak amacıyla nasıl kullandıklarına dair bir tartışma için bkz. Demirci, *Body, Disease*, s. 238-376. Serpil Sancar'ın da belirttiği üzere, bu ilk dönem eleştiriler, İttihat ve Terakki ve Milli Mücadele kadrolarının görüşlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır (*Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim, 2012, s. 85).

22. İbrahim Şinasi, *Şair Evlenmesi*, haz. Ömer Erdem, Morpa Kültür, 1992, s. 19.

23. A.g.y., s. 33.

24. Demirci, *Body, Disease*, s. 257. Bu karakterin, arkadaşlığa dayalı evliliğin karşısına yerleştirilen, "geri ve cahil" kadın homososyalliğinin bir parçası olduğunu düşünüyorum.

25. Şemsettin Sami, *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*, haz. Sedit Yüksel, Ankara Üniversitesi, 1964, s. 6. Saliha Hanım'ın da sözlerinden anlaşılacağı üzere, anne ile babanın birbirlerine sevgiyle bağlı olması, çocukların terbiyesi için gerekli görülür; zira on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, çocuk merkezli aile yaklaşımı özellikle İstanbul ailelerinde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bkz. Duben, *Kent, Aile, Tarih*, s. 52-53.

26. Kadınların eşitlik mücadeleleri ve kazanımları hem evliliğin hem de heteroseksüelliğin içeriğinde önemli dönüşümlere neden oldu. Bkz. Blank, *Düzcinsel*, 132-36. Maalesef çalışmam kapsamında, Osmanlı kadınlarının heteronormalleşme sürecindeki rolleri üzerinde pek az durabildim. Oysa kadın yazarlar da söz konusu dönemde aşk, sevgi ve evlilik üzerine çokça söz söylemiştir. Kadın yazar-

nat eserinde severek evlenmenin önemi üzerinde durur. Kendisi de Rifat Bey'le severek evlenmiş olan Talat'ın annesi Saliha Hanım, Talat'ın geleneği ve cehaleti temsil eden dadısına²⁴ severek evlenmenin önemini şöyle anlatır:

Hep, âlem nasıl yaparsa biz de öyle yapalım diyorsun, lakin görmez misin ki halkın çoğu bugün evlenir, yarın kocası karısını, yahut karısı kocasını bırakır; bin türlü rezalet olur. ... Kocasını karısıyla, karı kocasıyla ömür geçirecekler, ev idare edecekler; evlatları olacak, büyütecekler, terbiye verecekler. Birbirleriyle sevişmedikçe, imtizâc etmedikçe [uyuşmadıkça] nasıl olur?²⁵

Kadın yazarlar da, hatta belki erkek yazarlardan daha fazla, arkadaşlığa dayalı evlilik fikrini savunmuşlardır.²⁶ *Levâ-yih-i Hayât*

ların bu konulardaki görüşlerini kapsamlı biçimde ele alan yakın dönemli bir çalışma için bkz. Ayşegül Utku Günaydın, *Kadınlık Daima Bir Muamma: Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme*, Metis, 2017. Günaydın, erkek yazarlar erkeğin narsisist imgesinin yansıması olmaktan ibaret kadın karakterler yaratırken, kadın yazarların eğitilmiş kadın için eş bulmanın zorluklarından söz ettiklerine dikkat çeker (a.g.y., s. 66). Bu dönemde güçlenen kadın mücadelesi, iki cinsiyetli modelin pekişmesinde de önemli rol oynamış ve kaçınılmaz biçimde heteronormalleşme sürecinin bir parçası olmuştur. Laqueur, Milicent Fawcett'in "[k]adınların temsilini erkekle kadın arasında bir fark olmadığı için değil; aralarındaki fark nedeniyle istiyoruz" sözlerini hatırlatarak, feminizmin iki cinsiyetli modeli güçlendirdiğini söyler (*Making Sex*, s. 197). Afsane Najmabadi İran örneğinde, feminizmin iki cinsiyetli modele dayanan heteronormalleşme süreçlerine nasıl dahil olduğunu çözümler (*Women with Mustaches*, s. 235-38). On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar yoğun tartışmaların konusu olan "kadınlık mefkûresi"nin gelişmesi de erkeğin tek ölçüt, kadının ise onun aşağı bir versiyonu olduğu tek cinsiyetli model çerçevesinde mümkün değildir. *Kadınlar Dünyası* dergisinin 1913 tarihli birinci sayısındaki "Mukaddime" başlıklı makale, kadınların eşitlik taleplerini, erkeklerden farklarına dayandırmalarına örnek teşkil eder. Avrupa'daki kadın hareketlerinden söz ederek başlayan makale şöyle devam eder:

"Cemiyet-i medeniye içinde, muhit-i insaniyet dahilinde kadınların dahi bir mevkii, bir hakk-ı hayatı olabileceğini anlatmak istiyorlar. Velhasıl kadınların erkeklerden cismen fıkaları olduğu gibi hukuken dahi fıkaları olup olmayacağını hal ve tayin gayretindedirler. Biz Osmanlı kadınları, ... sınıfımızın bu gayretine, açmış oldukları bu çığıra terbiye-i ictimaiyemiz, âdab ve âdatımız dairesinde girmek istiyoruz Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus inceliğimiz, kendimize mahsus âdat ve âdabımız vardır. Onu erkek muharripler bir kadının anlayabileceği ruhla anlayamazlar, lütfen bizi kendimize bıraksınlar, hayallerine baziçe buyurmasınlar!.. Biz kadınlar hukukumuzu kendimiz bizzat kendi ictihatımızla müdafaa

(1897/8) eserinde Mehabe, Fehame'ye en hakiki sevginin eşler arasındaki sevgi olduğunu ve başka hiçbir aşk veya sevgiyle karşılaşılmayacağını söyler.²⁷

Her ne kadar erken dönem Osmanlı mensur anlatılarında özgürleştirici bir dinamik olarak yüceltilse de aşk, giderek daha tehlikeli ve kontrol edilmesi gereken bir güç olarak görülmeye başlanır.²⁸ Bunun nedeni heteroerotik aşkın dünyeviliği ve şehvetle olan ilişkisidir. Homoerotik aşkta dünyevi ile uhrevi aşk arasındaki uzun dönemli gerilim, genç oğlana duyulan mecazi aşkın hakiki aşka ulaşmanın bir yolu olarak işaret edilmesi ile dindirilmeye çalışılıyor, fakat asla tam olarak giderilemiyordu. Mecazi aşk kavrayışında yeri olmayan şehvet, sürekli olarak aşkın meşru sınırlarına dadanmayı sürdürüyordu. On sekizinci yüzyılla birlikte aşkın giderek dünyevileşmesi, on dokuzuncu yüzyılda uhrevi aşkın kendi başına bir sorun olarak görülmesiyle sonuçlanmıştı. Bu süreç, arzu nesnesi olan *mahbûb*'un giderek gözden düşmesi süreciyle iç içe geçmişti. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında öne çıkan dünyevi ve heteroerotik romantik aşkın ulvileştirilmesi ise daha meşakkatli ve acil görevdi. Aşkın dünyeviliği tasavvufi anlamlandırma çerçevelerini işlevsiz kılıyordu.²⁹ Şehvet ise, tasavvufi aşk kavrayışındaki kadar, hatta belki daha büyük bir tehdit olmayı sürdürüyordu. Bu nedenle ne tamamen uhrevi ne de tamamen şehvani bir duygusal bağ olarak sevgi tanımlandı. Yıkıcı ve tüketici aşkın ikamesi olarak önerilen sevgi,³⁰ arkadaşılığa dayalı evliliği ve aileyi mümkün kılan duygusal bağın ideal biçimiydi.

edebilir[iz].” *Kadınlar Dünyası* 1, 3'den akt. Günaydın, *Kadınlık Daima Bir Mamma*, s. 45 (küçük bir düzeltmeyle).

27. Fatma Aliye Hanım, *Hayattan Sahneler (Levâ-yi Hayât)*, haz. Tülay Gençtürk Demircioğlu, Boğaziçi Üniversitesi, 2017, s. 3.

28. Nükhet Sirman, “Kadınların Milliyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, c. IV, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, İletişim, 2008, s. 240.

29. Najmabadi İran modernleşmecilerinin tasavvufi vatan kavrayışının uhreviliğine karşı çıkarak dünyevi bir vatan tanımlaması yaptıklarını belirtir (*Women with Mustaches*, s. 101).

30. Jale Parla, aşk ile sevgi arasındaki gerilimin, karşımıza aşkın içindeki sevgi ve şehvanilik ayrımı olarak da çıkabildiğine dikkat çekerek (*Babalar ve Oğullar*, s. 19). Sevgi/aşk karşıtlığını Tanzimat romanlarını yorumlarken kullanmanın bir

Catherine Belsey, on yedinci yüzyılla birlikte Avrupa'da, romantik aşkın ömür boyu sürecek bir birlikteliğin temeli olarak kutsanmasının, evlilikle sonuçlanacak –ve sevgiye dönüşebilecek– hakiki aşk ile istikrarlı toplumsal bir kurumun temeli olmaya aday olamayacak iştah arasında bir ayrımın ortaya çıkmasına neden olduğunu söyler.³¹ Benzer bir ayrım on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı seçkinleri tarafından kabul edilmiş, romantik aşkın dünyeviliği evlilik içi meşru ve evlilik dışı gayrimeşru arzu nesneleri arasında bir ayrımın tanımlanmasına neden olmuştur.³² Tanzimat ede-

derece anakronizm içerdiğini teslim etmek gerekir. Zira aşk ve sevgi dönemin düşünsel ve edebi yazınında karşımıza birbirlerini ikame edebilecek kavramlar olarak çıkar; iki kavramla da eşanlamlı olmayan *muhabbet* ve *ülfet* gibi kavramlarla bir arada kullanılırlar. Bu tam denk düşmezlik, yalnızca kavramsal dönüşüme ayak uyduramayan anakronizmden kaynaklanmaz. Sevginin, aşkın ve bu ikisi arasındaki ayrımın en önemli bileşeni olan şehvetin, tutarlı kavrayışlarına ve aralarında yapılacak net ayrımlara asla ulaşamayacak olmamızdan kaynaklanır. Söz konusu tutarsızlık, tensellik ile tinsellik arasındaki uzun dönemli gerilimden ve bunun farklı tarihsel anlarda kazandığı biçimlerden olduğu kadar, arzu nesnesine dair kavramsallaştırmaların dönüşümünden de kaynaklanır. Bunlar arasındaki ayrımın en istikrarlı görünen beyanları, tam da birinden ötekine kaymanın kolaylaştığı tarihsel anlarda ortaya çıkar.

31. Catherine Belsey, "Love as *Trompe-l'oeil*: Taxonomies of Desire in *Venus and Adonis*", *Shakespeare Quarterly* 46, no. 3 (Sonbahar 1995), s. 271.

32. Gayrimeşru heteroerotik cinsellik de en az aile kadar düzenlemeye tabiydi ve bu alana cinsel ahlak söylemiyle birlikte zinaya, seks ticaretine ve tecavüze dair hukuki ve tıbbi söylem ve düzenlemelerle müdahale ediliyordu. 1915 tarihli zührevi hastalıkların yayılmasının önlenmesine ilişkin nizamname fuhşu düzenlemiş, 1930 tarihli fuhuşla mücadele tamimi seks ticaretini yasaklama amacını taşımış, 1933 tarihindeki "Fuhuşla ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Nizamnamesi" ile tekrar denetim altındaki "nizami fuhuş" a dönülmüştü. Bkz. Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm*, s. 133-41. Bu düzenlemeler nüfusu ve doğurganlığı düzenlemeyi amaçlayan müdahalelerle çerçevelenmiş ve milliyetçi söylemlerle biçimlenmiştir. Elif Ekin Akşit, fahişeliğe ilişkin kanunlar yoluyla kadın bedeninin bir devlet aygıtı haline getirildiğini ve cinselliğin erkek bedeninden uzaklaştırılarak kadın bedenine yerleştirildiğini söyler ("Geç Osmanlı ve Cumhuriyet", s. 186). Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılla birlikte "fahişenin bedeni"nin devlete karşı ahlaki ve hijyenik bir tehdit olarak görülmeye başlandığını, zührevi hastalıkları denetim altında tutmak amacıyla seks işçisi kadınların devletin olağandışı denetimine maruz bırakıldığını görüyoruz. Fuhşun düzenlenmesine ilişkin söylem ahlaklı kadın/fahişe ayrımı yoluyla dişil cinselliğin; fuhşun erkek cinsel arzularının tamini için zorunlu olduğu söylemi yoluyla da eril cinselliğin normatif tanımını yapmıştır (Wyers, "*Wicked*" *Istanbul*). Fakat son dönem-

biyatının, evlilik dışı arzuyla bu kadar meşgul olmasının sebebi de budur: Hakiki romantik aşkın tanımlanmasındaki zorluk, aşkın evlilik dışı biçimlerinin gayrimeşru addedilip lanetlenmesiyle çözülmeye çalışılır. Şehvet hakiki aşkı, nefsanî ve yozlaşmış aşktan ayıramıyorsa sağlayan kriterdir. Nadir de olsa rastlanılan mutlu sonlar, ancak karakterlerin sonunda sevgiye dönüşebilecek hakiki aşk ile evliliğin temelini oluşturamayacak şehvet arasında ayırım yapabilmesine dayanır.³³ Şehvete yenik düşmek, bazen temeli zayıf kötü evlilikler,³⁴ sık sık da evlilik dışı ilişkiler, fethat *femme fatale* kadınlar ve fuhuş gibi temalar çerçevesinde kötülenir.³⁵

Arkadaşlığa dayalı evliliğin kurulmasını ve sürdürülebilmesini sağlayan bağ olan sevginin hakikiliğini, tarafların saflığı ve ahlaklılığı tesis ediyordu. Tabii ki bu süreç kadın ve erkek için farklı işliyordu: Erkek aydınların kendilerine uygun eş olarak tahayyül ettikleri ideal kadının ahlakının tanımlanması öncelikli görevdi, zira

de yapılan çalışmalar, frengi ve seks ticaretine ilişkin düzenlemelerin erkek bedeni üzerindeki etkisinin bununla sınırlı olmadığını göstermiştir. Yılmaz, on dokuzuncu yüzyılda, frengiyle mücadele çerçevesinde yalnızca kadınların bedenlerinin değil, belki çok daha fazla sayıda erkek bedeninin de fuhuş söylemlerinin ve düzenlemelerinin nesnesi olduğuna dikkat çeker ("Threats to Public", s. 223). Burada erkekler arası sınıfsal farklar etkili olmuş, göçmen ve asker erkeklerin bedenleri, kadın bedenleri kadar düzenleme nesnesi haline gelmiştir.

33. Belsey, "Love as Trompe-l'oeil", s. 273.

34. Demirci, *Body, Disease*, s. 284.

35. Şehvani arzular gayrimeşru ilan edilirken, erkek karakterler daha fazla kayınılıyordu. Bir kadın karakterin şehvaniliği mutlaka ahlaksız olduğu anlamına gelse de erkek karakterler ahlaksız olmadan da tensel arzulara sahip olabiliyordu. Ahmed Midhat Efendi, *Felâtnun Bey ile Râkım Efendi*'nin ideal erkeği Râkım'ın tensel zevkleri karşısında hayrete düşeceğini varsaydığı okurlarını şöyle uyarır: "Vay! Râkım'da böyle hevesler de vardı ha! Niçin olmasın? Size Râkım'ı yemezler içmezler, erkeklik ve dişilik onlarda yoktur diye mi tavsiye ettiler? Maahaza [bununla birlikte] Râkım'ın aldığı lezzet bütün bütün hissî ve vicdanî bir şey olup bu lezzet ve vicdaniyenin maddiyata tatbikini zinhar hatırına bile getirmediği için analarına babalarına serrişte-i şüphe [şüphe delili] vermezdi." Ahmed Midhat Efendi, *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş – Felâtnun Bey ile Râkım Efendi – Hüseyin Fellâh*, haz. Kazım Yetiş, Necat Birinci ve M. Fatih Andı, TDK, 2000, s. 34/158. Aynı romanda şehvetin pek murdar, aşkın tüm zevkini kaçırarak bir şey olarak tanımlanması tenselliğin, eğer söz konusu olan erkeklerse, eyleme geçen ve geçmeyen tensellik olarak ikiye ayrılabilmediğini ima etmektedir (a.g.y., s. 67/191).

şehvanilik esas olarak kadın bedenine yerleştirilmişti.³⁶ Ayrıca ideal eş olarak kadının tanımlanması, milletin anası olacak yeni annelik idealinin ortaya çıkışıyla iç içe geçmişti. On dokuzuncu yüzyıl boyunca kadınların eğitime, çalışma hayatına ve siyasal alana daha fazla katılması karma sosyalleşmenin gerilimlerini yoğunlaştırmıştı.³⁷ Kadınların ev dışındaki varlıkları, kadın bedeninin ve ona yerleştirilen şehvaniliğin denetlenmesi gerektiğine ilişkin söylemleri güçlendiriyordu. Erkeklerin cinsellikleri ancak üstü örtülü biçimlerde konu edilirken, kadın cinsel özgürlüğünün yarattığı kaygı sesli biçimde dile getiriliyordu.³⁸ Kadınların ailedeki ve toplumsal hayattaki konumlarının güçlenmesi, kadınların *fitne*³⁹ güçleri karşısında erkeklerin savunmasız kalması endişesine yol açıyordu.⁴⁰ Arkadaşlığa dayalı evlilik düşüncesi uyarınca kadınlardan sevgi ve şefkat beklenirken, ataerkil aile yapısı ve mizojinist inanışlar, kadınların ve arzularının baskılanmasını talep ediyordu.⁴¹ Böylelikle arkadaşlığa da-

36. Sirman, "Kadınların Milliyeti", s. 237.

37. Heterososyalliğin homososyallikten daha doğal olduğunu varsaymayı bıraktığımızda, heterososyalizasyonun da toplumsal bir çaba gerektirdiğini ve öğrenilmiş bir performans olduğunu görürüz. Bkz. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 131. Cinsel ahlak tartışmaları aynı zamanda heterososyal performansın içeriğini de belirlemiştir.

38. Deniz Kandiyoti, "Afterword: Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey", *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, haz. Abu-Lughod, Princeton University Press, 1998, s. 282.

39. Fatima Mernissi, aynı anda kargaşa, düzensizlik ve güzel kadın anlamına gelen *fitne*'nin, erkeklerin kendi üzerlerindeki denetimlerini kaybetmelerine neden olan *femme fatale* kadın tipiyle benzer çağrışımlara sahip olduğunu söyler (*Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Societies*, Londra: Saqi, 2011, 1. Bölüm). Ona göre İslam toplumlarının cinselliğe ilişkin örtük kuramı, kadın cinselliği kontrol altına alınmadığında büyük bir yıkım yaratacağına dair inanca dayanmaktadır. Bu güç, denetlenmediğinde erkeği erkekliğinden yoksun bırakabilir. Fitne kadınlar için bir güç kaynağına da dönüşebilir. Hülya Adak, Halide Edip Adıvar'ın romanlarında geleneksel fitne anlayışının dönüştüğünü ve cinsellikten arınarak kadının eğitimi, karakteri ve zekâsıyla erkekler üzerinde tahrip edici bir güce sahip olmasını sağladığını söyler ("Otobiyografik Benliğin Çok-Karakterliliği: Halide Edib'in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", *Kadınlar Dile Düşünce*, haz. Jale Parla ve Sibel Irzık, İletişim, 2014, s. 171). Ayşe Saraçgil de Adıvar'ın romanlarında cinsellikten arınıp yüksek ideallerin hizmetine giren fitnenin, büyük bir potansiyele dönüşmesine dikkat çeker (*Bukalemun Erkek*, s. 193).

40. Saraçgil, *a.g.y.*, s. 105.

41. Traub, *a.g.y.*, s. 125.

yalı evlilik düşüncesi, kadın cinselliğine ilişkin paradoksal kavrayış biçimlerinin eklemleme alanı haline geliyordu. Kadınlara yönelik aşırı düşkünlüğün bir zayıflık ve eril denetimi kaybetme olarak yorumlanması,⁴² ideal erkeklik tanımlarında da rol oynuyordu. Bu erkek, aşk karşısında zayıf düşmeyecek, hisleri üzerinde denetim sahibi, ancak ve ancak vatanı uğruna kendini heba edecek bir erkekti.

Tasavvufi aşktan farklı olarak, evliliğe içerilip sevgiye dönüştürülerek denetim altına alınması amaçlanan romantik aşkın tensellikten tamamen arındırılması iddiası gerçekçi değildi, zira üremek için eşlerin birbirlerine bir düzeyde tensel arzu duymaları gerekiyordu. Bu sorun evliliğin, heteroerotik tensel arzuların tek meşru alanı olarak işaret edilmesiyle çözülmüyordu. Osmanlı'da modern jinekolojinin kurucusu olarak kabul edilen⁴³ ve hem evlilik hem de tenasül hayatı ile ilgili pek çok nasihat kitabının yazarı olan Besim Ömer (Akalin, ö. 1940) şöyle diyordu: "İzdivâc iştirâk-ı cinsî ve tabîîdir ki bunda hissiyât-ı aşkiye en âlî ve en esaslı bir şekil alır."⁴⁴ Evliliğin cinslerin tabii birlikteliklerinin alacağı en ulvi biçim olarak adlandırılması aynı anda iki şeyi hedefliyordu: kadın ile erkek arasındaki tensel arzunun doğallaştırılmasını ve evliliğin bu arzunun hem tek meşru mecrası hem de doğal sonucu haline getirilmesini.

Valerie Traub, aşkla birleştirilmiş tensel arzunun evliliğin yan ürünü olmaktan çıkarak, bu bağın anlamlı bir birliktelik olarak yorumlanması için gereklilik haline gelmesi sürecini *ev içi heteroseksüellik* kavramıyla tanımlar.⁴⁵ Ev içi heteroseksüellik, yalnızca duygusal bağları, mahremiyet hissini ve özel alanın ayrışmasını öne çıkarmaz, aynı zamanda eşler arasındaki tensel arzuyu yoğunlaştırmayı amaçlar. Bu yoğunlaşma, yeni bir cinsellik kavrayışı çerçevesinde gerçekleşir. İçerdiği bireysel ve toplumsal tehditler nedeniyle evlilikten dışlanan şehvanilik yerine asıl olarak üremeye yönelik, hem toplumsal hem de bireysel olarak faydalı olan tenasülî –ve daha sonra cinsel– arzu⁴⁶ evliliğin kurucu ögesi ve üremeyi sağladığı için temel

42. Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, s. 45.

43. Besim Ömer ve onu modern jinekolojinin kurucu ismi olarak işaret eden tarihyazımı ile ilgili bir çözümleme için bkz. Balsoy, *Kahraman Doktor*, s. 37-62.

44. Besim Ömer, *Fen ve İzdivâc*, Yeni Matbaa, 1340/1924, s. 11-12.

45. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 265.

amacı haline gelir.⁴⁷ Her ne kadar şehvet ve evlilik Tanzimat romanlarının çokça ele aldığı meselelerdiyse de, bu romanlarda tensellik ancak gayrimeşru ilişkiler çerçevesinde, yıkıcı şehvet biçiminde ele alınır ve eşlerin birbirlerine duydukları tensel arzu nadiren dile getirilir.⁴⁸ Tenselliğin yeni cinsellik tanımı çerçevesinde evliliğin temel bileşeni haline gelmesi sürecini takip edebileceğimiz başka iki kaynak karşımıza çıkar: nasihat edebiyatı ve on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında popülerleşmiş olan müstehcen edebiyat.

On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında yaygınlaşan nasihat kitapları evlilik içi cinselliğe ilişkin okurlarına tıbbi bilgiler ve nasihatler verirken, hem şehvani arzusunun meşru sınırlarını çiziyor hem de cinselliğin normatif tanımını yapıyordu.⁴⁹ Bu kitaplar toplumun en mahrem birimi olarak tanımlanan evli çiftin hayatının en mahrem tarafının, yani “tenasülî hayatları”nın aslında hiç de mahrem olmayıp son derece toplumsal amaçlarla yüklü olduğunu gösteriyordu. Örneğin Ahmed Said⁵⁰ *tenasül*’ün diğer vücut sistemlerinden farklı olarak yalnızca kişinin kendisine hizmet etmediğine şu şekilde vurgu yapıyordu:

46. Her ne kadar *cinsî* sözcüğü yirminci yüzyıl başında kullanılıyor olsa da, bu dönemde bugün cinsellikle kastettiğimiz kurgusal birliğe en yakın ve yaygın olarak kullanılan sözcük *tenasül* idi. Fakat *tenasül* ile *cinsellik* arasında tam bir örtüşme yoktur. *Tenasül* *nest* kökünden gelir ve “üreme” anlamı daha baskındır. Dahası, yalnızca heteroseksüel ilişkilerdeki cinsel eylem ve arzuları kapsar, kimlik imasıysa son derece zayıftır. Örneğin hetero- veya homo- tenasüliyyeden söz edemeyiz. Yine de hemcinsler arası ilişkiler, cinsel patoloji olarak tanımlanırken *tenasülî marazlar* tabiri kullanılır.

47. Avrupa ve ABD’de on sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan, birbirlerinin tamamlayıcısı ruhların birlikteliği olarak aşka dayalı evlilik fikri ile on dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başında hâkim olan sağlıklı nesillerin üremesine yönelik evlilik kavrayışları arasında Geç Osmanlı bağlamında net bir kronolojik ayırım yapmak zor görünüyor. Fakat Tanzimat edebiyatının ilk eserlerinin verildiği 1870’lerde aşka dayalı evlilik düşüncesinin, dejenerasyon ve öjeni düşüncesinin öne çıkmaya başladığı 1900’lerle birlikte ise üremeye dayalı evlilik düşüncesinin daha baskın hale gelmeye başladığını söyleyebiliriz. Aşkın giderek tehlikeli bir güç olarak görülüp sevgiyle ikame edilmesi de bu süreçle koşut ilerlemiştir.

48. Demirci, *Body, Disease*, s. 285. 49. A.g.y.

50. Ahmed Said ile ilgili, söz konusu eserinden başka bir bilgiye rastlayamadım.

Vazife-i tenasüliyye ise zâtî, yalnız sahibine râcî' [ait] olmak üzere hizmet etmez, o diğere dahi hizmetten istifade ettirir. Vazife-i tenasüliyye hüzzü ve ezvâk-ı müteakabile ve müteşârikeyi [karşılıklı ve ortak haz ve zevki] husûle getirir; bununla beraber diğer vücûdların dahi tahassul [oluşum] ve tenasülüne bâis-i müstakil [özerk sebebi] olur; bu vechile nev'-i beşeri, ecnâs ve enva'-i hayvanâtı teksîr ve tezyîd [insan türünü ve canlı türlerini çoğaltır ve artırır] ve mahv ve inkırâzdan [tükenmeden] men' ve teb'îd eyler [uzaklaştırır].⁵¹

Evlilik, kendisine aşırı bir güç yüklenen cinselliğin insan ve toplum hayatı için en faydalı biçimde yönlendirilmesinin biricik aracı olarak sunuluyordu. Besim Ömer'e göre evlilik intihar, cinayet ve saldırı gibi suçların önüne geçiyordu.⁵² Hüseyin Remzi (ö. 1896),⁵³ evliliğin doğanın bir emri olduğunu söylerken, evlenmeyenlerin uğrayacakları felaketlerden söz ediyordu. Fakat evli olmak da yeterli değildi. Osmanlı nasihat kitapları, evlilik içi cinselliğin de normatif bir tanımını yapıyordu. Örneğin Hüseyin Remzi'ye göre, evli çiftler cinsel hayatlarında itidal göstermeli, aşırıya kaçmamalıydı:

Muamele-i zevciyenin ifratı ile tefriti dahi insana zarar vermektedir; yani ifrat derecede icra-yi muamele: bedende zaaf ve intibâhât-ı asabiyye-i şeddîde [şiddetli sinir uyarımı] husulünü; iştihâsının izâasını [kaybını], kuvve-i hazmiyesinin betâetini [yavaşlamasını], merak illetine dūçâr olmasını, hayatından istikrâh etmesini [tiksinmesini], nevmîd [ümitsiz] kalmasını, kadınlardan teneffür eylemesini [nefret etmesini], kuvve-i akliyyece zaaf ve ihtilâlâ düşmesini, velhasıl iklim-i bedenîn mâ-bihî'l-hayatı [yaşamaya sebep] olan seyyâl-i muhimmenin [önemli salgıların] ifrat derecede sarf ve zaiyatını mûcib olmaktadır [doğurmaktadır].⁵⁴

Evlilik içi cinselliğe yönelik nasihat literatürü elbette ki on dokuzuncu yüzyıla özgü bir yenilik değildi. Erken modern döneme ait evlilik kılavuzlarında ve *bâhnâme*'lerde de evlilik içi cinsel birleş-

51. Ahmed Said, *Hıfz-ı Sıhhat-i İzdivâc ve Tenasül*, Kasbar Matbaası, 1308/1892-93, s. 5.

52. Besim Ömer, *Fen ve İzdivâc*, s. 11-12.

53. Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane mezunu ve hocası. Askeri tabip olarak uzun yıllar çeşitli kademelerde görev aldı. Jinekoloji, aile, çocuk eğitiminin yanı sıra zooloji, deontoloji gibi pek çok alanda eserler vermiştir.

54. Hüseyin Remzi, *Hıfz-ı Sıhhat-ı Müttehhlil*, Şark Kütüphanesi, 1321/1905-6, s. 22-23.

melere ilişkin öneriler yer alıyordu.⁵⁵ Ele aldığım dönemdeki nasihat kitapları, önceki dönemlerden farklı olarak, evlilik içi cinselliği nüfusun sağlıklı biçimde çoğalması gayesi çerçevesinde ele alıyordu. Gülhan Erkaya Balsoy'un da söylediği gibi normatif cinsellik tanımı, irsi aktarım düşüncesiyle ilişkiliydi ve anomalilerin tanımlanması, gelecek nesillerin sağlıklı doğması için gerekliydi.⁵⁶ Bu nedenle

55 Rıza Nur'a başarılı olduğu için hediye edilen kitapların arasında yer alan Kutbüddin el-İznîkî'nin *Mürşidü'l-Müteehhilîn* eseri bunlara örnektir.

56. Balsoy on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı aydınları için, Avrupalı çağdaşları için olduğu gibi, irsi aktarımın işleyişinin oldukça muğlak olduğuna dikkat çekerek (*Kahraman Doktor*, s. 187-88). Benedict-Augustin Morel'in dejenerasyon teorilerinden beslenen Osmanlı hekimleri için irsiyet, etkileri sürekli katlanarak gelecek nesilleri bozma potansiyeline sahipti ve bu nedenle de denetim altına alınmalıydı. Dönemin pek çok tıp metni, irsiyeti hangi istikameti izleyeceği meçhul, fakat neredeyse her türlü sorunun kaynağı bir güç olarak ele alır. Yücel Yanıkdağ, irsiyet yoluyla aktarılan dejenerasyonun, "sara, kısırılık, cinsel sapıklık, alkolizm ve ekzantriklik gibi çok çeşitli marazi durumlara tutulmuş olanların yanı sıra, delileri, fahişeleri, suçluları ve yoksulları da içine alan bir şemsiye terim" haline geldiğini söyler (*Millete Deva Olmak*, s. 246). Bekâr kalmaktan fuhşa, frengi ve alkolizme kadar pek çok şey tereddinin (dejenerasyon) sonucu ve nedenidir (Kılıç, *Deliler ve Doktorları*, s. 117-34). Örneğin *Aşk-ı Marazî* isimli eserde Nâzım Şakir şöyle der: "Ebeveynde cinnet, (*nevroz - Nevrose*) [sar'a, isteri, nevrostani...], alkolizm var diye çocuklarının da deli, nevrozlu veya alkolik olması icâb etmez; ... o çocuklar yaşayacak fakat hasta, muvazenesiz [dengesiz] bir cümle-i asabiyyeden ifrâz edilen [salgılanan] zerrât-ı hayâtiye mahsûlü [hayat zerrelerinin ürünü] olduklarından, her şeyden evvel, birer dejeneredirler, muvazeneleri muhtel [zarar görmüş] insanlardır ve bu noksan-ı muvazene onlarda bin suretle kendini gösterir çünkü: irsiyyet filhakika intikal eder fakat şu şartla ki intikal ederken tahavvül eder [dönüşür]. ... Bu vech ile, faraza, bir saralı dejeneresans âsârıyla birçok çocuk tevlîd edebilir. Fakat bu dejenerelerin emrâz-ı ruhiyyesi [ruhsal hastalıkları] her birinde başka bir şekilde gözüktür; onlarda müşterek olarak yalnız; süflî tabiatlar arz eden bir dejeneresans zemini mevcuttur: biri bir mecnûn-ı ahlâk, biri bir canî, bir diğeri isterik, mütelevvin [kararsız] ve egzantrik olabilir. Aynı vechile onlardan biri de aşk-ı marazîye mübtelâ olur." Nâzım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, s. 27. Yine Balsoy'un dikkat çektiği üzere, 1920'ler ve 1930'larda çok daha açık bir biçimde dile getirilen öjenizm, on dokuzuncu yüzyıl sonu nasihat kitaplarında kendini göstermeye başlamıştır (*Kahraman Doktor*, s. 190-93). Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi nöropsikiyatrisinde dejenerasyon düşüncesi ve öjeni ile ilgili bkz. Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak*, s. 244-63; erken Cumhuriyet döneminde öjenizm ile ilgili bkz. Ayça Alemdaroğlu, "Öjeni Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, c. IV, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, İletişim, 2008, s. 414-21; "Politics of the Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey", *Body and Society* 11, no. 3 (Eylül 2005), s. 61-76.

evlilik kitapları, evlilik ve cinsel birleşme için en uygun yaşı, çiftlerin ne sıklıkla, hangi koşullarda ve hangi biçimlerde cinsel birlik-telik yaşamaları gerektiğine ilişkin reçeteler sunuyordu.⁵⁷ Burada önemli bir noktayı hatırlatmakta fayda var: Evlilik ve tenasül hayatı ile ilgili yazında cinsel sapmalar tartışmasına değinilmiyordu. Her ikisinde ortak bir mesele olarak öne çıkan onanizm dışında, “tenasülî marazlar”ı daha çok nöropsikiyatristler ele alıyordu. Yine de bu iki farklı tartışma hattı, sağlıklı nesillerin üremesinin, evlilik bağı ile bir araya gelmiş çiftlerin itidalli cinsellikleri çerçevesinde mümkün olacağı konusunda ortaklaşıyordu.

Evlilik ile erotik arzunun birbirlerine perçinlendiği bir diğer tür ise müstehcen edebiyattı. İkinci Meşrutiyet’in ilanından sonra yaşanan görece özgürlük ortamında çok sayıda erotik roman ve hikâye yayımlanmıştı.⁵⁸ Nasihat literatürüyle karşılaştırıldığında, müstehcen edebiyatın ahlakı ve millete karşı sorumluluğu çok daha az vurguladığını tahmin etmek zor değil. Müstehcen edebiyat, sık sık evlilik dışı heteroerotizmi konu edinse de bizzat evlilik içi cinselliği de erotize edebiliyordu. *Kanlı Zıfaf, Zıfaf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası, Zıfaf Hatırası, Düğün Gecesi: Sağır Güveyin Muâşakası*

57. Örneğin Ahmed Said şöyle diyordu: “Fiil-i tenasülî kâbil-i izdivac ve îlâd [doğum] yani azâsı kâmilen neşv ü nemâ bulmuş [büyümüş ve gelişmiş] kişilerle icra olunmalıdır. O, ba’de’l-taâm [yemekten sonra] ve hazm esnasında, ekseriya bu anda hâsıl olan teyakkuz ve tenbüh-i tenâsüliyyeye [cinselliğin uyanmasına] rağmen asla icrâ olunmamalıdır; fakat tercihân akşam uykusundan evvel icrâ edilmelidir ki o, insanı uykuya tehyie eyler [hazırlar] (*Hıfz-ı Sıhhat-i İzdivâc*, s. 40).

58. 1908 sonrasında, Cumhuriyet’in ilk yıllarına dek yayımlanan erotik eserler, edebiyat incelemelerince sıklıkla göz ardı edilmişse de, son yıllarda çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Bkz. Toprak, *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm*; Schick, *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*; Fatma D. Türe, “Binbir Buse’den ‘En Şen En Şuh Hikâyeler’”, *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001), s. 51-52; *Facts and Fantasies: Images of Istanbul Women in the 1920s*, Cambridge Scholars Publishing, 2015; Müge Işıklar Koçak, “Pseudotranslations of Pseudo-scientific Sex Manuals in Turkey”, *Tradition, Tension and Translation in Turkey*, haz. Şehnaz Tahir Gürçağlar, Saliha Paker ve John Milton, John Benjamins, s. 199-218; Işıklar Koçak, *Problematising Translated Popular Texts on Women’s Sexuality: A New Perspective on the Modernization Project in Turkey from 1931 to 1959*, Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007; Burcu Karahan Richardson, *Male Narcissism in Early Turkish Novels*, Doktora Tezi, Indiana University, 2012.



Resim 5a. *Zıf Hatırası* isimli müstehcen hikâyenin kapağı.



Resim 5b. Zıfâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası
isimli hikâyenin kapağı.

gibi popüler hikâyelerin isimleri bile bu örtüşmeye dair ipucu sunar.⁵⁹ Müstehcen edebiyatın ana-akım kültürel üretimin kıyısında kalan bir tür olması, normatif cinsellik kurgularına ilişkin bir fikir veremeyeceği anlamına gelmez zira müstehcen edebiyat, anaakım kültür ile aynı erotik repertuvardan faydalanır.⁶⁰ Müstehcen edebiyata dahil edebileceğimiz pek çok eser Tanzimat edebiyatındaki temaları devam ettiriyor⁶¹ ve zampara züppeler, fattan *femme fatale* kadınlar ile masum genç kızlar hem komik hem de ahlaki tonu yüksek erotik hikâyelerin kahramanları oluyorlardı. Zafer Toprak ve Irvin Cemil Schick, 1908 sonrasının görelî özgürlük ortamında erotik edebiyatın, bastırılmış cinsiyetler arası etkileşime karşı özgürlük isteminin bir ifadesi olduğunu söyler.⁶² Fakat erotik edebiyatı özgür cinselliğe yönelik bir özlemin ifadesi olarak değil, modern cinsellik inşasının bir bileşeni olarak okumak da mümkün görünmektedir. Bu tür, hangi cinselliklerin meşru olduğunun sınırlarını çizerken, evliliğin erotik arzusunun temel düzenleme ilkesi olma konumunu güçlendiriyordu. Evlilik dışı cinselliklerin gayrimeşru addedilmesi, evliliğin erotizmi idrak edilebilir kılan çerçevedeki asli işlevini iptal etmiyor pekiştiriyordu. Müstehcen edebiyatın başka bir işlevi ise, erkekler için hangi arzu nesnelerinin ahlaklı olmasa da normal kabul edilebileceğine işaret etmektir. Kendisine bu edebiyatta yer bulamayan normdışı erkek arzuları haz alanından dışlanarak, modern tıbbın

59. Bu açıdan ilginç bir örnek teşkil eden *Zifaf Hatırası* isimli komik hikâyede, genç bir kadının babasının kendisini istemediği bir adamla evlendirmesini engelleme çabaları konu edilir. Hikâyenin kahramanı genç kadın, Meşrutiyet'in ilanı üzerine artık herkesin hür olduğunu, dolayısıyla babasının da kendisini istemediği bir evliliğe zorlayamayacağını düşünerek Ahmed Rasim'e, Rıza Tevfik'e mektuplar yazar. Fakat aldığı cevaplar hiç de tatmin edici olmaz ve en sonunda istemeye istemeye evlenmek zorunda kalır. Roman, kızın ilk başta tiksindiği adamla geçirdiği ilk gece yaşadığı hazı anlatmasıyla sonlanır (*Zifaf Hatırası*, Cemî Kitâbhânesi, 1330/1914-15).

60. Marcus, *Between Women*, s. 114.

61. Richardson, "Male Narcissism in Early Turkish Novels", s. 149. Erotizm dozu düşük olan müstehcen kitaplar ile edebi eserler arasındaki sınırı çizmek her zaman kolay değildir. Müstehcen eserleri diğerlerinden ayıran en belirgin işaret, kapaklarındaki davetkâr kadın görselleridir.

62. Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm*, s. 112; Schick, *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*, s. 207.

alanına dahil ediliyordu.⁶³ Örneğin erkek homoerotizmi müstehcen edebiyatta konu edilmezken, daha sonra ele alacağım üzere kadın homoerotizmi, erkeğin erotik arzusu tahrik edilecek biçimde konu edilebiliyordu.⁶⁴

Şehvani arzulara yenik düşmeyen romantik aşkın ve normatif sınırları aşmayan cinselliğin asıl ve ulvi amacı millete yeni neferler kazandırmaktı. Geleceğe yönelen bir aile ve nesil ilişkisi tahayyülüne yaslanan, çocukların fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarına odaklanan çocukmerkezlilik yeni ev içi mahremiyetin en önemli bileşeni idi.⁶⁵ Çocukmerkezlilik, milletin bekasının korunması düşüncesiyle doğrudan ilintiliydi ve bu şekilde millet ile ailenin kaderleri örtüşürdü-

63. Normdışı erkek erotizmi nadiren de olsa müstehcen edebiyatta kendisine yer bulabiliyordu. İkiisi de Mim. Sin. imzalı *Zıfâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası* (1329/1913) ve *Düğün Gecesi: Sağır Güveyin Muâşakası* (1330/1914) isimli kitaplarda biri hadım, ötekisi ise yaşlı olmalarına rağmen evlenmeye niyetlenen iki erkeğin ölümle sonuçlanan maceralarını okuruz. Yazar bu iki erkeği, erkekliklerinin eksikliğine aldırmandan evlenmeye kalkıştıkları için adeta cezalandırır. Yine *Zıfâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası*'nda (1329/1913) erkek homoerotizminin Rum ve Ermeni meyhaneci çırakları bağlamında konu edildiğinden söz etmiştim. Bkz. geride, İkinci Bölüm, 299. not.

64. Irvin Cemil Schick erken yirminci yüzyıl müstehcen hikâyelerini bâhnâmeler, şehrengizler ve diğer erken modern türler ile süreklilik içinde inceler (*Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*, 6. Bölüm). Bunlar ile erken yirminci yüzyıl müstehcen hikâyeleri arasındaki kopuşların da dikkatli bir biçimde incelenmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu dönemdeki müstehcen metinlerin neredeyse hepsinin heteroerotik olması, rastlanan az sayıda homoerotik ögenin kadınlar arasında olması, erkekler arası homoerotizmin ise metinlere erotik haz yaratmayacak biçimde sızması önemli bir farktır. Bunun dışında hikâye temalarının, aktörlerin ve mekânların farklılaşması, cinsel hazzın hangi kültürel ve toplumsal ilişkiler çerçevesinde şekillendiğine dair önemli ipuçları verir. Örneğin yirminci yüzyılda artık kahvehane, hamam, meyhane veya genelevler gibi kamusal mekânlar yerine, ev içinin ve on dokuzuncu yüzyılın popüler mesire yerleri ile Galata gece hayatının erotize edildiğini görürüz. Müstehcen hikâyelerin kapaklarındaki ev içi görselleri bu açıdan ilgi çekicidir. Erken modern erotik anlatılara konu olan haz ile yirminci yüzyıl müstehcen hikâyelerine konu olan haz arasındaki fark, biyolojik bir değişmez olarak bedenin ürettiği hazzın farklı metinsel ifadeleri değildir. Bunlar, karmaşık toplumsal ve kültürel ilişkilerin ürettiği, birbirlerinden farklı haz biçimleridir. Fakat bu, söz konusu haz biçimleri arasında hiçbir sürekliliğin olmadığı, erken modern dönem metinleri ile geç modern dönem müstehcenliğinin ve erotizminin birbirinden mutlak surette ayrı oldukları anlamına da gelmiyor.

65. Kandiyoti, "Afterword", s. 282.

lüyordu.⁶⁶ Aliye Cevat'ın *Kadınlar Dünyası* dergisindeki şu sözleri söz konusu aile kavrayışının en açık örneklerinden birini sunar:

Aileden maksad, istikbaldir: Bir aile de elinde manevi iplerle istikbale merbuttur [bağlıdır]. Onun hayatı yalnız istikbalden ibarettir. ... Efrad-ı beşerin hayatı nasıl istikbalden ibaret ise, milletlerin de aynıdır. Esasen aileler olmasaydı milletler de vücûd bulamazdı. Milletlerin ruh-ı hayatı ailedir.⁶⁷

Nasihat literatürü de evlilik ve ailenin bu işlevi üzerinde duruyordu. Sağlıklı bir milletin yetiştirilmesi gayesi, bu kitaplarda evlilik içi cinselliğin mesele haline getirilmesinin arka planını oluşturuyordu. Ahmed Said, evliliğin şehvani hislerin tatmininden çok, milletin zenginliğini oluşturan nesillerin üremesini sağlamaya yönelik olduğunu söylüyordu. Evlenmemek ise, gelişmesini engelleyerek millette, şehvani arzusunun doğru biçimde tatmininin önüne geçerek de bireylere zarar veriyordu.⁶⁸ Çocukmerkezli aile ve onun milletin bekası için oynadığı rol, aşkın kaçınılmaz dünyeviliğini ulvi bir amaca bağlamaya yarıyordu. Aşkın yıkıcılığının denetim altına alınması için birey yerine milletin çıkarlarının öne çıkarılması gerektiği söyleniyor, şehvet milletin çıkarlarının karşısında bir güç, Batı'dan gelecek en büyük tehlikelerden biri olarak işaret ediliyordu; bu nedenle de ondan kaçınmak zorunluydu.⁶⁹ Tanzimat romanlarından Cumhuriyet'in ilk dönemlerine kadar uzanan bu düşünce beden ile ruh arasındaki keskin ayrına dayanıyor ve bedensel, duyuşsal olan her

66. Bu örtüştürmeye ilişkin literatür oldukça geniştir. Bkz. Anne McClintock, "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family", *Feminist Review* 44 (Yaz 1993), s. 61-80; Julie Skurski, "The Ambiguities of Authenticity in Latin America: Dona Barbara and the Construction of National Identity", *Poetics Today* 15, no 4 (Kış 1994), s. 605-42; Joane Nagel, "Masculinity and Nationalism: Gender and sexuality in the Making of Nations", *Ethnic and National Studies* 21, no. 2 (Mart 1998), s. 242-69; Najmabadi, *Women with Mustaches*; Sirman, "Kadınların Milliyeti".

67. Akt. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis, 2011, s. 265.

68. Mazhar Osman, Cumhuriyet döneminde bekârlardan vergi alınmasını öneriyor, bekâr kalmayı seçenlerin ruh sağlıklarının da pek yerinde olmadığını söylüyordu (Kılıç, *Deliler ve Doktorları*, s. 120). 1922 yılında Meclis'e her sağlıklı erkeğin evlenmesini zorunlu kılacak bir önerge verildi. Önerge kanunlaşmadı ama daha düşük cezalar içeren yaptırımlar daha sonra kabul edildi (Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak*, s. 277).

69. Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 75.

şeyin milletin ilerlemesini engellediği düşünülüyordu.⁷⁰ Bu nedenle erkek ile kadın arasındaki aşk ulvi, vatanperver aşk kostümüne büründürülüyordu.⁷¹

Ulus tahayyülü çerçevesinde yeniden tanımlanan aile aynı zamanda erkeklerin birbirlerine duydukları *homososyal arzu*'nun dolayımı haline geliyordu.⁷² Romantik aşk ile örtüştürülen evlilik, erkeklerin homososyal ilişkilerine yaptıkları duygusal yatırımı, aileye yöneltmelerini bekliyordu. Erken modern Osmanlı toplumunda evlilik ve üreme ilişkileri ile duygusal tatmin arasında mutlak bir örtüşme yaşanmıyordu. Erkekler için eşleriyle birliktelik, şehvani arzusunun tatmini ve üreme işleviyle öne çıkarken, “duygusallık tamamen erkek hiyerarşisi içerisine kanalize edilmişti”.⁷³ Ahmed Cevad (Emre, ö. 1961) *Bizde Kadın* (1912) isimli eserinde şöyle diyor: “Erkek en samîmî musahabetlerini –varsa– en ciddi düşüncelerini, tasavvurlarını, tertiplerini yine erkeklere saklıyor(du) ... [B]izde aile muhabbeti, kadın dostluğu, kadın refakati hiç neşv ü nemâ bulma-

70. A.g.y., s. 19.

71. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 163.

72. Sedgwick'in, benim de bu çalışmada benimsediğim, erkek homososyal arzusuna ilişkin tartışmasının, kadınların erkekler arası eşcinsel arzusunun mübadele nesnesi olduğunu söyleyen Luce Irigaray'ın tartışmasından önemli ölçüde farklılaştığının altını çizmek isterim. Irigaray, ataerkil toplumlarda kadınların, göstergelerin ve metaların mübadelesinin tamamen erkekler arasında olduğunu, bu nedenle de sosyokültürel düzenin düzenleyici ilkesinin eşcinsellik olduğunu söyler. Erkek eşcinsellerin, erkeklerin meta değil ancak özne olabilecekleri bu düzende sürekli baskı altında olmalarının nedeni bu düzenleyici ilkeyi ifşa ediyor ve birbirlerini doğrudan arzulayarak erkekler arası mübadelede bir kısa devre yaratıyor olmalarıdır (Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, çev. Catherine Porter, Carloyn Burke, Cornell University Press, 1985, s. 192-93). Diane Fuss, kadının meta olarak dolaşımını kültürün başlatıcısı konumuna yerleştiren Irigaray'ın, erkek eşcinselliğini tamamen sildiğini söyler (Fuss, *Essentially Speaking*, s. 110). Sedgwick de Irigaray'ın erkek eşcinselliği tartışmasının “cinselliği” (*sex*) tamamen dışladığını ve erkekler arasındaki “gerçek” cinselliğe hiç yer ayırmadığını dile getirir (*Between Men*, s. 26). Irigaray'ın tartışması, tarihselliği olmayan bir erkek egemenlik kurusuna dayanmaktadır. Oysa Sedgwick, erkek homososyalliğinin dönüşümünün hem homofobi hem de heteroseksüel anlatılarla ilişki içerisinde, tarihsel bir çözümlemesini sunar. Ben de çalışmamda, kadınların ancak erkek eşcinselliğinin mübadele nesnesi olarak arzulanabileceklerine ilişkin tarihsel argümanı savunmuyor; kadınların erkeklerin yegâne arzu nesnesi haline gelmeleri sürecinin ve bu sürecin tarihsel olarak özgül çelişkilerinin bir çözümlemesini sunmayı amaçlıyorum.

73. Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, s. 75.

mış hissiyattandır.”⁷⁴ Bu örtüşmeme elbette ki erken modern toplumla sınırlı değildi. Aşçı Dede örneğinde ele aldığım üzere, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında eğitilmiş kentli nüfus için evliliğin erotik yatırımın yapılacağı esas yer olma konumu mutlak değildi. Her ne kadar duygusal ve erotik yatırımın esas mevkii olarak arkadaşlığa dayalı evlilik fikrinin geç Osmanlı toplumunda ne düzeyde kabul gördüğünü bilmesek de, söylemsel düzeyde evlilik bağının erkekler arası duygusal ve erotik bağlara rakip olarak ele alınabilmesini sağlayan şeylerden biri, erkekler arası homososyalliğin dönüşümü ve homososyalliği yapılandıran eroto-politik hiyerarşinin aşınması olmuştur. On dokuzuncu yüzyılla birlikte erkekler arası sosyal bağlar, vatan –ve daha sonra ulus– ideali çerçevesinde yeniden tanımlanıyor ve erotizmden arındırılmış bir erkek kardeşlik tahayyülüne şekilleniyordu. Erkek homososyalliğinin yeniden düzenlenmesi, erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliklerinin biçimini de belirliyordu.⁷⁵ Arkadaşlığa dayalı evlilik fikri, eşitlikçi evlilik anlamına gelmiyor⁷⁶ ve erkeğin aile reisi konumunu alaşağı etmeyi amaçlamıyordu. Yeni aile tahayyülü, her biri bir çekirdek ailenin reisi olan erkekler arası bir sözleşme olan ulus tahayyülünün bir bileşeni idi.⁷⁷ “Eskiden muktedir ve koca olmak için paşa olmak gerekirken, yeni düzende her koca paşa olacak, imtiyazsız, sınıfsız toplum, eşit oldukları varsayılan yeni kocaların kardeşlik üzerinden kuracakları cemaatte gerçekleşecektir.”⁷⁸ Erkeklerin duygusal ve erotik

74. Akt. Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, s. 262-63. Saraçgil’in de ifade ettiği üzere bu durum, duygusal bağlılıkların tüm evliliklerden dışlandığı anlamına gelmiyordu ve pek çok evlilik duygusal yakınlaşmalara, dostluk ve aşk ilişkilerine de zemin sağlıyordu (*Bukalemun Erkek*, s. 76). Evliliğin duygusal işlevi farklı sınıflarda değişiklik gösteriyordu. Çakır, sınıfsal konum iyileştikçe, kadınlara erkek arasındaki yoldaşlık ve dostluk ilişkisinin zayıfladığına ilişkin Arnicis’in tanıklığını alıntılar (*Osmanlı Kadın Hareketi*, s. 262).

75. Sedgwick, *Between Men*, s. 25.

76. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 265.

77. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 147.

78. Nühket Sirman, “Kadınların Milliyeti”, s. 238. Sirman’ın söylediği gibi, klasik Osmanlı toplumunu düzenleyen erkekler arası hiyerarşinin geçerli olmadığı Türkiye toplumunda, erkekler arası ilişkilerin nasıl düzenleneceği sorunu halen çözülmuş sayılamaz (a.g.y., s. 239).

yatırımlarını kendilerine eş ve yoldaş olacak kadına yönlendirmeleri talebi, homososyal ilişkilerden dışlanan erotik arzuyu, ulus tahayyülü çerçevesinde yeniden tanımlanan erkekler arası bağlara aile dolaşımıyla dahil ediyordu.⁷⁹

Arkadaşlığa dayalı evlilik fikri kadınların, erkeklerin yegâne erotik arzu nesneleri haline gelmesini şart koşuyordu. Fakat iki cinsiyetli model ile birlikte tek cinsiyetli modele dayalı varsayımların sürmesi ve kadınsılıktan duyulan nefret biçimini alan mizojini birleşerek heteronormatif aşk ve cinsellik söylemlerini istikrarsızlaştırıyordu. İlerleyen alt bölümde bu süreci kadınsı erkek figürü züppe ve erkeksi kadın figürü, erkek kıyafetinde kadına yoğunlaşarak inceleyeceğim.

II. ARZU NESNESİ KADININ YARATTIĞI TOPLUMSAL CİNSİYET KAYGILARI

On dokuzuncu yüzyılda heteronormatifliğin işleyişini incelemek zorunlu olarak bu dönemde kadınlık ve erkekliklerin birbirlerine karşıtlık içinde nasıl tanımlandıklarını incelemeyi gerektirir. Zira heteronormatif erotik söylemler, erkek ile kadın arasında karşıtlığı ve karşıtların birleşmesine dayanan ikili toplumsal cinsiyet sistemini varsaymaktadır.⁸⁰ Thomas Laqueur on sekizinci yüzyılla birlikte zıt ontolojilere sahip kadın ile erkeği yatay düzlemde ilişkilendiren iki cinsiyetli modelin, tek cinsiyetli modelin yerini almaya başladığını söyler. Tek cinsiyetli modelde kadının üreme organlarının özünde erkeğinkiyle aynı olduğu kabul edilir ve aydınlanma sonrası düşünüşün aksine beden, cinsiyet hiyerarşisinin esasını oluşturmaz.⁸¹ Bu durum, tek cinsiyetli modelde kadın ile erkek arasında bir fark olmadığı veya bunların toplumsal rollerinin ayrıştırılmadığı anlamına gelmez; kadın ile erkek birbirinden tamamen farklı biyolojileri olan,

79. Afsaneh Najmabadi, İran örneğinde, eril homoerotik duygulanımın yenden biçimlenmesinin, modernleşmeciler erkeklerin kendilerine uygun eşi tahayyül etmeleri süreciyle iç içe geçtiğine işaret eder (*Women with Mustaches*, s. 162).

80. Coykendall ve de Freitas Boe, "Introduction", s. 11.

81. Laqueur, *Making Sex*, s. 27.

ontolojik bir karşıtlık içindeki kutuplar olarak kavranmazlar.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, iki cinsiyetli modeli esas alan tıp metinleri Osmanlı Türkçesine çevrilmeye başlanır. Yirminci yüzyıla gelindiğinde, kadın ile erkeğin birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görüldüğü iki cinsiyetli modelin bazı varsayımlarının, en azından okuryazar sınıflar arasında kabul gördüğünü görürüz. Fakat Ze'evi'nin de söylediği üzere, bu dönemde tek cinsiyetli modele ilişkin varsayımlar varlıklarını sürdürmeye devam etmiş, birbiriyle çelişkili görünen bu iki model bir arada var olabilmıştır.⁸² Ze'evi, bu iki model arasındaki tutarsızlığın, cinsellik konusunda bir suskunluğa yol açtığını söyler. Fakat gerçekten de birbirleriyle çelişen modellerin veya anlamlandırma çerçevelerinin bir arada bulunmaları, suskunluğa, yokluğa ve inkâra mı yol açar? Önceki bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de suskunluk varsayımı yerine, birbirleriyle uyumsuz görünen söylemlerin ve anlamlandırma çerçevelerinin birbirlerini istikrarsızlaştırıcı etkileşimlerini inceleyerek, toplumsal cinsiyet ve cinsellik söylemlerini nasıl çerçevelendirdiklerini çözümlemeyi önereceğim. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar birbirleriyle çelişir görünen pek çok modelin, söylemin ve kurumun bir arada bulunduğu bir dönemdir. Tek ve iki cinsiyetli modeller, Osmanlı entelektüllerinin zihinlerinde birbirlerini olumsuzlayan anlamlandırma çerçeveleri olarak görülmüyordu. Tek cinsiyetli model ve varsayımları, heteronormatif söylemleri, edebiyat başta olmak üzere pek çok alanda istikrarsızlaştırıyordu. Heteronormatiflik kendi ihlalini barındırmadan işleyemeyeceği için, normatif olmayan söylemlerin izi asla tamamen silinmiyordu.⁸³

Tek ve iki cinsiyetli modellerin varlıklarını bir arada sürdürmeleri, kadınların arzu nesnesi haline gelmelerinin uyandırdığı mizojinist eril kaygılarda kendisini gösteriyordu. Hem fitne kaynağı hem de erkekten aşağı bir cins olarak görülen kadına duyulan aşk oldukça tehlikeliydi. Hakiki aşk yolunda bir erkeğe duyulan mecazi aşkla yanıp kül olmak, her ne kadar Aşçı Dede'nin örneğinde olduğu gibi erkeklerin aile ve sosyal çevrelerinde endişe verici bulunsa da, er-

82. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 60-61.

83. Lanser, "Of Closed Doors and Open Hatches", s. 25.

kekliğin hilafına bir şey olarak kavranmıyordu.⁸⁴ Oysa eksik bir insan olarak kadına duyulan aşkla tükenmek, Ahmed Cevdet Paşa'nın Sultan Abdülmecid'e ilişkin yorumunda da görüldüğü üzere, erkeği zayıflatma, hatta erkekliğinden yoksun bırakma tehlikesini barındırıyordu. Bu nedenle arzu nesnesi olacak ideal kadının ve aşk karşısında zayıf düşmeyecek ideal erkeğin tanımlanması gerekiyordu. Bu tanımlama süreci ikili cinsiyet kavrayışı uyarınca ontolojik bir karşıtlık içine yerleştirilen kadınlık ve erkeklik kurgularıyla çatışıyor ve istikrarlı toplumsal cinsiyet tanımlarının ortaya çıkmasını engelliyordu.

Kadın ile erkek arasındaki karşıtlık, kadınsılık ve erkeksiliğe atfedilen özelliklerin de birbirlerini dışlayıcı karşıtlıklar olarak kavranması anlamına gelir. "Arzunun heteroseksüelleştirilmesi 'dişil' ve 'eril' arasında münferit ve asimetrik karşıtlıkların üretilmesini gerektirir – burada 'dişil' ile 'eril', 'dişi' ile 'erkek'in dışavurumsal özellikleri olarak anlaşılır."⁸⁵ Butler'ın izinden giderek, toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliğini cinsiyetten tümüyle bağımsız bir şey olarak kuramlaştırdığımızda toplumsal cinsiyetin kendisi yüzergezer bir yapıntı haline gelir; böylece erkek ve erkeksi, erkek bedeni imlediği gibi pekâlâ dişi bedeni de imleyebilir, kadın ve kadınsı da, dişi bedeni imlediği gibi erkek bedeni imleyebilir.⁸⁶

Kadınsılık ve erkeksilik tarihsel olarak pek çok çelişkili anlamla yüklenmiş, diğer toplumsal sıfatların eklemelenme alanı olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde arzu nesnesinin kadınsılığı, erkeğin erkeksiliğine bir tehdit olarak görülüyordu. Bu nedenle de kadınsılık ve erkeksilik ideal kadınlık ve erkeklik tanımlarında

84. Aşçı Dede'nin erkeğin kadın karşısında nefsanî arzularına yenik düşmesinin onu şehvet gücünden, yani erkekliğinden mahrum bırakacağını düşündüğünden söz etmişim. Dede'nin bu düşüncesi de arzu nesnesi olarak kadının kadınsılaştırma gücüyle bağlantılıdır.

85. Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 66.

86. Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 51. Tözel cinsiyet gramerinin dışına çıkabilmek ve erkeksi kadınları, kadınsı erkekleri ve bunların çeşitli varyasyonlarını tanımlayacak bir esneklik sağladıklarını düşündüğüm için *kadınsı* ve *erkeksi* terimlerini kullanmayı tercih ettim. Bunlar yerine *eril* ve *dişil* de diyebilirdim, fakat *-si* eki bu özelliklerin ek kabilinden konumlarını daha iyi gösterdiği için bana daha çekici göründü.

beklenmedik biçimlerde ortaya çıkabiliyordu. Cinsiyet özdeşleşmesi ve cinsel arzunun karmaşık biçimlerde etkileşimi, sınıf, etnisite ve Doğu/Batı ayrımı gibi gerilimlerle üst üste binerek pek çok farklı kadınsılık ve erkeksilik tanımının ortaya çıkmasına neden oluyordu. Edebiyat bu farklı kadınsılık ve erkeksilik tanımlarının müzakere edildiği alanlardan biriydi. Kadının erotik arzu nesnesi olarak ağırlık kazanmasıyla birlikte ortaya çıkan bu karmaşık süreçleri, hem toplumsal cinsiyeti hem de cinselliği, birbirleriyle yakından ilişkili ama birbirlerine indirgenemez birer analiz kategorisi olarak kullanarak incelemeyi amaçlıyorum. Bunu yaparken erkek kadınsılığının yani efemineğin ve Halberstam'ın deyimiyle kadın erkeksiliğinin (*female masculinity*) kazandığı özgül biçimlere odaklanarak, iki cinsiyetli model ile tek cinsiyetli modelin bir arada varoluşlarının hangi istikrarsız toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi biçimlerine ve arzu söylemlerine yol açtığına dikkat çekmek istiyorum. Bu çerçevede zelil kılınmış efemine züppe ile erkek kıyafetindeki kadın figürlerini inceleyeceğim. Her ne kadar bu figürler normatif toplumsal cinsiyet tanımlarının dışında kalsalar da her ikisinin de normatif olanı tanımlama sürecinde, kadınsılık ve erkeksiliğin kabul edilebilir ve edilemez olan biçimlerinin sınırlarını çizme işlevini üstlendiklerini de düşünebiliriz. Bu doğrultuda, erkek kadınsılığının ve kadın erkeksiliğinin incelenmesi, aynı zamanda ideal kadın ve erkekliklerin tanımlanması sürecinin anlaşılması için de elzem görünüyor.

1. Kadınsılaşma Kaygısı Figürü: Züppe

Batı kültürünün yüzeysel taklidi ve lüks tüketime düşkünlüğüyle ayırt edilen Osmanlı züppesi,⁸⁷ edebiyat eleştirmenleri ve tarihçiler tarafından Osmanlı modernleşmesine ilişkin bir kriz figürü olarak ele alınır.⁸⁸ Üzerine pek çok tartışma yürütülmüş bu figürün, Batılı-

87. Sözcüğün kökeni bilinmese de, Bardakçı sözcüğün Rumcadaki "geleneğe uymayan" anlamına gelen "zoppos"tan türediğini ve 1920'li yıllarda kullanılmaya başlandığını iddia etmektedir (www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/889495-vatandas-rumca-konus, son erişim tarihi 15.12.2017).

88. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, c. 1, İletişim, 1998; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*, İletişim, 1991; Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*.

laşma ve lüks tüketimle ilgili kaygıları dışavurduğuna ilişkin çözümlmeleri yadsımıyorum. Bu çözümlmeleri, cinsel modernleşmenin yarattığı kaygılar çerçevesinde nasıl değerlendirebileceğimize dair bir tartışma alanı açmayı amaçlıyorum. Nurdan Gürbilek'in de söylediği üzere "züppe", modernleşme sürecinin yarattığı kendini kaybetmeye ve Batı etkisi altında milli olanın bozulmasına ilişkin kaygılar ile cinsel kaygıların kesişiminde yer alan *ucube* bir figürdür.⁸⁹ Onun hikâyesi "erillliğini kaybetmiş ya da bir türlü erilleşememiş oğulun, hadım edilmiş ya da kadınsılaşmış genç erkeğin, yani bir kadın-adamın hikâyesidir."⁹⁰

Gürbilek'in proto-züppeler olarak adlandırdığı⁹¹ Osmanlı romanının ilk züppe karakterleri,⁹² kadınsı özellikler taşıyalar da daha çok zayıf kişilikleriyle öne çıkarlar. Ahmed Midhat Efendi'nin *Felâton Bey ile Râkım Efendi* romanı, yukarıda ele aldığım tüketim düşkünlüğü ve Batı'nın yüzeysel taklidiyle ayırt edilen züppe tipinin ilk ve en güçlü örneklerinden birini sunar. Romanın züppesi Felâton Bey, cahil olmasına rağmen gösterişçi ve kendini beğenmiştir. Görüntüsüne son derece düşkündür ve her zaman son moda kıyafetler giyme hevesindedir. Aynı zamanda beceriksiz bir zamparadır. Hem misafirliğe gittiği evde kırıştırdığı Fransız-Rum aşçı hem de metresi Fransız aktırs Polini, Felâton'u kolayca kandırabilecekleri bir tip olduğu için tercih eder. Felâton Bey'de kendisini hissettirse de açıkça dile getirilmeyen kadınsılık, sonraki romanlarda iyice ön plana çıkar. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Şık* (1889) romanındaki Şöhret Bey'in efemineliği şüpheye meydan bırakmayacak kadar açıktır. Gürpınar'ın, *şık*⁹³ Şöhret Bey'i tasvir ettikten sonra yaptığı cinsiyet tartışması uzunca alıntılanmayı gerektiriyor:

Bir erkek pudra, düzgün, allık, kırmızılık gibi zenâna [kadınlara] mahsus olan vesait-i tezyîniyeyi istimâlde [süs eşyalarını kullanmada] kadınları

89. Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, s. 57.

90. A.g.y., s. 57. 91. A.g.y., s. 46.

92. Namık Kemal'in *İntibah* (1876) romanındaki Ali Bey, Nâbizâde Nâzım'ın *Zehra* (1896) isimli eserindeki Suphi örnek gösterilebilir.

93. "Şık", Osmanlı züppesini tanımlamak için kullanılan sözcüklerden biriydi. *Dandini bey, alafranga, didon, şıpsavdi* diğer bazı sözcüklerdir.

geçer ise onun ahlakından şüphe edilebilir. Cenâb-ı Hâlık kadını kadın, erkeği erkek olmak üzere halk buyurmuştur. Her sanattaki hikmetine bizi hayran eden o Sahip-i Kudret en büyük bir kemâlî de kadın ile erkeği yekdiğerrine karşı pek cazip bir şekil ve vücutta yaratmakta göstermiştir. Tarih-i tabii görmüş olanların malûmlarıdır ki kadın erkekten yalnız cinsiyet fârik-i ‘alâim [ayırt eden alametler] ile değil teşekkülât-ı uzviyyece [organların teşekkülünce] dahi küllî tehallûf eder [tamamen zıt düşer]. Nisvânın hilkatlerinde [kadınların yaradılışında] görülen nezaket, vücutlarının birçok kısmındaki o nev’e mahsus olan letafet niçin o kadar nazar-firîbdir [göz aldaticıdır]. Kendilerine eş olmak için yaratılan erkeklerin nazar-ı rağbet ve meftûniyetlerini celb etmek hikmetinde mebnî değil mi? Üstad-ı tabiat her iki cinse de kendine mahsus başka bir letafet vermiş. Bir güzel kadının rû’yet-i vücudu [vücudunu görmek] değil bazen tasavvuru bile nasıl bir erkeğin âsâbına gerginlik getiriyor ise keza bir erkeğin daha irice ve kuvvetlice ve tüylüce olan vücudu kadın üzerinde aynı tesiri hâsıl eder. Bir tabiat sahibi erkek nasıl bıyıklı bir kadından hoşlanmaz ise keza tabiat sahibi bir kadın da düzgünle rastlıkla letafet-i recûliyesini [erkek güzelliğini] tebdile [değiştirmeye] çalışan bir mahluktan hoşlanmaz.⁹⁴

Gürpınar, kadın erkek ilişkilerinde iki cinsiyetli modeli benimsemiş görünür. Onun için kadınla erkeğin doğaları birbirlerine zıttır; aralarındaki çekim de bundan kaynaklanır. Bu çerçevede “züppe”nin kadınsılığı yalnızca onu garip bir mahluka çevirmez, aynı zamanda doğanın çekim kanunlarını da bozacak bir şey olarak işaretlenir. Peki eğer züppenin toplumsal cinsiyet özdeşleşmesindeki bu sapma, yani kadınsılığı onu kadın tarafından arzu edilemez kılıyorsa, cinsel arzusunda da bir sapmadan söz edebilir miyiz? Afsanehten Najmabadi İran züppesi *fukuli*’nin, arzu nesnesi genç oğlanı taklit eden *emrednüma*’nın (oğlansı) modern bir versiyonu olduğunu savunur.⁹⁵ Ona göre, İran züppesi *fukuli* yalnızca *emrednüma*’nın değil aynı zamanda Avrupalı erkeğin çifte yer değiştirme ve çifte taklit figürüdür: “Belki de İran modernliğinin bazı muhafazakâr güçlerce basitçe kadınsılaştırıcı değil, daha tehditkâr biçimde *emredleştirici* addedildiği söylenebilir, *emrednüma* ile benzerlikleri üzerinden fe-

94. Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Şık*, haz. Mehmet Yastı, Palet, 2016, s. 18-19.

95. Najmabadi, *Women With Mustaches*. Osmanlı züppesine ilişkin soybilimsel diğer bir tespiti Mardin, züppenin yeni bir Hacivat olduğunu söyleyerek yapar (*Türk Modernleşmesi*, s. 59).

rengi’ler ve *ferengi-ma’ab*’lar⁹⁶ modernliğin kirletici gücünün alanı olarak ele alınmıştır.”⁹⁷

Emrednüma; Arap, Osmanlı, Farisi tıp metinlerinde ve bâhnâme-lerde *muhannes*, ‘*ubna* veya *mabûn* olarak karşımıza çıkan figürün bir benzeridir. Bu figür, erişkin bir erkek olmasına rağmen diğer erkeklerle olan cinsel ilişkilerinde pasif konumda olmayı istediği için bir sapma ve sınır aşımı (*transgression*) olarak görülür. Şehvani iştahlılığı öne çıksa da her zaman kadınsı değildir.⁹⁸ Najmabadi’nin çözümlemesinde, İran züppesi *fukuli*’nin kadınsılığının homoerotik imaları olduğunu görüyoruz. Osmanlı züppesine ilişkin de benzer tespitlere rastlamak mümkün.⁹⁹ Erkek kadınsılığının, yani *efemine-liğin*¹⁰⁰ kendiliğinden eşcinsellikle eşleştirilmesi veya tersinden erkek homoerotik arzusunun her zaman *efeminelik* ile örtüştürülmesi, aslında her ikisinin de içerdiği çoklu –ve bazen de birbirleriyle çelişkili– anlamları kendi tarihsellikleri içerisinde değerlendirmemizi engeller.¹⁰¹ Osmanlı züppesinin cinselliğinde homoerotik imalara rastlayamayız. Tam tersine, Nurdan Gürbilek’in de dikkat çektiği gibi, züppe kadınlara yönelik aşırı bir arzu duyar ve kadınlar üzerinde

96. *Ferengi ve ferengi-ma’ab* Batı (Frenk) kökünden gelip Batıcı, Batı’yı taklit eden anlamlarına sahip Farsça sözcüklerdir.

97. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 303. 98. A.g.y., s. 16.

99. Bkz. “Tanzimat Romanında Eşcinsellik, ‘Efemineleşme’ ve Batılılaşma.” www.kaosgl.com/icerik/tanzimat_romaninda_escinsellik_efeminelesme_ve_batililasma#_edn5, son erişim 12.12.2017.

100. Züppe tartışmasında erkek kadınsılığını tanımlamak için *efeminelik* terimini kullanmayı tercih ettim. Pejoratif kullanımına ve homofobik ve mizojinist söylemlerle kirlenmiş olmasına rağmen, bu sözcüğü tercih etmemin iki nedeni var. Öncelikle farklı dönem ve bölgelerdeki erkek kadınsılığı figürlerine ilişkin tartışmalarda *efeminelik* sıklıkla kullanılan bir sözcük olmuştur ve bu farklı figürler ile züppe arasındaki ilişkileri irdelemek için kullanışlıdır. İkincisi burada ele aldığım haliyle erkek kadınsılığı tarihsel öznelere üstlendikleri bir toplumsal cinsiyet kimliğine atıfta bulunmamaktadır. Amacım mizojinist –ve sonraki dönemlerde homofobik– söylemlerin, erkek kadınsılığı yoluyla nasıl toplumsal cinsiyet ve cinsellik rejimlerini düzenlediklerini çözümlemek olduğu için bu sözcüğü kullanmakta sıkınca görmüyorum.

101. Sedgwick, *Between Men*, s. 215. Marjorie Garber, efemineğin mizojinist ve homofobik inşalarında, kadının sebep, sonuç veya her ikisi de olabildiğine, fakat her durumda da kadınların günah keçisi olduklarına dikkat çeker (*Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Routledge, 1992, s. 139).

denetim sahibi olmasını engelleyen bu arzu nedeniyle erkekliğini kaybeder.¹⁰² Erken dönem Osmanlı romanındaki pek çok züppenin fattan –ve sıklıkla da Avrupalı– *femme fatale* kadınların ağına düşerek kendi sonlarını hazırladıklarını görürüz. Tipik birer züppe olmasalar da *İntibah*’ın Ali Bey’i Mahpeyker’in, *Zehra*’nın Suphi’si Ürani’nin her türlü oyununa kanar ve hem kendilerini hem de ailelerini felakete sürüklerler. Felâton Bey, kendisini küçümseyen ve son derece hoppa ve bayağı bir kadın olan Polini için tüm servetini çarçur eder.¹⁰³ Şöhret Bey ise metresi üçkâğıtçı Madam Potiş yüzünden kendisini küçük düşürüp durur. Bunların hepsi babasız veya yeterince güçlü bir babaya sahip olmayan, bu nedenle de doğru yönlendirmeden yoksun kalmış çocuklardır.¹⁰⁴ Hem Avrupa modası hem de hoppa kadınlar tarafından kolayca kandırılıp baştan çıkarılırlar. Bir sonraki dönemin giderek hainleşen¹⁰⁵ züppe figürlerinden “kadın oburu, sevda tosunu, aşk tekkesi”¹⁰⁶ Meftun’un kadın düşkünlüğünü Hüseyin Rahmi şöyle anlatır: “Meftun’un nev-i latife [latif cinse, kadınlara] karşı o kadar büyük bir zaafı vardı ki kadınlar içinde hoşlanmadığı ‘tip’in hangisi olabileceğini düşünür, düşünür bir türlü tayin edemezdi. O bu hususta dünyada sevmediği bir yiyecek tasavvur edemeyen oburlara benzerdi.”¹⁰⁷

Kadınlara duyulan aşırı arzusunun erkeklik kaybına ve hatta *Şık* örneğinde gördüğümüz üzere dişileşmeye yol açması, on dokuzuncu

102. Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, s. 63.

103. Ahmed Midhat dış sesle, Polini’nin bayağılıklarının Fransız olmasından kaynaklandığını söyler: “... alafranga âlemini gezmiş, tozmuş olanlar teslim ederler ki müşafehenin suret-i tasvirinde [diyalogun betimlemesinde] asla mübalağa etmiyoruz. Fransız aşüftegânının en işvebâzâne muhabbeti böyle olur.” *Felâton Bey ile Râkım Efendi*, s. 72/196.

104. Parla, *Babalar ve Oğullar*. Nurdan Gürbilek, bu çocukların babasızlıklarının cinsel kimlikte bir çözülmeye yol açtığından söz etse de söz ettiği cinsel çözülme eril kuvvetin yitimi ve kadınsılaşmadır. Daha önce de söylemiş olduğum üzere, Gürbilek’ten farklı olarak cinsellik ve toplumsal cinsiyeti birbiriyle ilişkili fakat birbirinden ayrı analitik kategoriler olarak ele alan bir çözümleme yapmayı amaçlıyorum.

105. Berna Moran, “Alafranga Züppeden Alafranga Haine”, *Biririm* 27, Mayıs 1977, s. 6-17.

106. Hüseyin Rahmi (Gürpınar), *Şıpsevdi*, Mihran, 1327/1911-12, s. 683-84.

107. Hüseyin Rahmi, *Şıpsevdi*, s. 561-62.

yüzyıl züppesine özgü bir yenilik değildir. Osmanlı edebiyatında olduğu kadar erken modern Avrupa metinlerinde de heteroerotik arzunun aşırılığı nedeniyle kadınsılaştan erkek tipleri karşımıza çıkar. Züppenin, erken modern anlatılarındaki –ve zaman zaman efemine olabilen– *muhanne*s figürünün değil, Arap,¹⁰⁸ Farisi ve Osmanlı metinlerinde erkeksi *mahbûb-dost* (veya *gulâmpâre*) ile husumet içerisindeki efemine *zen-perest*'in modern bir versiyonu olduğunu düşünüyorum. Örneğin *Dafî'ü'l-Gumûm ve Râfî'ü'l-Humûm*'da *gulâmpâre*'ler, “kolları kuvvetli, gösterişleri heybetli, cümbüşleri merdane ve debrenişleri pehlivane” savaşçı erkekler iken, *zen-perest*'ler “zenançe kaftancıklar giyen, kırmızı kuşaklar kuşanan, püsküllü sarıklar sarınan, şahbaz kızı hanzade gibi giyinip kuşanan”, yumuşak ve güçsüz tiplerdir.¹⁰⁹ Sünbülzâde Vehbî'nin on sekizinci yüzyıl sonu eseri *Şevk-Engîz*'de saç baş karmakarışık, “kahvelerde çürüyüp kokmuş” derbeder bir tip¹¹⁰ olan *gulâmpâre* Kazıkçı Yeğeni, “Merd olan eyleye merde rağbet / Şahs-ı nâ-merde sezâdır avret” der.¹¹¹ *Zen-perest* Suyolcızâde ise giyimine ve süsüne özen gösterir, güzel kokular sürünür, kaşını gözünü süzerek salınır, kız gibi ağzını büzer.¹¹² Kuru, *mahbûb-dost*'la husumet içerisindeki *zen-perest* fi-

108. Arap edebiyatında bu temaya ilişkin bir inceleme için bkz. Frantz Rosenthal, “Male and Female: Described and Compared”, *Homoeotericism in Classical Arabic Literature*, haz. J. W. Wright Junior ve Everett K., Columbia University Press, 1997, s. 24-54. Khaled El-Rouayheb, şair tezkirelerinde kızlara ve oğlanlara meyilli şairlerin nesne seçimlerinin birbirleriyle karşılaştırılmasından söz eder. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 49-51.

109. Kuru, “A Sixteenth Century Scholar”, s. 58.

110. İlk bölümde daha ayrıntılı tartıştığım üzere, on altıncı yüzyılın savaşçı, mert *gulâmpâre* tipinin on sekizinci yüzyılda İstanbul altkültürüne ait derbeder bir tipe dönüşmesi ilgi çekicidir. Kadınlara yönelik ilginin Batılılaşmış seçkin sınıflarla ilişkilendirilmesinin bir başka boyutunun homoerotik ilişkilerin giderek daha fazla seçkin kültüründen dışlanması ve kentli altkültürle ilişkilendirilmiş olması olduğunu iddia edebiliriz. Ahmed Cevdet Paşa'nın ünlü pasajı da oğlanlara yönelik erotik ilginin artık seçkin sınıflar arasında kabul görmediği fikrini destekliyor.

111. Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim*, s. 111. “Erkek olan erkeğe meyl eder, erkek olmayana / namerde kadın lâyıktır.” Oysa Mazhar Osman, yaklaşık yüzyıl sonra erkek homoerotizminin eskisi kadar yaygın olmadığını söylerken şöyle diyordu: “Erkek erkekliğini bilmektedir. Erkeğin şerefini bilmeyerek gayri tabii yola düşenler sırf ıstırar-ı maraziyesine kapılan sakat dimağlılardır.” Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 679.

gürünün tarihsel bir incelemesinin Osmanlı seçkinleri arasındaki toplumsal cinsiyet sistemine ilişkin önemli ipuçları sunacağını söyler.¹¹³ Aynı şekilde, bu tiplerin diğer dönemlerdeki figürlerle süreklilik ve kopmalar içeren bir çözümlemesi de, hem toplumsal cinsiyet hem de cinsellik rejimlerine ve bunların tarihsel dönüşümüne ilişkin ipuçları sunacaktır.

Aydınlanma sonrası epistemoloji ile klasik metinlerdeki oğlana dönüşen kızları veya kadınlara duydukları arzuyla sertliklerini kaybeden erkekleri kavrayamayız.¹¹⁴ Oysa tek cinsiyetli modelde beden, cinsiyet ayrımını güvenceye almadığından bir cinsiyetten ötekine geçiş görece kolaydır. Bu da kadınlarla çok fazla münasabete giren erkeklerin kadınsılaşıacağına ve hatta heteroerotik ilişkilerin erkekliği feshedeceğine dair kaygılara yol açar.¹¹⁵ Her ne kadar Hüseyin Rahmi'nin biraz geride alıntıladığım sözleri cinsleri ontolojik bir zıtlık içinde kavrayan iki cinsiyetli modeli benimsediğini gösterse de züppe Şöhret'in kadınlara duyduğu aşk nedeniyle efemineleşmesi tek cinsiyetli modelin varsayımlarının da süregeldiğine işaret eder.

Züppenin kadınlara duyduğu aşırı arzu nedeniyle efemineleşmesi yalnızca tek cinsiyetli modelin varsayımlarından kaynaklanmaz. Heteronormatif heteroseksüellik kurguları, iki cinsiyetli modele ek olarak toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi –yani kişinin cinsiyet kimliği– ile arzunun –yani kişinin kimi arzuladığının– birbirinden ayrışmasını içerir. David Halperin'e göre arzu edilen cinsel nesnenin erillik ve dişilikten bağımsız olabileceğinin düşünülebilmesi, Havelock Ellis'in nesne seçimini rol icrasından ayırması ve Freud'un *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'de cinsel nesne ile cinsel erek arasında bir ayırım yapması ile mümkün olmuştur.¹¹⁶ Heteroseksüelliğin modern inşaları, bu ikisinin ayrımını üzerine bina olmuştur. Daha önce de söylemiş olduğum üzere, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında pek çok tıp metni, Fransızca başta olmak üzere Avrupa dillerinden Osmanlı Türkçesine çevrilmişti ve cinsellik bilimi literatüründen beslenen Osmanlı nöropsikiyatristleri kitaplarında Havelock Ellis ve

112. Sürelli, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim*, s. 90.

113. Kuru, "Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel", s. 167.

114. Laqueur, *Making Sex*, s. 7. 115. A.g.y., s. 125-26.

116. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, s. 16.

Freud'dan sık sık faydalanılıyordu. Oysa on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl Osmanlı anlatılarında henüz cinsiyet özdeşleşmesi ile cinsel arzu nesnesi arasında keskin bir ayrımın olmadığını görürüz. Bedeni değişmez bir biyolojik gerçeklik olarak kabul etmeyen tek cinsiyetli modelin varsayımları ve özdeşleşme ile arzunun birbirlerinden ayrıışmamış olması, kadının erkeğe göre çok daha güçlü kabul edilen şehvani arzuları karşısında yenik düşen erkeğin efemineleşmesini açıklayabileceğimiz bir çerçeve sunar.

Tarihsel evrimi boyunca efemineliğin pek çok paradoksal kavranışı olmuştur. Avrupa'da on sekizinci yüzyıl başlarına kadar, giyim ve süsüne düşkün erkekler daha çok heteroerotik çekiciliklerini arttırmak isteyen tipler olarak resmedilirken, yüzyılın ikinci yarısından itibaren efemineliğin yavaş yavaş livatayla ve erkek homoerotik alt-kültürüyle özdeşleştirilmeye başladığını görürüz.¹¹⁷ On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar efeminelik omni-seksüelliği, aseksüelliği veya sapkın bir heteroseksüelliği ima ediyor olsa da, yalnızca hemcinsine arzu duyan eşcinsellikle nadiren ilişkilendirilmekteydi.¹¹⁸ Yüzyıl sonunda, cinsellik bilimi literatürünün de öne çıkardığı "erkek vücuduna hapsolmuş kadın" olarak eşcinsellik kavrayışı, efeminelik ile eşcinsellik arasında çok daha sıkı bir ilişki kurulmasına neden olmuştu. Osmanlı züppesini ilişkilendirebileceğimiz bir diğer figür olan *dandy*, Avrupa züppesi de, efemine bir figürdür. Osmanlı seçkinlerinin okuyup etkilendikleri pek çok romanda karşımıza çıkan *dandy*'nin cinselliği Osmanlı züppesi ile kıyaslandığında oldukça muğlak kalıyor, on dokuzuncu yüzyılda ise Oscar Wilde örneğinde olduğu gibi, efeminelik ile modern eşcinsel kimliğinin örtüştürülmesinde önemli rol oynuyordu.¹¹⁹

117. Peter McNeil, "'That Doubtful Gender': Macaroni Dress and Male Sexualities", *Fashion Theory* 3, no. 4 (1999), s. 411-47.

118. Susan C. Shapiro, "'Yon Plumed Dandebat': Male 'Effeminacy' in English Satire and Criticism", *The Review of English Studies* 39, no. 155 (Ağustos 1988), s. 401.

119. Antoine Defeyt, "Masculine Plural and Singularly Masculine. Oscar Wilde, Charles Baudelaire and Jules Barbey d'Aureville: Three Dandies Seen Through the Prism of the Masculinity of the Nineteenth Century", *Erkeklikler: Kimlik ve Kültür Dergisi* 2 (Ağustos 2014), s. 179.

Herhangi bir dönemde yalnızca erkek arzu nesnesinin veya yalnızca kadın arzu nesnesinin efemineliğe yol açtığını iddia edemeyiz. Fakat bu nesnelerin yarattığı kaygının boyutu tarihsel olarak değişkenlik gösterir. Örneğin hem Batılı hem de Doğulu erken modern anlatılarda, erkek tarafından efemineleştirilme tehlikesinin kadın tarafından efemineleştirilme tehlikesinden daha az korkutucu olduğunu görürüz.¹²⁰ On dokuzuncu yüzyıl sonunda Avrupa’da erkek eşcinselliğinin efemineleştirmesi kaygısı daha yoğunken, Osmanlı anlatılarında kadın tarafından efemineleştirilme tehlikesi hâlâ daha güçlüydü. Oysa Rıza Nur için, her ne kadar karısı onda büyük bir korku ve nefret uyandırsa da efemineleşme tehlikesini yaratan karısından çok diğer erkeklerdi. Bunda Rıza Nur’un öznel deneyimlerinin olduğu kadar, hatıratının, homofobinin hem erkeklerin erkeklerle hem de erkeklerin kadınlarla olan ilişkilerini şekillendirme gücü kazandığı 1920’lere ait bir anlatı olmasının da etkisi var.

Efeminelik birbirleriyle çelişkili pek çok tarihsel tipte kendisini gösterse de nefse düşkünlük bu tiplerin ortak noktasıdır.¹²¹ Nefis düşkünlüğü hem şehvete hem de tüketime eğilim biçiminde ortaya çıkabilmektedir. Osmanlı züppesinin de en fazla göze çarpan özelliklerinden biri lüks tüketime ve özellikle de giyim kuşam ve süslenmeye “aşırı” düşkünlüğüdür. Burcu Karahan Richardson’ın dikkat çektiği üzere Osmanlı züppesi, yalnızca giyimine özen gösteren bir figür değildir, Batılı gibi giyinen bir figürdür¹²² ve Batılılaşma ile ilgili kaygılar biraz da onun kıyafetlerinde ifade bulur. Baston, gözlük ve dik yakalar, *şıkların* alamet-i fârikalarındandır. Şerif Mardin’in *Bihruz Bey sendromu* olarak adlandırdığı Batılılaşmaya ilişkin kaygılar, züppenin temsil ettiği Batı tipi tüketimin Osmanlı’nın geleneksel yeniden üleştirme sisteminden bir sapma teşkil etmesinden kaynaklanır. Züppe, “getirdiği iktisadi ve toplumsal değerler yeniden-üleşim çemberini kırdığı için ihanet etmiş” sayılır.¹²³ Osmanlı züp-

120. Sedgwick, *Between Men*, s. 36.

121. Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England*, Columbia University Press, 1995, s. 135.

122. Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels”, s. 128.

123. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 68. Hüseyin Rahmi Şıpsavdi romanında yeni zenginlerin yeniden üleştirme sisteminden kopuşlarını şöyle tespit eder:

pelerinin çoğu, olsa da olmasa da, servetlerini giyimlerine, süslerine ve –tabii ki– fattan kadınlara harcarlar. Felâton, Şöhret, Bihruz, Meftun gibi bilindik züppeler kadar, kenarda köşede kalmış züppe tiplerin de tüketim alışkanlıkları bu doğrultudadır ve ne maiyetindekilere eli açık davranırlar ne de hayır işi işlerler. Babasından kalan serveti tamamıyla kendi sefahatına harcayan Bihruz Bey, son moda kıyafetler giyer, arabası “kız gibi” süslü ve zariftir. Şöhret, modaya uyabilmek için annesini ve arkadaşlarını soyar.

Kadınlara fazlaca düşkün erkeğin nefsi üzerindeki hâkimiyetini kaybederek kadınsılaşması ile Batı modasına kendini kaptırarak *hakikiliğini kaybetmesi* kaygıları züppede iç içe geçer.¹²⁴ Batı modasına ve süslenmeye aşırı düşkünlüğün efemineleştirici etkisi züppenin yarattığı toplumsal cinsiyet kaygılarının bir boyutunu oluşturuyorsa, diğer bir boyutunu da giyim kuşamın cinsiyetler arasındaki sınırı kolayca muğlaklaştırabilmesi oluşturur. Bedeni biyolojik bir değişmez olarak kabul eden iki cinsiyetli model, bu sınırın aslında hiç de o kadar net olmadığına dair kaygıları uyandırır. Hüseyin Rahmi’nin *Şık* romanından daha önce yaptığım alıntıda, Şöhret’in cinsiyetini okunaksız hale getiren şey pudrası, düzgünü, allığıdır. Züppe, efemine giyim ve süsüyle, toplumsal cinsiyetin bedene sabitlenmeye çalışılan *hakikiliğinin* aslında bir performans olduğunu açığa vurur.¹²⁵ Cinsiyeti bir değişmez olarak kabul etmeyi bıraktığımızda, cinsiyetle uyumsuz toplumsal cinsiyet özellikleri, örneğin erkeğin kadınsılığı, ikinci veya tesadüfi nitelikler olmaktan çıkar ve “niteliklerin uyumsuz oyunu töz olarak toplumsal cinsiyeti, erkek ve kadının isim olarak geçerliliğini sorgular”.¹²⁶ Bu çerçevede giyim, cinsiyet, cinsellik ve cinselliğe ilişkin söylemlerin bedenselleşmesini sağladığı için,

“Şimdiki zenginler eski hasenât ü müberrâtın [güzel işlerin ve hayratın] kökünü kuruttuktan sonra hayrât tesisinden büsbütün geri kalmadıklarını göstermek için sözümona oraya buraya çeşmeler, yalaklar inşa ettiriyorlar” (*Şıpevdi*, s. 407).

124. Batı tipi tüketim alışkanlıklarının kadınlaştırıcı etkisinin ironik bir örneğini Hüseyin Rahmi Gürpınar *Şıpevdi*’de (1911) verir. Züppe kardeşi Meftun’un sofrada eğitime, özellikle tavuğun en iyi parçasını kadınlar yediği için sinirlenen midesine düşkün Raci, erkek elbisesiyle daima aç kaldığını söyleyerek bir gün sofraya kadın kıyafetiyle oturur (*Şıpevdi*, s. 228-29).

125. Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 224-25.

126. A.g.y., s. 76.

bunlara ilişkin sınırları muğlaklaştırdığı anda tartışmalı bir mesele haline gelir.¹²⁷ Osmanlı züppelerinin efemineliklerinin onların kadınları arzulamasını engellemediğini, tam tersine çoğu züppenin kadın budalası, zampara tipler olduğunu söylemişim. Burada asıl vurgulamak istediğim, züppenin hem tek cinsiyetli modele –dişi aşk nesnesinin erkeği efemineleştirmesi– hem de iki cinsiyetli modele –biyolojiye dayanan ontolojik bir zıtlık içinde kavranan cinsiyetlerin farkının korunmaya çalışılması– ait kaygıların eklemleme alanı haline gelmesidir.

Züppenin efemineliliği, Batı ve tüketim düşkünlüğü kendisini sürekli acınacak durumlara düşürür. Özellikle ilk züppelerde bu acınacak hal oldukça belirgindir. Gürbilek’in söylediği üzere karşımızdaki, *ucube* bir figürdür. Bu nedenle ben züppeyi zelil bir figür olarak okuyabileceğimizi düşünüyorum. Fakat onun zilleti yalnızca değindiğim hususlardan kaynaklanmaz, aynı zamanda heteronormalleşme çerçevesinde kadının, erkeğin arzu nesnesi haline gelmesi ile de bağlantılıdır. Daha ayrıntılı tartışacağım üzere, erkeğin kadını narsisist dolayımından geçmeden arzulayamaması, zelil züppe figürünün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Erkeğin Narsisist Arzusu ve Zelil Züppe

Osmanlı erkek yazarları için erkeği efemineleştirmeyen bir heteroerotik arzuyu kurgulamak oldukça meşakkatli bir işti. Bunun bir yolu, erkek kıyafetindeki kadın figüründe olduğu gibi, kadını kadınsı özelliklerinden sıyırmaktı. Kadınsı özelliklerini muhafaza eden kadınlar ise kabaca iki gruba ayrılıyordu: “iyi yürekli, müşfik, kurtarıcı kadınlar ve kötü yürekli, şehvetli, öldürücü güzel kadınlar.”¹²⁸ Birbirlerine zıt tipteki bu iki arzu nesnesi, kadın cinselliğine dair paradoksal kavrayışın¹²⁹ eklemleme alanı haline gelmişti. Züppe-

127 Charlotte Suthrell, *Unzipping Gender: Sex, Cross-Dressing and Culture*, Berg, 2004, s. 3.

128. Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 88.

129. “Paradoksal kavrayış” ile kastım kadın cinselliğine birbirine zıt anlamlar yüklenmesidir. Kadınlardan aynı anda baştan çıkarıcı ve mahcup, iffetli ve fettan, alımlı ve mütevazı olmaları beklentisi bu tip bir kavrayışa örnektir.

leri baştan çıkaran ve efemineleştiren kötü ve öldürücü kadınların kendileri de oldukça kadınsı birer *femme fatale*'dir. *Felâton Bey ile Râkım Efendi*'deki Polini, *Şık*'taki Potiş, *İntibah*'taki Mahpeyker, *Şipsevdi*'deki Madam Mc Ferlan bunlardan birkaçıdır. Moran'ın "kurban kadın"¹³⁰ olarak adlandırdığı diğer kadın tipine *Taaşşuk-ı Talat*'taki Fitnat, *İntibah*'taki Dilaşub, *Felâton Bey ile Râkım Efendi*'deki Canan ile *Sergüzeşt*'teki Dilber'i örnek gösterebiliriz. Bu kadınların çoğunun cariyeye olması tesadüf değildi; arzu nesnesi kadının yarattığı tekinsizliği gidermenin yollarından biri eşi cariyeye olarak tahayyül etmek olmuştu. Saraçgil, cariyelerin pek çok romanda karşımıza ideal eş olarak çıkmasının, Tanzimat romancılarının arkadaşlığına dayalı evlilik düşüncesi ve romantik aşk özlemlerini muğlaklaştırdığına dikkat çeker.¹³¹ Zira cariyeler, hür kadınlarla karşılaştırıldığında erkeklere göre çok daha zayıf bir konumdaydılar ve erkeklerin isteklerine boyun eğmeme şansları pek yoktu. Erkek yazarlar cariyelerin toplumsal olarak kırılgan konumlarının farkındaydılar ve bu konumu kamuoyunda güçlü duygulanımlar yaratacak trajik hikâye örgüleri çerçevelerinde ele alıyorlardı, fakat bu konuma meydan okuyabilecek güçlü cariyeye tipleri çizmekten de imtina ediyorlardı.¹³² Kadınların hem toplumsal hayatta hem de evlilik ilişkilerinde daha fazla eşitlik talep ettikleri bir dönemde, kırılgan cariyeye tipleri bir yandan kölelik eleştirisinin aracı olurken öte yandan söz konusu taleplerin yarattığı eril kaygıların dindirilmesine de yaramıştır. Fakat ben burada, züppenin Tanzimat edebiyatında karşımıza zelil bir figür olarak çıkmasıyla bağlantılı narsisistik bir dinamiğin daha devrede olduğunu düşünüyorum. Bu dinamiği cariyenin ideal eş olarak resmedildiği romanlardan belki de en bilineni, Ahmed Midhat Efendi'nin *Felâton Bey ile Râkım Efendi* (1875) romanı üzerinden tartışmaya çalışacağım.

Daha önce *Esaret* (1874) eserinde cariyeliği konu edinen Ahmed Midhat Efendi, *Felâton Bey*'in ideal erkeği Râkım Efendi'nin kendisine uygun eş bulabilmesi sorununu, bir cariyeye satın alıp onu iste-

130. Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, s. 23.

131. Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, s. 113.

132. Akşit, "Being A Girl in Ottoman Novels", s. 104-5.

diği biçimde yetiştirmesiyle çözer.¹³³ Felâtun Bey ile açılan romanda Ahmed Midhat'ın amacı, bu karakter üzerinden yanlış alafangalaşmayı anlatmakmış gibi görünür. Râkım Efendi ilk başta Felâtun'un alafanga yozluğunu gösterme amacını taşıyan bir anti-tip olarak sahneye çıksa da ikinci bölümden itibaren olaylar Râkım Efendi'nin çevresinde gelişmeye başlar. Râkım, çalışkan, birçok konuda bilgili, dürüst, mütevazı, hesabını bilen, ailesini koruyan bir adamdır. Herkesin, özellikle de Avrupalıların takdirini toplar. Romandaki kadın karakterlerin neredeyse hepsi Râkım'a âşık olur.¹³⁴ Ahmed Midhat Efendi her şeyiyle ideal bu erkeği tasvir etmekten o kadar büyük bir haz alır ki, Felâtun'u romanın geri kalanına adeta görev icabı dahil ettiğini söyler: "Orada kime rast gelse iyi? Felâtun Bey'e! Adam bırak şu sefihi be! Nasıl bırakırız? Hikâyemizin nısfına müşterek olan bir zatı nasıl terk ederiz? O hoppayı bu hikâyeye hiç bile katmamalıydı. Öyle lazımdı ama nasılsa katmış bulunduk."¹³⁵

Kadınların hepsi ona âşık olsa da Râkım kendisine uygun eş olarak cariyesi Canan'ı seçer. 100 liraya satın aldığı zayıf, hasta, tek kelime Türkçe bilmeyen bir Çerkes kızı olan Canan, Râkım'ın besleyip büyütüp sağlığına kavuşturması, Türkçe, Fransızca ve piyano öğrenmesini sağlamasıyla, komşuların 1500 altına satın almak istediği bir cariyeye dönüşür. Râkım ise zamanla kendi yarattığı bu esere âşık olur. Canan'ın köle statüsünün Batılılarda yarattığı dehşet, Râkım –ve anlatıcı ses Ahmed Midhat– tarafından kolayca dindirilir.¹³⁶ Romanda Osmanlı'da kölelik sisteminin kendine haslığını an-

133. A.g.y., s. 115.

134. Burada bu kadınların hiçbirinin hür "Türk" kadını olmadığına dikkat çekmek gerekir; üçü Avrupalı, biri de Çerkes köle Canan'dır. Oysa Râkım, Felâtun'un "Neye yarar o Türk karısı ki, tavrından, azametinden geçilmez" demesine şaşırır ve Osmanlı kadınının hem vakar ve azamet sahibi olduğunu hem de insana büyük lezzet verdiğini aklından geçirir. Ahmed Midhat Efendi, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, s. 74/198.

135. Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, s. 129/253.

136. Örneğin Râkım'a âşık olan İngiliz Ziklas ailesinin kızları Magrit ve Can, ilk başta Canan'ın köle olmasını garipserler fakat ev yaşantılarını gördükçe Canan'a Râkım'ın kölesi olduğu için özendiklerini söylerler. Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, s. 110-11/234-35. Saraçgil'in de not ettiği üzere, pek çok romanda Osmanlı'daki kölelik sistemi Batılılar karşısında savunulur (*Bukalemun Er-*

layamayan tek kişi başarısız Batılılaşma figürü Felâtun'dur. Ona göre, hür adamlar sahiplerine boyun eğmek zorunda olan; gönlünün gerçekte kimde olduğu belli olmayan cariyelerden zevk alamaz. Râkım ise bu sözlere aldırmaz; beş-on kuruşa hürriyeti satın almak mümkünse de kalbi satın almak mümkün değildir diyerek aklındaki soruları defeder.¹³⁷

Canan'ın bir köle iken Râkım'a hakiki bir aşk duyup duyamayacağı sorusunun bu kadar kolay savuşturulabilmesinin arkasında yalnızca Ahmed Midhat'ın –ve pek çok Tanzimat düşünürünün– Osmanlı kölelik sistemini Batılı göz karşısında meşrulaştırma telaşı yatmamaktadır. Ahmed Midhat, Felâtun'un bir cariyeye yaşanamayacağını söylediği bir aşkı kurgulamanın peşinde değildir. Canan, ideal erkek Râkım'ın bir yansıması, bir *pygmalion* figürüdür. J. Hillis Miller, heykeltıraş Pygmalion'un âşık olduğu kendi yaratısı Galatea'nın, Pygmalion'un arzusunun ayna imgesi olduğunu savunur. Pygmalion'un aşkı ötekine duyulmaz; kişinin yaratısında gördüğü kendisine yönelen arzudur. Bu efsanede adeta, Narkissos'un âşık olduğu yansıması canlanır ve aşkına karşılık verir.¹³⁸ Bu nedenle de Pygmalion'un arzusu narsisistik bir arzudur. Râkım'ın Canan'a duyduğu arzu da böyle narsisistik bir arzudur.¹³⁹ Râkım'ın Pygmalion-vari bir biçimde istediği şekli vererek uygun arzu nesnesi haline getirdiği tek kadın hastalıklı ve tek kelime Türkçe bilmeyen Canan değildir. İngiliz kızların da “en lezzetli yanları”, İngiliz şivesiyle Divan

kek, s. 112). Kölelik dışarıya karşı savunulsa da içeride köle kızların trajik hikâyeleri yoluyla kamuoyunda duyarlılık yaratılmaya çalışılır. Bkz. Akşit, “Being a Girl in Ottoman Novels”, s. 104.

137. Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, s. 74/198.

138. Martin A. Danahay, “Mirrors of Masculine Desire: Narcissus and Pygmalion in Victorian Representation”, *Victorian Poetry* 32, no.1 (Bahar, 1994), s. 36.

139. Müge Yılmaztürk, *Felâtun ile Râkım*'ın narsisistik özelliklerini, romanın anlatıcının gerçekliğinden ibaret kalmasıyla açıklar. Anlatıcının sunduğu gerçeklikten fazlasını sunmayan romanın okura biçtiği yegâne rol Narkissos ve Eko efsanesindeki Eko'nun rolüdür. Yılmaztürk romanı, “çöküşün eşiğinde olan Osmanlı İmparatorluğu'nun yarattığı olumsuz benlik algısına karşı bir savunma olarak kurgulanmış büyülenmeci tavrın edebi yansıması olarak okumanın mümkün” olduğunu söyler (*Tanzimat Romanlarında Erkek Narsisizmi*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2011, s. 43).

şiiirlerini okumalarıyla ortaya çıkar, ki bu şiiirleri de onlara Râkım öğretmiştir.

Felâtun Bey ile Râkım Efendi’de, ideal kadın tasarımı neden ancak Pygmalion’un narsisistik eril arzusu yoluyla ortaya çıkar? Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri* kitabında narsisizmi, ötekine duyulan arzunun sekteye uğraması –bir yasağın ötekine ulaşmayı engellemesi veya ötekinin arzuyu tatmin edememesi– sonucunda ben’in kendine yeterli bir sığınağa geri dönüşü olarak tanımlar.¹⁴⁰ Heteroerotik arzu nesnesi kadın, Ahmed Midhat’ın ideal erkek olarak tasarladığı Râkım’ın erkekliği için kaygı vericidir zira yukarıda tartıştığım üzere, tek cinsiyetli model çerçevesinde arzu nesnesi eril cinsiyet özdeşleşmesini tehdit etmektedir. Dahası bu dönemde kadınların toplumsal hayatta ve evlilik içinde eşitlik talepleri yavaş yavaş görünür olmaya başlamıştır. Râkım’ın kendi yaratımı olmayan bir heteroerotik arzu nesnesine yönelmesi ve onunla arkadaşlığa dayalı bir evlilik kurması fikri, Ahmed Midhat için erkekliğe yönelik bir tehdit teşkil eder.¹⁴¹

140. Burada Freud’un narsisizm ve eşcinsellik arasında kurduğu bağlantıya kısaca değinmek istiyorum. Freud, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*’de sözünü ettiği otoerotizm evresini, *Narsizm Üzerine* (1914) makalesinde geliştirerek her benliğin gelişiminde gerekli bir evre olarak birincil narsisizmden söz eder. Buna göre bebegin, ben’in dış dünyadan ayrı olmadığı otoerotizm evresinden, nesne yatırımı yapmaya başladığı evreye geçiş sürecinde ilk nesnesi kendisi olur. Yargıç Schreber ile ilgili vaka incelemesindeki tespitini de bu çalışmada geliştirerek, eşcinselliği nesneden narsisistik geri çekilmeyle ilişkilendirir. Freud’un bu makalede geliştirdiği fikirler, eşcinsellerin –ve kadınların– nesne ilişkilerinin zayıf olup narsisizme daha yatkın oldukları iddialarını güçlendirebileceği gibi, benzere duyulan ilgiyle tanımlanan eşcinsel arzu ve özdeşleşmenin, kadınlarda ve erkeklerde, eşcinsellerde ve heteroseksüellerde bulunabileceğine işaret edecek şekilde de yorumlanabilir. Bkz. Philipp Crockat, “Freud’s ‘On Narcissism: An Introduction’”, *Journal of Child Psychotherapy* 32, no. 1 (2006), s. 13. Sedgwick’in özdeşleşme ile arzu arasındaki sınırların hiç de görüldüğü kadar keskin olmadığı argümanını benimsediğimizde, narsisizmin heteroerotik arzu için de ne kadar kurucu olabileceğini görürüz.

141. Yazar, eğitimci ve hami Ahmed Midhat’ın mutlak bir erkeklik konumu işgal ettiğini iddia etmiyorum. Dönemin pek çok yazarı gibi o da farklı toplumsal bağlamlarda kadınlık ve erkeklik konumlarını üstlenebilmiştir. Elif Akşit, Ahmed Midhat’ın genç kadınlara seslenirken ve özellikle de Fatma Aliye ile ilişkisinde, müşfik anne rolünü üstlendiğine ve, Deleuze ve Guattari’ye atıfla, bir *kadın-oluş hattına* girdiğine dikkat çeker (“Being A Girl in Ottoman Novels”, s. 102). Akşit’e

Kristeva'ya göre narsisistik arzu, ancak *zelil* yoluyla mümkün olabilir. Zelil¹⁴² ne özne ne de nesne olan; öznenen radikal biçimde dışlanmış olduğu için "özne-ben"i sürekli tehdit etmeye devam eden şeydir. Tam da bu nedenle narsisistik özdeşleşmenin önkoşuludur: "İğrenme, öznel artsüremi de kapsayan bir anlamıyla *narsisizmin bir önkoşuludur*. İğrenme narsisizmle birlikte varolur ve narsisizmi sürekli kırılganlaştırır. Kendimi hayranlıkla seyrettiğim veya özdeşleştiğim az çok güzel imge, bir iğrenmeye dayanır."¹⁴³ Bu bağlamda bir zelil figür olarak Felâtun, Râkım'ın –ve Ahmed Midhat'ın– narsisistik özdeşleşmesinin gerçekleşebilmesi için gerekli görünür. Râkım karşımıza ancak Felâtun'un –ve genel olarak züppenin– zelil kılınması yoluyla ideal erkek figürü olarak çıkabilir. Bu nedenle de Felâtun, Râkım'ın her anlamda zıddıdır: Tembel, cahil, kendini beğenmiş, ikiyüzlü ve müsriftir.¹⁴⁴ Gösterişçiliği cehalet ve kültürsüzlüğünü açık etmesine ve kendisini küçük duruma düşürmesine neden olur. İngiliz Ziklas ailesine nasıl polka yaptığını sergilemeye çalışırken daracık pantolonu yırtılır, ceketi ise yırttığı örtecek kadar uzun değildir.¹⁴⁵ Metresi Polini de Felâtun'u hakir görür, ona "tahta güvesi, şebek, sümsük hindi" diyerek seslenir. Felâtun'u zelil kılan şeyler-

göre Râkım da hem Canan'ı hem de İngiliz kızları sözü geçen müşfik anne konumuna yerleşerek eğitir ve bu doğrultuda onun da kadın-oluş hattına girdiği düşünülebilir. Ahmed Midhat'ın, araşsal biçimlerde olsa da, kadın-oluş hattına girmiş olabileceğini yadsımıyorum. Akşit'in çizdiği çerçevede kadın-oluşun, benim ele aldığım kadının arzu nesnesi haline gelmesi süreciyle birlikte düşünülmesinin geç Osmanlı'da erotik arzu ve toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi tartışmalarına özgün bir katkıda bulunacağını düşünsem de bunu bu çalışma kapsamında yapamayacağım.

142. Kristeva'ya göre *zelil*, öznenin oluşumuna öncel olan, birincil bastırma sürecinde bastırılan. Annenin bedeninden kendisini ayıran özne-ben için *zelil*, bu simgesel öncesi döneme aittir. Bu nedenle özne onda tüm nesne yitimlerini deneyimler –ki bunlar başlangıçtaki yitimin tekrarlardır– ve varlığının bozguna uğradığını hissedir. Bkz. Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, çev. Nilgün Tatal, Ayrıntı, 2004.

143. Kristeva, *Korkunun Güçleri*, s. 27-28.

144. Felâtun'un müsrifliği ve Râkım'ın tutumluluğu Ahmed Midhat Efendi'nin tutumluluğa düşkünlüğünü yansıtır. Ahmed Midhat Efendi'nin pek çok eserinde tutumluluğa büyük paye vermesi sıklıkla onun esnaf kökenleriyle açıklanır. Şerif Mardin, Ahmed Midhat'ın yarattığı züppe tipinin diğerlerinden farkını sınıfsal kökeniyle açıklayan bir tartışma yürütür. Bkz. *Türk Modernleşmesi*, s. 60-63.

145. Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, s. 48/172.

den biri de kadınlara duyduğu aşırı ve onu efemineleştiren arzudur.

Nurdan Gürbilek, Tanzimat yazarlarının narsisizmi kabul edemeyip her zaman komik, zavallı züppelere yansıtıklarını söyler; böylece narsisizmin uyandırdığı endişe dindirilmeye çalışılır.¹⁴⁶ Gerçekten de Osmanlı romanlarında züppeler, ne kadar beğenilmeyecek olduklarının farkında olmaksızın kendilerini çok beğenirler ve de narsisizmin en güçlü imgesi olan aynaya tutkundurlar. “Felâtun Bey aynanın karşısından bir türlü ayrılamazken, olumlu kahraman Râkım’ın aynaya hiç bakmıyor olması”,¹⁴⁷ aynı zamanda Râkım’ın aynaya ihtiyacı olmamasından kaynaklanmaktadır. Tıpkı Râkım gibi, yazar Ahmed Midhat da aynaya ihtiyaç duymaz. Zira Canan Râkım’ın aynasıdır; Râkım da Ahmed Midhat’ın... Râkım, Canan’a Pygmalion’un narsisistik arzusunu duyar, Ahmed Midhat Efendi de Râkım’a. Ahmed Midhat Canan’ın, Can ve Magrit’in güzelliklerini, zekâ ve iffetlerini övse de Râkım’ın güzelliği ve sevillebilirliği karşısında bu betimlemeler sönük kalır. Ahmed Midhat –ve dolayısıyla okurlar açısından– romanın kadın kahramanları, adeta Râkım’ı arzulamanın dolayımı haline gelirler. Erkeklerin birbirlerini kadınlar yoluyla arzulamalarını sağlayan homoerotik dolayım, yazınsal evrende Ahmed Midhat ile Râkım arasında gerçekleşir. Roman, Ahmed Midhat’ın narsisistik arzusunu tatmin etmesinin, “kelimenin cilalı billurunda kusursuz imgeyi ele geçirmesi”nin¹⁴⁸ yolu haline gelir.

Fakat Râkım narsisistik bir tip olarak çizilmez; narsisizm, narsisistik özdeşleşmenin koşulu olan *zeliil*’ine, “endam aynasında kendisini mukavva modellere benzetmeye çalışan”¹⁴⁹ Felâtun’a yansıtılmıştır. Ahmed Midhat ne kendisindeki narsisistik yarayla ne de bu yarayı roman yoluyla iyileştirmek istemeye çalışmasıyla yüzleşen bir yazardır.¹⁵⁰ Zira romanın ayna işlevi, yazarı da oldukça kırılğan

146. Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, s. 144. 147. A.g.y.

148. Gürbilek turnak içindeki tanımlamayı aslında Halid Ziya Uşaklıgil için kullanmaktadır. Halid Ziya, tam da Ahmed Midhat’ın yapmadığı şeyi yapar ve kendi narsisistik çabasını, yani “ayna bağımlılığı”nı, savuşturmak yerine romanlarının merkezine taşır. Bkz. Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, s. 163.

149. Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, s. 8/132.

150. Bu narsisistik yaranın, çalışmam kapsamında daha fazla derinleştiremeyeceğim başka bir önemli boyutunu anneye ilişki oluşturmaktadır. Narsisistik öz-

bir konuma oturtur. Böyle bir yüzleşme onu kolayca romanın etkisi altına giren, Batılı bir tekniğin büyüüne kapılmış ve efemineleşmiş bir züppeye dönüştürebilir. Gürbilek'in söylediği üzere, ilk romanlarda yazarlar, "Batılı" roman türünde eserler vermenin gerilimiyle baş edebilmek adına Batılılığı ve etkilenmişliği züppeye yansıtmıştır.¹⁵¹ Bu nedenle de Tanzimat romanlarında, yazarın narsisistik arzusunu tatmin edecek Pygmalion figürlerine çok fazla rastlamayız. Sonraki züppelerin karşıt figürleri olan ideal erkekler Râkım'la karşılaştırıldıklarında pek silik kalırlar. Ve züppe, giderek zelilleşerek bu narsisistik yarayla damgalanmış heteroerotik aşk anlatılarının vazgeçilmez figürü haline gelir.

Karşısında silik de olsa bir Râkım figürü olmayan en meşhur züppe, Recaizâde Mahmud Ekrem'in *Araba Sevdası*'ndaki (1898) Bihruz'dur. Bihruz, Avrupa romanlarının etkisine kapılmak, küstahlık, cahillik ve efeminelik gibi özellikleriyle diğer züppelere benzese de, Gürbilek Recaizâde'nin diğer züppelerin yaratıcısı yazarlardan farklı olarak kaygıyı dışarıya, yazardan uzak bir yere yansıtmak istemediğini söyler.¹⁵² Her ne kadar Gürbilek'in sözünü ettiği endişe, romancının romandan ve roman türünün ait olduğu "Batı"dan etkilenmesine ilişkin bir endişeyse de, ben Recaizâde'nin heteroerotik arzu nesnesinin yarattığı kaygıları dindirmeye yarayan narsisistik arzuya da yüzleşebildiğini düşünüyorum. Bihruz'un kişiliğinin narsi-

deşleşme, bebeğin anneye bütünleşik halinden koparak kendisini bir bütün olarak algılamaya başladığı anda ortaya çıkar. Bu nedenle anneye kurulan bu birincil bağın kaybına ilişkin kaygıları içerir. Kristeva'ya göre zelil tam da bu süreçte dışlanan ve aslında anneye ilişkin olandır. Züppe figürü bu bağlamda da ilginç bir örnek sunar, zira pek çok züppenin karşımıza anneleriyle kurdukları birincil bağlardan kopamamış, onlar tarafından şımartılmış tipler olarak çıktığını görürüz. Örneğin *Araba Sevdası*'nın Bihruz'u, öldüğünü hayal ettiği sevgilisinin derdiyle hasta olduğunda, dünyada kimsenin veremeyeceği şefkati annesinin bakışlarında bulur. Bkz. Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, haz. Hüseyin Alacatlı, Ankara: Akçağ, 2016, s. 164. Benzer biçimde *İntibah*'ın proto-züppesi Ali Bey de Mahpeyker'in kendisini aldattığını düşündüğünde huzuru annesinin kucağında arayacaktır. Tanpınar, Namık Kemal'in "annelerin münasebetsiz rahm ve şefkati" düşüncesini genişleterek Ali Bey'in çocukluğunu kurguladığını söyler (*On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, s. 343).

151. Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, s. 57.

152. A.g.y., s. 74-75.

sistik yanı son derece açıktır; güzel ve hoş görünmek için her türlü cefayı çeker, “her nereye gitse, her nerede bulunsa maksadı görünmekle beraber görmek değil, yalnız görünmek”tir.¹⁵³ Bir gün gezme-ye gittiği Çamlıca’da karşılaştığı sarışın bir kadına, bir *blond’a* âşık olur.¹⁵⁴ Bu kadını “yüzü melek, huyu melek, esprisi fevkalâde, *edükasyon*’u mükemmel ve bu haysiyetlerle gayet *nobl* bir familyaya mensub” biri olarak tahayyül eder.¹⁵⁵ Oysa âşık olduğu kadın asil bir aileden gelmeyen, babasının ve eşinin ölümünden sonra ahlakı şai-beli Çengi’yle arkadaş olan Periveş’tir. Bihruz, Periveş’in gerçekte kim olduğuyla pek de ilgilenmez; onun ilgisini çeken hayali arzu nesnesi *blond’dur*. *Blond* ile okuduğu *Paul ve Virginie*, *Kamelyalı Kadın* ve *İhlamurlar Altında* romanlarındaki gibi bir aşk yaşadığını hayal eder. Bihruz tüm saflığına rağmen, arzusunun aslında kendi yaratısı olan bir hayale yönelik olduğunun farkındadır. Fransızca hocası Mösyö Piyer’e Periveş ile karşılaşmasını, başından geçenleri bir romanmışçasına ondan geri dinleyebilmek ümidiyle anlatır:

Parlon damur sil vu ple! [Lütfen aşktan söz edelim!] dediği vakit neler düşünmüş idi: Gündüzki sergüzeşt-i âşıkane-sini kâffe-i teferruatıyla [bütün ayrıntılarıyla] muhtasiran Mösyö Piyer’e anlattıktan sonra o muhtasaratı muallim efendinin maharet-i lisaniyesiyle giydirilmiş, kuşatılmış, süslenmiş, kıvraklanmış olarak telhârar işitecek idi! ... Bihruz Bey de bunları dinledikçe bu güzel, bu şairane romanın kahramanı[nın] bizzat kendisi olduğunu düşünerek mesut ve müftehir olacak idi.¹⁵⁶

Bihruz’un bu Pygmalionvari arzusu Râkım’inkine kıyasla, çok daha bilinçlidir. Her ne kadar arkadaşı Keşfi’nin *blond’un* öldüğüne ilişkin yalanına aşktan “aylarını günlerini şaşırılmış” olduğu için

153. Recaiâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, s. 11.

154. Çamlıca ve Kâğıthane başta olmak üzere on dokuzuncu yüzyılın popüler mesire yerleri, heteroerotik anlatıların başlıca mekânlarındandır. Nasıl kahvehane, meyhane, hamam gibi homososyal mekânlar erkek homoerotik anlatıları biçimlendiriyordusa, bu mesire yerleri de heteroerotik anlatıları biçimlendiriyordu. Dönemin anlatılarından arabalar ve kayıklarla yapılan gezintilerin heteroerotik yaklaşımlarda önemli rol oynadığını anlıyoruz. Cevdet Paşa’nın bölümün başında alıntıladığım *Ma’rûzât*’ta Kâğıthane seyirlerinden ve Beyazıt meydanında arabalardan gönderilen işaretler yoluyla kurlaşmadan söz etmesi tesadüfi değildir.

155. Recaiâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, s. 29.

156. A.g.y., s. 50.

inandığını okusak da¹⁵⁷ sonradan hikâyede ufak bir değişiklik yaparak *blond*'u ölüme götüren hastalığı tifodan vereme çevirmesi, aşk hikâyesini de arzu nesnesini de istediği gibi biçimlendirdiğini gösterir. Sonunda Periveş'i Direklerarası'nda gördüğünde onu *blond*'un kız kardeşi sanarak âşık olduğu kadının mezarının yerini sorar. Periveş'in Bihruz'a Çamlıca bahçesinde gördüğü kadının kendisi olduğunu ve bir kız kardeşi olmadığını söylemesi üzerine hakikat acı biçimde Bihruz'un yüzüne çarpar. Birdenbire tüm romantik hisleri dağılır ve "hayret ve nefret ve hasretin hepsine benzer, fakat hiçbirisi değil, nâkâbil-i tahlil ve tarif bir hiss-i garip" ile varlığının ayaklarının altından kaydığını hisseder.¹⁵⁸

Recaizâde, Bihruz'un romantik Fransız edebiyatındaki aşklara benzer bir aşk özlemi içerisinde olmasıyla dalga geçerken,¹⁵⁹ kadının ancak erkeğin kendi yaratısı bir hayal ürününe dönüşerek arzu nesnesi olabilmesinin de parodisini sunar. Ahmed Midhat, kendisinin ve Râkım'ın narsisizmini zelil Felâtun'a yansıtarak dindiriyordu. Oysa Bihruz'un karşılaştırıldığı, yazarın romanın sunduğu aynadaki yansıması bir Râkım yoktur. Bihruz'un yazarın kendi narsisistik arzusuna ilişkin bir özdüşünümsellik içermediği ve saf bir yansıtma figürü olduğu iddia edilebilir. Evet, belki Bihruz Recaizâde'nin özdeşleşemeyeceği kadar komik bir tiptir,¹⁶⁰ yine de Bihruz'un kadın arzu nesnesinden kaçan erkeğin, narsisistik arzusunu yansıtarak kaygılarını dindirdiği bir karakter olduğunu düşünmüyorum. Öncelikle Recaizâde, romanda kadına hakiki bir aşkla bağlanma iddiasında bulunan bir erkek karakter yaratmamıştır. Örneğin romanın yan karakterlerinden olan Keşfi Bey, tüm lakayt mizacına rağmen, kadınlara sırf dönemin temayülü gereği ilgi duymaktadır:

Keşfi Bey, aşkbazlık hususunda Bihruz Beyler filanlar gibi merak recessine götürememişti. Kadınlara bakarsa bile bunu *medeniyet levâzımın-*

157. A.g.y., s. 154. 158. A.g.y., s. 247.

159. Moran, "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", s. 9.

160. Richardson, "Male Narcissism in Early Turkish Novels", s. 146. Recaizâde'nin kendisinin edebi çevrelerde züppe bir tip olarak ele alındığı pek çok eleştirmence ifade edilmiştir. Buna rağmen böyle komik bir züppe tipi yaratması Şerif Mardin tarafından şaşkınlık verici bulunur. Oysa, Gürbilek'in de söylediği üzere, Bihruz dönemin diğer züppelerinden oldukça farklıdır (a.g.y., s. 74).

dan saydığı için bakar, arkalarına düşmezdi. Sokakta, seyir yerlerinde yanından geçen veya karşısına çıkan bir kadına harfendazlıkta veya diğer bir muamele-i tecavüz-kârâne de bulunursa bunu da zerafet icabâtından bildiği için yapar, fakat musallat olmak istemezdi.¹⁶¹

Bihruz ise arzu nesnesinin yapaylığının bilincinde olduğunu bize hissettirir; âşık olduğu hayali varlığı alıp gerçekten dönüştürmeye yönelik bir girişimde bulunmaz. Pygmalionvari arzusunun nesnesi *blond* ile Periveş romanda birbirlerinden bağımsız biçimde varlıklarını sürdürür: Periveş'in Bihruz'un ona yansıttığı tüm anlamlardan bağımsız deneyimleri ve olaylara dair ayrı bir yorumu vardır. Örneğin binbir özenle hazırladığı mektubun Bihruz'un hayal ettiğinden çok daha farklı bir kaderi olmuş, Periveş ve arkadaşı kadınlar mektubu açmış, bakmış, koklamış ama okumadan atmışlardır.¹⁶² Her ne kadar Periveş'in deneyim ve yorumlarına erişimimiz oldukça sınırlı olsa da bunun nedeni kadının varlığının yalnızca Bihruz'un hayal gücüyle sınırlı olması değildir; Bihruz'un onun varlığını önemsememesi ve hayalindeki arzu nesnesine âşık olmasıdır. Dahası, diğer romanlardaki fettan kadınlardan farklı olarak Periveş, Bihruz'dan faydalanmaya, onun servetini harcamaya ve, daha da önemlisi, onu erkeklüğinden yoksun kılarak kadınsı egemenliği altına almaya çalışmaz. Romanın sonunda *blond*'un aslında kendisi olduğunu Bihruz'a söyleyen yine Periveş'tir. Hem de Bihruz'un kendisinin hayali bir versiyonuna âşık olduğunun bilincinde bir şekilde. Bihruz'un kendisini iki ay önce ölmüş *blond*'un kardeşi sanması üzerine Periveş, "Besbelli beni çok sevdiğiniz için öldürdünüz,"¹⁶³ diyerek Bihruz'un hayalindeki kadın için uygun gördüğü kaderle dalga geçer.

Bihruz her ne kadar diğer züppelerle pek çok ortak özelliğe sahipse de *Araba Sevdası* yazarın narsisistik kaygılarıyla yüzleşmekten kaçınmadığı bir romandır. Bu nedenle narsisistik özdeşleşmenin koşulu olan zillet Bihruz'da diğer züppelerle kıyaslandığında zayıf kalır. Oysa bu istisna dışında Osmanlı romanı geliştikçe züppelerin zelil konumu da güçlenmiştir. Örneğin *Şık*'ın (1889) kahramanı Şöhret, hem Felâtun'a hem de Bihruz'a kıyasla çok daha zelil biçimlerde

161. Recai-zâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, s. 152. Vurgu bana ait.

162. A.g.y., s. 109-10. 163. A.g.y., s. 236.

karşımıza çıkar. Şöhret'i roman boyunca kâh canavar sanılan bir köpekle özdeşleşmiş,¹⁶⁴ kâh üstü başı kurum veya yosunlarla kaplı¹⁶⁵ "insanlıktan çıkmış" biçimlerde görürüz. Şöhret'in kendisini Felâtun'a kıyasla daha komik ve acınası durumlarda bulması, onun çok daha kötücül bir tip olmasından ve daha ağır bir cezayı hak etmesinden kaynaklanır. Felâtun parasının hesabını bilmeyen saf bir tipken, Şöhret hem annesini hem de arkadaşlarını dolandıran bir hırsızdır. Bu açıdan Şöhret'in, Berna Moran'ın tespit etmiş olduğu züppenin hainleşme sürecinde bir uğrak noktası olduğunu düşünebiliriz. Hain züppenin zelil konumu bir süre sonra komik olmaktan çıkar ve öznenin varlığını doğrudan tehdit eder hale gelir. Moran bu değişimi şöyle özetler:

Felâtun ve Bihruz aptal, cahil ve gülünçtürler, sonrakiler okumuş, zeki ve tehlikeli. Birinciler alafrangalık uğruna servetlerini batıran mirasyedilerdir, ötekiler alafrangalığı servet yapma yolunda kullanırlar. Birinciler alay konusudurlar, çünkü "olmak istedikleri" ile "oldukları" arasındaki farktan güldürü doğar; ikinciler ise gülünç değillerdir, çünkü olmak istedikleri gibi olmuşlardır.¹⁶⁶

Arık züppe kadına duyduğu arzu ile efemineleşmek yerine, doğrudan fettan kadının yıkıcı, yok edici özelliklerini üstlenmiştir. Zenginlik uğruna çeşitli entrikalar çevirir, ailelerin bütünlüğünü bozar ve hatta kadınları pazarlar. Sonraki dönemin züppeleri kadınlar ta-

164. Bu sahne züppenin zilletine çok iyi bir örnek teşkil ettiği için kısaca aktarmak istiyorum. Şöhret'in metresi Potiş, bir sokak köpeğini başına kırmızı bir başlık geçirerek cins köpek diye Şöhret'e yutturur. Birlikte gittikleri bir restoranda köpek Drol yemeklere saldırmaya başlayınca, restoranın aşçısı hem köpeği hem de Şöhret'i iyice döver. Bu arada köpeğin garip kılığı, restoranda bir köpek değil de bir *canavar* olduğuna dair rivayetlerin dolaşmasına neden olur. Hüseyin Rahmi'nin köpeğin ve Şöhret'in aşçının dayığından kurtulduğu ânu anlatışında insanlıktan çıkarak canavarlaşma metaforu son derece açıktır: "Filhakika hemen koşup Şöhret'i aşçının altından aldılar. Ama Teodori, Şık'ı o kadar hırpalamıştı ki biçare âdeta insan kılığından çıkıp başka bir heyet kesbetmişti. ... Bir aralık birtakım halk Drol'u ortalarına almışlar 'Kırmızı başlı canavar işte bu olmalı' diye kemâl-i dikkatle köpeği muayene ediyorlardı" (Gürpınar, *Şık*, s. 58). Daha sonra köpek ve Şöhret, birbirleriyle özdeşleşmiş bu iki ucube zelil figür, acınacak halde restorandan çıkarlar.

165. A.g.y., s. 67, 116.

166. Moran, "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", s. 16.

rafından baştan çıkarılmaz, bizzat kadınları baştan çıkarıp ahlaklarını bozarlar. Meftun'un zengin olma ümitleriyle evlendiği mutaassıp Edibe, "Şimdi ortada her günahı yüklenecek Meftun gibi bir cehennemlik olduktan sonra bazı eğlencelerden niçin mahrum kalmalı?"¹⁶⁷ diye düşünür. Kardeşi Raci, Meftun'un ahlaksızlığının en namuslu kadınları bile baştan çıkardığını söyler.¹⁶⁸ 1920'li yıllara geldiğimizde, hem fattan *femme fatale* kadınların hem de züppelerin bir parçası olduğu ahlaki çöküntü anlatılarının öne çıktığı görülür. *Sodom ve Gomore*, *Zaniyeler*, *Sözde Kızlar* gibi romanlarda zaman zaman züppe erkek zaman zaman da fattan kadınlar baştan çıkarıcı rolüne soyunurlar.¹⁶⁹ Fakat her durumda tüm bir topluluğun zelilleştirmesine tanık oluruz.¹⁷⁰

2. Kaygıyı Dindiren Erkeksi Aşk Nesnesi: Erkek Kıyafetinde Kadın

Züppe ve onun aşırı dişi *femme fatale* sevgilisi erken Osmanlı romanlarının zelil çifti iken, çok daha kenarda kalmış bir çift onların negatif imgesi olma işlevini görüyordu. Bu bazen "Erkek Fatma" bazen de erkek kıyafetinde kadın olarak karşımıza çıkan erkeksi kadın¹⁷¹ ile onun erkeksi âşığından oluşan çiftti. Kadın cinselliğine dair mizojinist kaygılar, arzu nesnesinin erkeği efemineleştirmesine iliş-

167. Hüseyin Rahmi, *Şipsevdi*, s. 869. 168. A.g.y., s. 876-77.

169. Deniz Kandiyoti, erken dönem romancılar için kötü Batılılaşma figürü züppe iken, daha geç dönem anlatılarda iffetini kaybetmiş Batılı kadının daha fazla öne çıktığını söyler (*Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora ve diğ., Metis, 2011, s. 161).

170. Örneğin *Sodom ve Gomore*'de Yakup Kadri Karaosmanoğlu mütareke dönemi İstanbul'unu her türlü cinsel sapkınlığın yaşandığı bir yer olarak anlatır. Bu anlatımda hayvan teşbihlerinin önemli bir yeri vardır; İstanbul'un sefiş hayatının kahramanları karşımıza insan dışında her türlü mahlukat olarak çıkar. Zillet, romanın kahramanı Necdet'i de insanla hayvan arasında bir arafta bırakacak biçimde tüm şehre yayılmıştır.

171. Kadınsı olmayan kadın, "Erkek Fatma", erkeksi kadın ve erkek kıyafetinde kadının birbirlerinden farklılaştıklarını göz ardı etmiyorum. Bunların hepsi toplumsal cinsiyet özdeşleşmesine ilişkin önemli farklılıklar içerse de, kendi bağlamımda, kadınsılığın inkârı ile kadının arzu nesnesi haline gelmesine ilişkin kaygıları açığa vurdukları için burada birlikte anılabileceklerini düşünüyorum.

kin kaygılarla üst üste binerken, erkeksi arzu nesnesi, arzu duyan erkeğin erkekliğini tahkim etme işlevi görüyordu. Bu bölümde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan erken dönem mensur anlatılara değindikten sonra, Ahmed Midhat'ın *Dürdane Hanım* (1883) romanına yoğunlaşarak, farklı erkeksilik ve kadınsılık tanımlarının eklemelenme alanı haline gelen erkek kıyafetinde kadın figürünün on dokuzuncu yüzyıl sonu heteroerotik anlatıları nasıl istikrarsızlaştırdığını ele alacağım.¹⁷²

Kıyafet değiştirme –veya tebdil-i kıyafet– Osmanlı halk hikâyelerinde sık kullanılan bir motiftir ve farklı kılık değiştirmelerin farklı anlamları vardır.¹⁷³ Erkek kıyafetinde kadın, en popüler kıyafet değiştirme figürlerinden biridir. Erkeğin kadına göre üstün bir varlık olarak kavranması, kadınların erkek kılığına girmelerinin ve hatta bazen erkeğe dönüşmelerinin uygunsuz bir şey olarak görülmemesine neden olur; oysa kadın kılığına girmiş erkek için aynı durum geçerli değildir.¹⁷⁴ Fakat farklı bağlamlarda karşı cinsiyetin kıyafetini giymeye yani *cross-dressing*'e¹⁷⁵ farklı anlamlar yüklenir. *Cross-dressing*'in toplumsal bir pratik veya anlatısal bir öge olarak toplum-

172. *Cross-dressing*'i (karşı cinsiyetin kıyafetini giyme) bastırılmış homoerotik arzunun bir maskelemesi olarak ele almayacağımı not etmek isterim. Böyle bir çözümleme, toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi ile arzunun her zaman bir uyum içerisinde olacağı varsayımına dayanır, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerini birbirine karıştırır. Bkz. David L. Orvis, "Cross-Dressing, and the Early Modern Stage", *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, haz. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, Cambridge University Press, 2014, s. 198.

173. Gonca Gökalt Alp Aslan, *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, Kültür Bakanlığı, 2002, s. 273. Ze'evi ise geç modernlik öncesi döneme ait tıp metinlerinde kadından erkeğe geçişin korku uyandırdığından söz eder (*Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, s. 57).

174. Erkek kıyafeti giyen kadın kadar olmasa da kadın kıyafeti giyen erkeğe ilişkin de pek çok hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyelerde erkek, âşık olduğu kızı görebilmek veya onunla buluşabilmek amacıyla çarşafa girer. Aslan, bu tip hikâyelere on dokuzuncu yüzyıl meddah hikâyesi "Cevri Çelebi Hikâyesi", "Gül ile Ali Şir Masalı" ve *Muhayyelat*'ın ikinci hayalindeki "Kıssa-i 'İbret-efza-yı Hoca 'Abdullah"'ı örnek gösterir (*XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, s. 286-87). Bu hikâyelerin hepsinde erkeğe kadın kıyafetini gönderen kadındır ve bir anlamda ona kılık değiştirir. İlk romanlardan Şemseddin Sâmî'nin *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı (1875) erkeğin sevdiği kızı görmek için kadın kıyafetleri giydiği modern dönem anlatılarının ilkidir.

sal cinsiyet sınırlarını her zaman altüst ettiğini ya da olumladığını söyleyemeyiz.¹⁷⁶

Halk anlatılarında oldukça popüler bir motif olan erkek kıyafetinde kadın, halk hikâyelerinin etkisindeki erken dönem matbu eserlerde de sık sık karşımıza çıkar. *Hikâye-i Billur Köşk ile Elmas Sefine*'de,¹⁷⁷ bir türlü oğlu olmayan padişah, karısını bir kız daha doğurursa çocuğu öldürmekle tehdit eder. Kadın doğurduğu kızın hayatını kurtarmak için onu oğlan kıyafetinde yetiştirir; sünnet yaşı gelince de kaçmasına yardımcı olur. Tebdil-i kıyafet gezmeye devam eden kız, bir başka memleketin padişahının kızı ile evlenmek ister. Kızla evlenmek için geçtiği sınavların sonuncusunda ele geçirdiği sihirli bir taş sayesinde penisi çıkar ve gerçekten erkek olur. Sultanın penisinin çıkıp erkeğe dönüşmesi, Ovidius'un *Dönüşümler*'inde¹⁷⁸ (MS 8) yer alan "Iphis ile Ianthe" öyküsüyle benzerlikler taşır. Bu öyküde de kızını babasının hışmından korumak için erkek kıyafetinde yetiştiren bir anne vardır. Erkek olarak yetiştirilen Iphis ile onun kadın olduğundan habersiz Ianthe birbirine âşık olurlar. Anne Telet-husa'nın tanrılara kızının cinsiyetini değiştirmesi için ettiği dua kabul edilir ve Iphis erkeğe dönüşür. İki kadının evlenip zifafa girmelerinin imkânsız olduğu bir dünyada, cinsel dönüşüm yoluyla yönelinen arzu nesnesi aynı kalarak bir çözüm bulunmuş olur.¹⁷⁹ Bu hi-

175. *Cross-dressing*'i toplumsal cinsiyet özdeşleşmesinde bir farka işaret eden veya etmeyen, geçici veya kalıcı her türlü cinsiyetlendirilmiş kıyafet değiştirme pratiğini kapsayan geniş bir terim olduğu için tercih ediyorum. Türkçe karşılığı olabilecek *kıyafet değiştirme* veya *tebdil-i kıyafet* ifadelerini cinsiyet çağrışımları zayıf kaldığı için kullanmayı yeğlemiyorum. Travesti terimini ise cinsiyet özdeşleşmesine yönelik kalıcı bir farka dair anlamı güçlü olduğu için kullanmıyorum. Genel anlamda kavramdan değil de, belirli bir bağlamda ortaya çıkışından söz ettiğimde *erkek kıyafetinde kadın* veya *kadın kıyafetinde erkek* kullanımlarını tercih ettim.

176. Jean E. Howard, *The Stage and Social Struggle in Early Modern England*, Routledge, 1994, s. 95.

177. Alpaslan, *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, s. 273-74.

178. *Dönüşümler*, Romalı şair Ovidius'un pek çok mitik öyküyü, yaradılıştan başlayıp Julius Cesar'ın tanrılaştırılmasına uzanan bir tarihsel sıralama içinde manzum öykü biçiminde kaleme aldığı eseridir.

179. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 289.

kâyede Telethusa, İphig'ın bir kadına duyduğu aşkı imkânsız addettiği için dua eder, halbuki *Hikâye-i Billur Köşk ile Elmas Sefîne*'de evlenme ânına kadar bir kadının kadına âşık olması pek de mesele ediliyor gibi görünmez; sultanın erkek olarak yetiştirilmesi aslında erkek olması anlamına geliyor gibidir. Tek sorun penisinin olmamasıdır, o da evlenme ânında herhangi bir yakanışa veya duaya gerek kalmadan kendiliğinden gerçekleşen bir mucize ile çözülür. Laqueur, tek cinsiyetli modelde kişinin "hakiki" cinsiyetine ilişkin modern sorgulamanın bir anlam taşımadığını söyler, zira en erkeksi savaşımdan en latif kadına herkes aynı cinsiyeti paylaşır.¹⁸⁰ Kadının erkeğe dönüşmesi, doğa sürekli daha mükemmel olana yöneldiği için sorun teşkil etmez; tersi duruma, yani kadına dönüşen erkek motive bu nedenle aynı sıklıkta rastlanmaz.¹⁸¹

Erkek kılığında yetiştirilen kız çocuğu temasına *Müsamaretnâme*'deki (1871-1875) "İhsan Hanım Yahut Atiye Hanımla Uşşâkının Sergüzeşti"nde de yer verilir. Bu hikâyede oğlu İhsan'ın kaybıyla derin bir kedere sürüklenen Dâniş Bey, kâhyası İsmail'in tesadüfen bulduğu kayıp kız çocuğu Atiye'yi İhsan Bey namıyla ve erkek kıyafetleriyle yetiştirir.¹⁸² İhsan, bir çiftlikte İsmail'in oğlu Tahsin ve çiftliğin kâhyası Nikolaki'nin yine erkek kıyafetleri giyen kızı Despino ile birlikte at koşturarak, silah kullanarak büyür.¹⁸³ İstanbul'a taşındıklarında ise İhsan ve Despino kadın kıyafetleri giymeye başlarlar ve çocukluklarındaki erkeklik deneyimi hikâyenin geri kalanını etkilemez. Erkek kıyafetindeki kadın figürünün başrolde olduğu başka bir olay örgüsü de ailesini kaybettikten sonra hayatta kalmaya çalışan genç kadının kendini korumak için erkek kıyafetleri giymesidir. *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*'nin¹⁸⁴ ikinci hayalindeki "Kıssa-i Şâpur ve Hüma",¹⁸⁵ *Hikâye-i Billur Köşk ile Elmas Sefîne*'de yer alan "Hikâye-i Helvacı Güzeli", *Âşık ile Ma'suk Dürbünü ile Her Mille-*

180. Laqueur, *Making Sex*, s. 124. 181. A.g.y., s. 141.

182. Emin Nihat, *Müsameretname*, haz. Sabahattin Çağın ve Fazıl Gökçek, Özgür, 2016, s. 385.

183. A.g.y., s. 397.

184. Eser 1796 yılında yazılmış, ilk defa 1852'de yayımlanmıştır

185. Giridî Ali Aziz Efendi, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, haz. Hüseyin Alacatlı, Akçağ, 1999, s. 151-62.

tin Güzeli'ndeki "Osmanlı Güzeli", *Tesadüf-i 'Acibe ve Hikâye-i Garibe yahud Üç Sergüzeşt* (1292/1876) hikâyeleri buna örnektir.¹⁸⁶ Sonuncunun kahramanı Gülnaz erkek kılığında gezerken, "asıl benim düşmanım insandır, insanın da erkeğidir" diye düşünür.¹⁸⁷

Bu anlatıların bazılarında erkeklerin saldırılarından korunmak için erkek kıyafeti giyen kadınlar, erişkin erkekten çok sakalları çıkmamış oğlana –yani *mahbûb*'a– benzedikleri için erkeklerin saldırılarına maruz kalmaya devam ederler. Evangelinos Misailidis'in Karamanlıca romanı *Seyreyle Dünyayı: Temaşa-i Dünya ve Cefâkâr u Cefakeş*'te (1871-1872) yer alan "Fahişeler Faslı"ndaki dokuz kızın hikâyesinden sonra gelen "İşte Bunlardan Birinin Hikâyesi" başlığındaki anlatı buna örnek verilebilir. Hikâyenin kahramanı Mariyiça, drahoma masrafından kurtulmak için babası tarafından verildiği manastırdan kaçarken keşiş (*kaligiros*) kılığına girer. Bindığı geminin kaptanı olan yirmi yaşlarındaki delikanlı Yani ona "yiycek gibi bakarak deraguş" eder (kucaklar). Birinci tekil şahıs anlatısıyla aktarılan hikâye şöyle devam eder:

... kaptan Yani beni oğlan niyeti ile deraguş ettikte, ben dahi kollarımı boynuna atıp, sarılacağım sırada, başımdan keşiş tacı düşerek sırmakeş saçlarım topuğuma değin dökülüp, kaptan Yani'yi ihata etti [kuşattı] ise, pusulayı şaşırıp, kendisini rüya görüyor kıyası ile gözlerini ovuşturmaya başladı, ben ânide üzerimden keşiş hırkasını atıp sim ü sinemi açarak ve turunçlarımı müşahade ederek, bir melek kız sıfatında görüldüğümde aklını zayi etme derecesine gelüp bayıldı düştü.¹⁸⁸

Halk anlatılarıyla sürekliliği daha zayıf bir "erkek kıyafetinde kadın" figürüne Namık Kemal'in *Vatan Yahut Silistre* (1872) oyununda rastlarız. Bu oyun aynı zamanda, heteroerotik aşkın vatana duyulan aşk dolayımıyla ulvileştirilmesinin en iyi örneklerinden birini sunar. Oyunun kahramanı olan İslam Bey, biricik aşkı Zekiye'yi vatani uğruna terk ederek savaşıma gider. Vatan sevgisi Zekiye'nin sevgisinden üstün olmak zorundadır; zira erkeği erkek yapan vatan

186. Alpaslan, *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, s. 276-79.

187. A.g.y., s. 279.

188. Evangelinos Misailidis, *Seyreyle Dünyayı: Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*, haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol, Cem, 1988, s. 166.

sevgisi uğruna savaşmayan bir erkek, Zekiye'nin de sevmemesi gereken bir erkektir.¹⁸⁹ İslam Bey Zekiye'ye "herkesin hakiki validesi", "erkeklerin manasını bilmediği, kadınların adını işitmediği"¹⁹⁰ vatan, bir evlat yetiştirme görevini verir fakat Zekiye asker kılığına girerek sevdiği erkeğin peşinden savaşmaya gider. İslam Bey yaralı halde asker kıyafetindeki Zekiye'nin kucağına yığılır. Kendine gelip gözlerini açar açmaz Zekiye'yi tanır. Zekiye'nin İslam Bey için erkek kılığına girerek savaşa katılması, ne kadar kahraman bir kız olduğunun ispatıdır: "Sen rahatını, izzetini, kadınlığını, hanımlığını benim için terk edersin, günde birkaç fakir besler dururken benim için bugün bir lokma ekmeğe muhtaç olursun, kapında birkaç hizmetkâr bulunurken benim için bugün bir yaralıya hizmetkârlık edersin..."¹⁹¹ diyerek onun kadınlığını vatani ve kendisi uğruna terk edişinden gurur duyar. Zekiye İslam Bey için ölümü göze almıştır ve onun sayesinde erkleşmiştir.¹⁹²

Ah sen vatanını düşündükçe ne kadar büyüyorsun ben de seni düşündükçe gönlümde o kadar büyüklük görüyorum... Söyle! Bana böyle lakırdılar söyle. ... Bu sözlerin sayesinde ben de erkek oldum. Hem gönlüm esvabımdan erkektir. ... Belki seninle ölümü paylaşamayız... Yine büyüklük sende... Yine kahramanlık sende... Sen vatanın için çalışıyorsun. Ben senin için. Sen kendi sayende yetişmişsin, ben senin sayende yetişiyorum.¹⁹³

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın dönemin *teessürî* edebiyatı karşısında Namık Kemal'in "hakikaten erkekçe edebiyat yapmaya çalıştığını"¹⁹⁴ söylemesinin nedeni belki de onun aşkı, vatan aşkı kılığında ulvileştirirken, aşk nesnesini de erkek kılığına sokarak kadınsılıktan arındırmasıydı.

189. Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, s. 101.

190. Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, haz. Mustafa Nihat Özön, Remzi, 1961, s. 33.

191. Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, s. 62-63.

192. Akşit ise Zekiye'nin kadın olabilmek için önce oğlan olması gerektiğini söyler. Ona göre Zekiye'nin tüm oluş süreçleri aslında kız-oluşun güçlerinden beslenmiş de sahte oğlanlığı (*pseudo-boyhood*) kız-oluş'u maskeler ("Being A Girl in Ottoman Novels", s. 105). Akşit'in Deleuze ve Guattari'nin oluş tartışması çerçevesinde yaptığı bu tespiti önemsemem de Zekiye'yi *cross-dressed* bir figür olarak ele alan bir okuma yapmayı tercih ediyorum.

193. A.g.y., s. 63. 194. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, s. 294.

Bir kadının erkek kıyafetinde askere gitmesinin Osmanlı toplumunda tahkire uğramayacağını düşünmemiz için önemli nedenlerimiz var. Öncelikle kadınların erkeksiliği üstlenmesi, üstün cinse öykünmek anlamına geldiği için, bu pratiğin büyük bir toplumsal sınır aşımı olarak görülmediğini tahmin edebiliriz. Dahası, halk hikâyelerinde gördüğümüz üzere, kadınların erkek kılığına girmesi namuslarını korumalarıyla özdeşleştirilebiliyordu. Örneğin Ömer Seyfeddin'in *Yalnız Efe* (1919) hikâyesinde köylüleri sömüren ve kendisine musallat olan tefecilerle erkek kıyafetine girerek savaştan Kezban, yüzünü kadınlardan başka kimseye göstermeyen sofu bir kadındır. Balkanlar'daki *yeminli bakirelik*¹⁹⁵ geleneği gibi kurumsal pratikler de kadınların erkek kıyafeti giymelerinin toplumsal olarak kabul edilir bulunabildiğini gösterir. Erkek kılığına girerek savaşmak ise, zaman zaman cezalandırılabilen erkek kılığına girme pratiğinin belki de en meşru biçimlerinden birini oluşturunuyordu.¹⁹⁶ Arşiv belgelerinde, erkek kılığına girerek askerlik yapan kadınların devlet tara-

195. *Yeminli bakirelik*, Arnavutluk'un kuzeyi başta olmak üzere Balkanlar'da, natrans kadınların belirli durumlarda erkek kıyafetleri giymeleri ve toplumsal hayatlarını erkek olarak sürdürmelerine Avrupalı antropologların verdiği isimdir. Soyun babadan yürüdüğü ataerkil toplumda, erkek çocuğu olmayan babaya vekil bir oğul olmayı üstlenmek, yeminli bakirelik kurumunun öne çıkan işlevlerinden biridir. Bunun dışında kadın, istemediği bir evlilikten kaçmak için de bakirelik yemini ederek hayatına erkek olarak devam edebilir. Konu ile ilgili bkz. Adil Baktıaya, "İki Kadının Eksik Kalan Tuhaf Hikâyeleri: Asker Ayşe, Hanko Hanım ve 'Toplumsal Erkek'ler", *Toplumsal Tarih*, no. 231 (Mart, 2013), s. 22-29; Aleksandra Djajić Horváth, "Of Female Chastity and Male Arms: The Balkan 'Man-Woman' in the Age of the World Picture", *Journal of the History of Sexuality* 20, no. 2 (Mayıs 2011), s. 358-81; René J. M. Grémaux, "Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes", *Religion, State and Society* 20, no. 3-4 (1992), s. 361-74; "Mannish Women of the Balkan Mountains: Preliminary Notes on 'Sworn Virgins' in Male Disguise, with Special Reference to Their Sexuality and Gender-Identity", *From Sappho to De Sade: Moments in the History of Sexuality*, haz. Jan Bremmer, Routledge, 1991, s. 143-72; Mildred Dickemann, "The Balkan Sworn-Virgin: A Cross-Gendered Female Role", *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, haz. Stephen O. Murray ve Will Roscoe, New York University Press, 1997, s. 197-203.

196. Erkek olarak gizlenmeden savaştan Kara Fatma(lar) ile ilgili bkz. Zeynep Kutluata, *Gender and War During the Late Ottoman and Early Republican Periods: The Case of Black Fatma(s)* (Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniv., 2006). Kırım Savaşı'nda savaştan Kara Fatma, Batı basınında erkek kıyafetleriyle tasvir edilir.

fından ödüllendirildiğini görüyoruz.¹⁹⁷ Adil Baktıaya, 1890'larda erkek kıyafetiyle senelerce askerlik yaptıktan sonra kadın oldukları ortaya çıkan Ayşe ve Hanko Hanımların devlet tarafından cezalandırılmayıp ödüllendirilmesinin, erkek üstünlüğü için bir tehlike yaratmayıp tam tersine onu pekiştirdiğini söyler.¹⁹⁸

Kadınların erkek kıyafeti giymelerinin ve hele de erkek kıyafetiyle askerlik yapmalarının toplumsal olarak kabul edilebilen bir pratik olması, Namık Kemal'in *Vatan Yahut Silistre*'de bu figürü kullanmasını açıklayabilir.¹⁹⁹ Böyle bir açıklama, toplumsal cinsiyeti analiz kategorisi olarak kullanan bir kadın erkeksiliği çözümlemesine yaslanacaktır. Fakat cinselliği bir analiz kategorisi olarak işin içerisine kattığımızda daha çokkatmanlı bir çözümlemeye ulaşabiliriz. İslam Bey'in arzu nesnesi olarak Zekiye, erkeksiliğiyle İslam'ın erkekliğini tehdit etmez, tam tersine güçlendirir. Züppenin, arzu nesnesi olan kadına aşırı düşkünlüğü nedeniyle efemineleştirdiğinden söz etmişim. Züppe aynı zamanda yüzeysel bir Batılılaşmaya kendisini kaptrarak milli değerlerini kaybetmiş ve hatta giderek bu değerlere

197. Aydınli Köse Mehmed adıyla Selanik'te iki sene askerlik yapmış olan Ayşe Hanım'a maaş tahsisi ile ilgili bkz. BOA, İrade Hususi, 59/1315, 17.B.1315; BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 1052/ 78853, 18.B.1315; Priştine Geylan'da kardeşi Recep yerine üç buçuk sene askerlik yapmış olan Hanko Hanım'a maaş tahsisi ve nişan verilmesi ile ilgili bkz. BOA, İrade Maliye, 5/1310, 17.N.1310; BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 185/13844, 05.L.1310; BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi, 25/ 50, 14.L.1310. Erkek kıyafetiyle Yunan sınırında savaşmak için yola çıkma izni isteyen Saliha ve Havva Hanımlara nişan ve atıyye verilmesi ile ilgili bkz. BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 972/ 72879, 02.S. 1315.

198. Baktıaya, "İki Kadının Eksik Kalan Tuhaf Hikâyeleri", s. 24. Kadınların erkek kıyafetleri giymesine yüklenen toplumsal anlam, her pratikte olduğu gibi toplumsal bağlamına; kadının sınıfına, etnisitesine, medeni durumuna göre değişiyordu. Kadınların erkek kıyafetiyle gezmeleri hem cinsiyetlerin birbirlerinden ayrılması kuralını ihlal ettiği, hem de kadınların erkek ayrıcalıklarına erişmelerine neden olduğu için cezalandırılıbiliyordu da. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl ortasına ait belgelerde, erkek kıyafetiyle gezen kadınların sürülebildiğini görüyoruz: BOA, Cevdet Tasnifi Dahiliye, 314/15676, 06.R.1192; BOA, Meclis-i Vâlâ Riyâseti Belgeleri, 975/ 2, 06.B. 1280.

199. Namık Kemal, Abdülhak Hamid'e yazdığı bir mektupta Kırım Savaşı'ndaki Kara Fatma'dan ve nişanlısının arkasına düşerek nefer yazılan bir Kürt kızından söz eder. Kutluata'nın da belirttiği üzere Namık Kemal'in *Vatan Yahut Silistre*'yi yazarken bu kadının hikâyesinden etkilenmiş olması muhtemeldir (*Gender and War*, s. 21-22).

ihamet eden bir figürdü. Zekiye ve İslam çifti ise züppe ve aşk nesnesi aşırı dişi *femme fatale*'ın her anlamda negatif imgesini oluştuyordu. İslam, vatan sevgisini arzu nesnesi olan kadına duyduğu sevgiden önde tuttuğu için, kadın arzu nesnesi tarafından kadınsılaştırılma tehdidinden azadedir. "Ben adam değil miyim? Ah, vatanını sevmiyen adamdan sana nasıl muhabbet memul edersin?" sorusuyla, Zekiye'nin aşkını vatan aşkıdan önde tutmasının kendisini erkekliğinden yoksun bırakacağını söyler. Tıpkı züppenin efemineleşmesinde olduğu gibi, burada da arzu nesnesinin cinsiyeti ile âşığın cinsiyet özdeşleşmesi arasında bir örtüşme yaşanır. Yalnız bir farkla; arzu nesnesi züppeyi efemineleştirirken, İslam Bey'in erkekliği, arzu nesnesi Zekiye'yi erkekleştirir. Bu erkekleşme, onun "izzetini, kadınlığını, hanımlığını" terk etmesi anlamına gelse de onu İslam Bey için ideal eş haline getirir. Zira oyunun sonunda ikili, Zekiye'nin uzun süredir kayıp olan babası tarafından evlendirilir.

Erkek kıyafetinde kadının arzu nesnesi olduğu başka bir örneği Ahmed Midhat Efendi, bu kısımda asıl odak noktamı oluşturacak olan *Dürdane Hanım* (1882) romanında sunar. Halk anlatılarından çokça etkilenmiş olan Ahmed Midhat Efendi'nin, halk anlatılarındaki erkek kıyafetinde kadın figürünü romanlarında kullanmış olması şaşırtıcı değildir. Ahmed Midhat bu romandan önce *Hasan Mellâh*'ta (1874) da erkek kıyafetinde kadın motifine başvurmuştur. Hikâyenin asıl kahramanı denizci Hasan Mellâh, gönlünü kaptırdığı Esmâ'nın Timur Bey'e aşkını öğrenince bu ikisinin kavuşmalarına yardım etmeye karar verir. Fakat kız sürekli yanında gezdiği için namusuna söz gelsin istemez ve erkek kıyafetleri giydirerek Esmâ'yı kardeşi olarak tanıtır.

Hasan Mellâh'ta hikâyenin önemli fakat yan öğelerinden biri olan erkek kıyafetinde kadın, *Dürdane Hanım* romanında hikâyenin temel dramatik öğesi haline gelir. Erol Köroğlu'nun da belirttiği üzere, *Dürdane Hanım* ilginçliği veya komikliği saptanmış fakat ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmamış bir romandır. Oysa roman, dönemi temsil gücüne sahip bir "sahne" olarak okunabilir.²⁰⁰ Ben bu

200. Erol Köroğlu, "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak: Dürdane Hanım Örneği", *İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 47 (2014), s. 129.

“sahne”yi hem toplumsal cinsiyet hem de cinselliği analiz kategorisi olarak kullanarak incelemeye çalışacağım. *Cross-dressing*, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ilişkin söylemlerin kilit noktalarına işaret eder.²⁰¹ *Dürdane Hanım* romanındaki erkek kıyafetinde kadın figürünü inceleyerek, heteronormatif söylemler yoluyla farklı kadınsılık ve erkeksiliklerin kurulumunu ve bunların erotik arzu ve toplumsal cinsiyet ile karmaşık ilişkilerini çözümlemeyi amaçlıyorum. *Dürdane Hanım*, erkek kılığına girmiş bir kadın kahramanın yanı sıra efemine bir züppe karaktere de sahiptir. Hem bu nedenle hem de sonunda heteroerotik bir sonuca vardırıarak dindirmeyi amaçladığı homoerotik gerilimler barındırdığı için, on dokuzuncu yüzyıl heteronormatif söylemlerini istikrarsızlaştırabileceğimiz ilginç bir metindir.

Ahmed Midhat bu romanda *cross-dressing*’i, merak uyandıran ve kurguyu heyecanlı hale getiren bir motif olarak kullanır. Romanındaki *cross-dressing* motifinin bu boyutu vurgulanmış olsa da toplumsal cinsiyet veya cinsellik boyutları çözümlenmeden kalmıştır.²⁰² *Dürdane Hanım* romanı bu konuda bir istisna sayılmaz, zira *cross-dressing*, kalıcı bir toplumsal cinsiyet “sapma”sının veya cinsel yönelimin ifadesi olmadığı sürece, incelenmeye değer bir mevzu olarak görülmez. Kendi başına anlamı olmayan bir ayrıntı olarak değerlendirilir ve karşı cinsin kıyafetlerini giyen figür, ikili toplumsal cinsiyet ayrımını veya heteronormatif cinsellik kurgularını olumlama hanesine hızlıca yazıverilir. Garber, “üçüncü bir terim” olarak toplumsal cinsiyet ayrımından taşan “kıyafet değiştiren figür”ün ikili ayrım hanesine yazılmasının; içerdiği kültürel, estetik ve toplumsal potansiyellerin görmezden gelinmesine neden olduğunu söyler. *Cross-dressing*’i, kendi başına bir öge olarak kabul etmeyen edebiyat eleştirisi veya tarihyazımı, onun kültürel, sosyal ve cinsel bir pratik ve fantazi olarak nasıl işlediğinin üzerinden atlar. Oysa *cross-*

201. Suthrell, *Unzipping Gender*, s. 2.

202. Bu duruma istisna teşkil edebilecek rastladığım örnekler Mustafa Avcı’nın (*Köçek*, s. 155-59) ve Kıvanç Tanrıyar’ın (*Aykırı Cinsellikler*, s. 272-77) çalışmalarıdır. Serdar Soydan’ın *Ah Bu Sevda: Türk Edebiyatında “Öteki” Cinsellik Öyküleri* isimli derlemesinde, romandan bir bölüme yer verilmiştir (Sel, 2020, 39-47).

dressings'in her tür anlatıda oldukça sık rastlanan bir öge olması, ikili karşıtlık düşüncesine karşı *kuramlaştırılmamış* bir eleştiriye işaret eder.²⁰³ *Cross-dressing*, iki cinsin birbirlerinden hilkaten farklarını vurgulamış gibi görünürken, aynı anda bu farkın kolayca muğlaklaştırılabilmesine işaret ettiği için hem kaygı hem de haz kaynağıdır.

Dürdane Hanım, Galata meyhanelerinin ve bu meyhanelerde yılanmış fiçilerin canlı bir tasviriyle açılır. Bu meyhanelerden birinde mavnacı kılık, hayatın sillesini yediği her halinden anlaşılan, Galata'nın en belalı isimlerinden biri olan sandalcı Çerkes Sohbet oturmaktadır. Daha sonra fiziksel olarak sıradışı bir güce sahip, güzel yüzlü genç bir oğlan olan Acem Ali ile tanışırız. Çalışmamın ilk bölümünde *mahbûb-perestî*'yi sert biçimde eleştirdiğinden söz etmiş olduğum Ahmed Midhat, oğlanın güzelliğini farklı etnik gruplardan oğlanların fiziksel özelliklerine atıfta bulunarak anlatır.²⁰⁴ Oğlanın Çerkes Sohbet'ten bir iş için yardım istediğini öğreniriz. Fakat öncesinde ikili Galata'da felekten bir gece çalarlar. İkilinin eğlenmek üzere gittikleri otelin çalışanları ve müşterileri, Sohbet gibi tüm Galata'yı sindirmiş bir adamı yanında güzel bir delikanlıyla görünce heyecana kapılırlar. Fakat delikanlının "kese sahibi" olduğunu anlamalarıyla ikilinin arasındaki ilişkinin mahiyetine ilk anda verdikleri anlam değişir ve Sohbet'in bu mirasyedinin dalkavuğu olduğuna karar verirler. Romanın, Beyoğlu altkültüründen bir parça sunan ilk bölümünün, Acem Ali ile Sohbet arasında muhtemel bir erotik yakınlaşmaya ilişkin imalar barındırması hiç de tesadüfi değildir. Yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra hızlı bir biçimde marjinalleşen erkek homoerotik altkültürüne ilişkin meyhaneler, yeniçeriler, sandalcılar gibi pek çok öge, romanın ilk bölümünde karşımıza çıkar. Fakat bu öğelerin imalarının uyandırdığı homoerotik gerilim, hızla dene-

203. Garber, tarihsel veya kurmaca, görsel veya sözel, imgesel veya "gerçek" bir metinde *cross-dresser* (metinde travesti) figürün, toplumsal cinsiyet farkı veya bu farkın belirsizleşmesiyle doğrudan ilgiliymiş gibi görünmeyen kendiliğinden, beklenmedik veya ek kabilinden varlığının, başka yerde bir kategori krizine işaret ettiğini söyler. Bu çözümlenemeyen krizin yarattığı huzursuzluk, zaten sınırda yer alan veya bu sınırı bedenselleştiren, *cross-dresser*'a yansıtılır (Garber, *Vested Interests*, s. 17).

204. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, haz. Nuri Sağlam, Kâzım Yetiş ve M. Fatih Andı, TDK, 2000, 16-17/556-57.

tim altına alınır. Çerkes Sohbet'in oğlanın güzelliğine ve hafif Acem aksanlı konuşmasına hayran kaldığına tanuk olsak da adamın ayıplamamak ve nefret edilecek melunlardan olmadığını öğreniriz:

Zira o halde bulunan habisler derd-i derûnlarını bir türlü saklayamayarak güzideleri olan delikanlılara mutlaka râz-ı âşıkanelerini [aşk sırlarını] ifşa ederler. Fakat Çerkes Sohbet bu misillü sûiahlâk [kötü ahlak] erbâbından olmayıp “güzellik” denilen sıfatı ise bir genç kızda, bir genç erkekte değil, atta, kuşta, hatta biçimli bir sandalda görse bile hayran olacak kadar hüsn-i tabiat [yaradılış güzelliği] sahibi bir adam olduğundan zaten yüreğinde Ali için bir hiss-i tecavüz-kârâne yoktu ki hatta cüz’î küllî bir taşkınlıkta bulunacağı mutasavver olabilsin [tasavvur edilebilsin].²⁰⁵

Eril homoerotik arzunun utanç nesnesi olarak tanımlanması yoluyla hem Sohbet hem de Ahmed Midhat, bu utanç nesnesinden kopararak ideal Müslüman Osmanlı kimliğine yakınlaştırılır. Çerkes Sohbet'in namus ehli bir adam olduğunu Acem Ali'nin Sohbet'e, masalarına gelen kadınlardan hangisini beğendiğini sorması üzerine verdiği cevapla da anlarız. Sohbet kadınlardan hoşlansa da, beş-on kuruşa koynuna girecek kadın istememektedir.²⁰⁶ Gecenin sonunda ikili yatmak üzere hazırlanırlar. Acem Ali –anlatıcı sesin söylediği üzere gençliğinden ve güzelliğinden çekinip Sohbet'in korumasına ihtiyaç duyduğundan– Sohbet'le aynı odada uyumak ister. Acem Ali uykuya daldıktan sonra, Çerkes Sohbet dikkatle oğlanı incelemeye başlar. Anlatıcı, “acaba Sohbet, Acem oğlanına ilişkin fikrini değiştirmiş olmasın?” diye sorarak okurunun aklına az önce dindirilen homoerotizm imasını yeniden sokar.²⁰⁷ Fakat hayır, Sohbet'in merakı başkadır: Oğlanın yatak örtüsünü kaldırdığında Acem Ali'nin fanilasının altında “iki turunç gibi” duran memelerini görür. Bu şekilde Acem Ali'nin memeleri, yani bedeni, hakiki cinsiyetin asıl karar mercii olarak işaret edilir. Kıyafet değiştiren figürün *hakiki* cinsiyetinin, sözde hemcinslerin aynı odayı paylaşması sonucunda ortaya çıkması pek çok kıyafet değiştirme anlatısında karşımıza çıkar.²⁰⁸ Fakat Çerkes Sohbet, fiziksel gücü dillere destan olmuş, tek başına

205. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, s. 17-18/557-58.

206. A.g.y., s. 25/565. 207. A.g.y., s. 27/567.

208. Garber, *Vested Interests*, s. 202.

on adamla mücadele eden Acem Ali'nin *aslında* bir kadın olduğunu memelerini görmeden evvel anlamıştır. Sohbet'in bu ikinci keşif ânından evvel hakiki cinsiyeti çözebilmesini sağlayan şey, Ali'nin kulaklarındaki küpe delikleri –ki aslında anatomik farkın sonucu değildir– ama daha da önemlisi Sohbet'in “dünya görmüş bir adam olması”dır. Sohbet, Acem'in suratındaki hoşluğun ne kadar *mahbûb* olursa olsun bir delikanlıda bulunamayacağına kanaat getirmiştir:

O güzel ağız bilahare bıyık denilen bir (?)²⁰⁹ kılları ile setredilmek için halk olunmamıştı [yaratılmamıştı]. O mini mini ve yumru çene ileride sakal denilen kıllı bir mahfaza [saklama kutusu] ile enzâr-ı hayretten setrolunacaksa [şaşkın bakışlardan gizlenecekse] pek yazık olacaktı.²¹⁰

Peki, Acem Ali'nin *hakikatte* kadın olduğunu söyleyebilir miyiz? Garber'a göre bu iddia, *cross-dresser* figürü “rahatlatıcı bir ikiciliğe” indirgemeye yarar.²¹¹ Cinsiyet ikiliğini *cross-dresser* figüre dayatmayı bıraktığımızda, hakiki cinsiyetin keşif ânından geriye bir bakiye kalır. Bu bakiye, cinsiyet ve cinselliğin heteronormatif düzenlenişini istikrarsızlaştırıcı çoklu etkilere sahiptir. Öncelikle Acem Ali, erkek kıyafetleri giymiş olsa da anlatıcının onu bize *mahbûb*, halihazırda eşiksel bir figür olan bir *oğlan* olarak tanıttığını unutmamamız gerek. Roman boyunca, Acem Ali'nin cinsiyet kategorisi muğlak kalmaya devam eder. Misailidis'in *Temaşa-i Dünya* romanında, Mariyiça'yı oğlan sanan Yani, onun *hakikatte* kız olduğunu öğrendiğinde –ki Yani'nin keşfi de “turuncu gibi memeler” yoluyla olur– sevinmişti. Fakat Yani için bu durum çok da büyük bir fark yaratmış gibi görünmüyordu, zira onun için hem oğlanlar hem de kızlar olası erotik arzu nesneleriydi; “arzu nesnesinin cinsiyetinin belirsizliği dışlayıcı değil, kapsayıcıydı ve arzuya her yöne saçılma imkânı sağlıyordu.”²¹² Misailidis'in eserinden daha geç döneme ait bir roman olan *Dürdane Hanım*'da ise iki arzu nesnesi arasındaki geçiş aynı kolaylıkla gerçekleşmez. Sohbet'in oğlanları arzulayan “melun”lardan olmadığı konusunda Ahmed Midhat bizi temin eder;

209. Biraz ilerideki “mahfaza” dolayısıyla “paket” diye okunabilir.

210. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, s. 28/568-29/569.

211. Garber, *Vested Interests*, s. 200.

212. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 376, n. 25.

onda “mahbûb-dostluk *asla* mevcut değildir”.²¹³ Dahası Sohbet, kadınlarından hoşlandığını açıkça belirtir. O halde Acem Ali’yi arzu nesnesi yapan şey nedir?

Acem Ali’nin ağzının ve çenesinin bir erkeğinki gibi bıyık ve sakal ile örtülemeyecek kadar latif yaratılmış olduğuna dair vurgu, birbirlerini dışlayan iki cinsiyet üzerine kurulu iki cinsiyetli model uyarınca şekillenen cinsiyet farkı düşüncesine uyuyormuş gibi görünür. Fakat Acem Ali’nin çekiciliği ve anlatıcının ballandıra ballandıra anlattığı güzelliği *hakiki* cinsiyetinden kaynaklanmaz. Amaçım Acem Ali’nin, erkek kıyafetinde kadın kılığına girmiş dolayısıyla çifte maskeleye gizlenmiş bir *mahbûb* olduğunu ispat ve Ahmed Midhat’ı “out” etmek değil. Hem *mahbûb* çekiciliğine sahip hem de *mahbûb* olmayan bir figür olarak Acem Ali’nin, iki cinsiyetli modelde artık yeri kalmamış, toplumsal cinsiyeti muğlak arzu nesnesine²¹⁴ yer açabilen bir “kolaylaştırıcı fantazi” (*enabling fantasy*) olarak işlediğini düşünüyorum.²¹⁵ Acem Ali yoluyla anlatıcı Ahmed

213. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, 17/557-18/558. Vurgu bana ait.

214. *Dürdane Hanım* romanı ile ilgili benzer bir tespiti Avcı da (*Köçek*, s. 155) yapmaktadır.

215. Garber, *Vested Interests*, s. 6. Reşad Ekrem Koçu’nun *Erkek Kızlar*’ında erkek kıyafetinde kadın figürünün, *mahbûb*’un eşikselliğini canlandıran bir kolaylaştırıcı fantazi olarak işleyişine en iyi örneklerden birine rastlarız. Koçu’nun tarihten esinlenerek kaleme aldığı kurmaca hikâyelerden biri olan “Topçu Emin”de, sahibi Cerrah İsmail Ağa tarafından erkek kıyafetleriyle gezdirildiğini iddia eden, asıl ismi Emine olup Topçu Emin ismini kullanan cariyeye, Sultan II. Mahmud’un karşısına çıkarılır. Emin/e ile Sultan arasında şu diyalog gelişir: “– Bu Cerrah İsmail mahbûb-dost mudur? – Öyledir Padişahım. – Sana taarruzu, tasallutu oldu mu? – Oldu Padişahım... .. Padişah: – Garip şeydir, seni kız olduğunu bile bile alıp oğlan kılığına koyacağına, madem ki mahbûb-dosttu, doğrudan bir oğlan şakırt niçin tedarik etmemiştir? diye sordu. – Orasını bilmem Padişahım...” (*Erkek Kızlar*, Doğan, 2001, s. 79). Hikâyenin geri kalanında Emin/e’nin başına gelenlerin hakikatini öğreniriz fakat bu sahne, pek çok eserinde genç oğlanların güzelliklerini anlatmaktan çekinmeyen Koçu’nun, erkek kıyafetinde kadın hikâyelerini neden kaleme aldığına ilişkin de bir fikir verir. Eğer Koçu, Bardakçı’nın söylediği üzere “cemaî âşığı” ise erkek kıyafetindeki kızlar neden ilgisini çeker? Kıyafet değiştiren figürü, gizli eşcinselliği açığa vuran bir figür olarak görmeyi bıraktığımızda bu soruyu cevaplamak daha kolay görünür. Cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin heteronormatif düzenlenişine dadanan “erkek kıyafetinde kadın” figürünün Koçu’ya ikili karşıtlıkları tutarsızlaştırma imkânı sağladığını düşünebiliriz.

Midhat, bir yandan *mahbûb*'ların güzelliğini överken diğer yandan *mahbûb-dost*'ları lanetleyebilmektedir. Keşif ânından geriye kalan bakiye; onu yerleştirebileceğimiz bir ara yer sunmayan ikili cinsiyet sistemini de, oğlanlara duyulan ama her zaman farklı nesnelere saçılma ihtimalini barındıran arzuyu yalnızca kadınlara duyulması gereken arzudan ayıran heteronormatif cinsellik söylemini de bozguna uğratır.

Romanın sonraki bölümünde, zengin bir konakta gizli bir doğum yaptırmak üzere kaçırılan Ayşe Ebe ile tanışırız. Beş gün kaybolduktan sonra ortaya çıkan Ayşe Ebe'nin, kendisi için endişelenen hane halkına anlattığı hikâyeden Acem Ali'nin elebaşı olduğu bir çete tarafından kaçırıldığını anlarız. Bu arada Acem Ali'nin Ayşe Ebe'yi sandala bindirirken erkek kıyafetleri giydirdiğini de not etmekte fayda var. Ayşe Ebe, isminin Dürdane Hanım olduğunu öğrendiği bir kadının çocuğunu doğurtur. Bu arada kendisini konağa getiren *delikanlıya* âşık olduğunu dinleyicilere anlatır:

Gerçek söylerim ki erkek olup da bu kadar latif simalı bir adamı Cenab-ı Hak şimdiye kadar yaratmamış olduğu gibi bundan sonra da yaratmaz. Bu simadaki letafet, olur olmaz kadında bile bulunmaz. ... Ben şimdiye kadar kadın kısmının bir erkeğe yalnız bir letafet-i simâsını görmekle âşık olabileceğine hiç ihtimal vermezken bu ihtimalin pek kuvvetli bir ihtimal olduğunu bu gece anlamıştım.²¹⁶

Acem Ali birkaç gün konakta kalan Ayşe Ebe'yi evine götürmek üzere oradan alır. Dönüş yolunda Ayşe Ebe, delikanlının ağzından aldığı sigarayı adeta “yediğini” söyler.²¹⁷ Sonunda delikanlıya aşkını itiraf ettiğinde Acem Ali, “...dünyada benim için bir kadın sevmek mümkün ve müyesser olsaydı, emin olunuz ki sizi severdim,”²¹⁸ diyerek Ayşe'nin ellerini kendi memelerine götürür. Âşık olduğu delikanlının aslında bir kadın olduğunu anlayan Ayşe Ebe bayılır. *Hikâye-i Billur Köşk ile Elmas Sefîne*'de sultanın cinsiyet değiştirmeyle çözülen iki kadının birbirine âşık olması sorunu, cinsiyetin memelere –yani bedene– sabitlenmesiyle imkânsız hale gelir ve bu imkânsızlık, Acem Ali tarafından iki kere dile getirilir.²¹⁹ Acem Ali'nin

216. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, s. 48-49/588-89.

217. A.g.y., s. 54/594. 218. A.g.y., s. 55/595.

hakiki cinsiyetini ispat etmenin tek yolu gibi görünen memeleri, dönemin romanlarının ahlakilik sınırlarını zorlayacak kadar çok karşımıza çıkar. Erol Köroğlu, “turunç gibi memeler” şeklinde arzu dolu bir ifadenin, Osmanlı toplumunda son derece tehlikeli olmasına rağmen, homoerotik arzu olasılığını ortadan kaldırdığı için kabul edilebilir olduğunu söyler.²²⁰ Acem Ali her ne kadar bir kadına âşık olmasının imkânsız olduğunu söylese de, romanın böyle bir olasılığın varlığına işaret etmesi, “imkânsız olanı idrak edilebilir ve idrak edilemezi mümkün hale getirir”.²²¹ Ayşe Ebe’nin hikâyesini dinleyenlerden bazılarının, genç kadının bir delikanlıya olan aşkını masum göstermek için onun bir kadın olduğunu söylediğini düşünmeleri ise,²²² kadınlar arası erotik yakınlaşmanın dinleyiciler tarafından kadın-erkek yakınlaşmasından daha az tedirginlik verici bir şey olarak görüldüğünü düşündürür.

Acem Ali ile Çerkes Sohbet arasındaki homoerotik gerilimin, önce Sohbet’in namus ehli bir adam olmasıyla yatıştırıldığını, sonrasında ise dünya görmüş bir adam olması sayesinde *hakiki* cinsiyeti çözmesiyle giderildiğini görmüştük. Erkekler arası homoerotik gerilim, Sohbet’in okurlar öğrenmeden evvel Acem Ali’nin hakiki cinsiyetini anlamasıyla çözülür. Okur ikili arasında homoerotik bir yakınlaşma olduğunu sanırken, roman kahramanı çoktan heteroerotik bir hikâyenin içinde olduğunu farkındadır. Fakat Acem Ali’nin hakiki cinsiyeti ortaya çıktığında geriye bir fazlalık, bir bakiye kalır. Acem Ali ile Ayşe Ebe arasında yaşanan ikinci ve kadınlar arası homoerotik gerilim, Acem Ali’nin *hakikatte* kadın olduğunu itiraf etmesiyle çözülür. Burada, *hakikatte* homoerotik bir yakınlaşma yaşadığının okurlar farkında olsa da Ayşe Ebe değildir. Ayşe Ebe, Acem Ali’ye onun bir erkek olduğunu düşünerek âşık olduğunu ve aşk karşısında zayıf düştüğünü itiraf eder.²²³ Oysa Sohbet’in asla aşk

219. Kadınlar arası aşkın imkânsızlığı motifine ilişkin tartışmalar için bkz. Valerie Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 2002; Laurie Shannon, “Nature’s Bias: Renaissance Homonormativity and Elizabethan Comic Likeness”, *Modern Philology* 98, no. 2 (Kasım 2000), s. 183-210.

220. Köroğlu, “Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak”, s. 153.

221. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 6.

222. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, s. 56/596. 223. A.g.y.

karşısında zayıf düştüğünü görmeyiz. Her ne kadar Ayşe Ebe de Sohbet gibi, Acem Ali'ninki kadar güzel bir yüzün bir erkekte olmayacağını tespit etse de Sohbet'ten farklı olarak bu yüzün aslında bir delikanlıya değil de bir kadına ait olduğunu çözemez. Romanda yalnızca arzu nesnesinin erkeksiliği değil, aynı zamanda *hakiki* cinsiyetin bilgisine sahip olabilmek ve bu bilgi üzerine bina olunan aşka hükmedebilmek, âşığın erkeksiliğinin garantisi haline gelir. İkili cinsiyet modelinin giderek yerleştiği bu dönemde, bedene kazınmış cinsiyet farkını okuyabilme gücünün bir erkek ayrıcalığı olarak işaretilmesi, pek çok cinsel kaygıyı ve toplumsal cinsiyet kaygısını aynı anda dindirir. Öncelikle beden bir değişmez olarak kabul edilerek, arzu nesnesi olarak kadın ile *mahbûb* arasındaki sınırın belirsizliği giderilmeye çalışılır. İkinci olarak, kadın arzu nesnesinin fitne yaratıcı ve erkeği efemineleştirici gücü, kadının *hakiki* cinsiyet bilgisi ve aşk üzerindeki denetimsizliğiyle törpülenir. Fakat arzu nesnesinin yarattığı her türlü cinsiyet ve cinsellik krizi dindirilmeye çalışılrsa da, hem *mahbûb* hem de *cross-dresser* iki cinsiyetli modele indirgenemeyen fazlalıklar olarak kalır ve bu krizleri tekrar tekrar canlandırırlar.

Ayşe Ebe hikâyesini dinleyicilerine –ve okurlara– anlatırken hâlâ arzu doludur; oysa o anda arzulamış olduğu delikanlının kadın olduğunu çoktan öğrenmiştir. O halde arzuladığı kimdir? Öncelikle Acem Ali'nin, Sohbet ve Ayşe Ebe için aynı arzu nesnesi olmadığına dikkat çekmekte fayda var. Sohbet'in yanındayken *mahbûb* olan Acem Ali, Ayşe Ebe için bir *delikanlı*'dır. Ayşe'nin arzusunun nesnesi Sohbet'inkinden bir şekilde farklılaşır; o Sohbet'in keşfinden geriye kalan bakiye, “aslında orada olmayan... eğer orada olsaydı arzulanamayacak olan”dır.²²⁴ Belki de bu nedenle roman adını asıl kahramanı olan Ulviye/Acem Ali'den değil de ona göre ikincil bir karakter olan Dürdane Hanım'dan almaktadır.²²⁵

224. Garber, *Vested Interests*, s. 92.

225. Köroğlu'nun da dikkat çektiği üzere, hem romanın hem de bölümlerin ad seçimleri düşündürücüdür. Örneğin romanın sonuna doğru dahil olan ve üzerinde uzun uzadıya durulmayan Memduh bir bölüme adını verebilirken, Sohbet veya Mergub'un adlarını verdikleri birer bölüm yoktur (“Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak”, s. 154).

Yine *cross-dresser* figür üzerinden gelişen bir kadın homoerotizmi gerilimine *Dürdane Hanım*'dan yaklaşık on yıl önce yazılmış ve ondan çok daha fazla tanınan *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ta (1875) rastlarız. Romanın erkek kahramanı Talat Bey, okuma yazma öğretmek ve nakış öğrenmek bahanesiyle âşık olduğu Fitnat Hanım'ın evine kadın kıyafeti giyerek Râgibe ismiyle gider. Talat da tıpkı Acem Ali gibi, yüzünde "tüy tüs olmayan, gayetle güzel" bir delikanlıdır.²²⁶ Her iki romanda da "kolaylaştırıcı fantazi" olarak işleyen *cross-dressing* figürleri, on dokuzuncu yüzyıl sonu mensur anlatılarından silinen arzu nesnesi *mahbûb*'un iki cinsiyetli modeli bozguna uğratan eşikselliğinin yarattığı hazı canlandırır. Fitnat, Râgibe'nin Talat'a benzerliğini fark eder. Râgibe'nin kendisinden bir yaş büyük bir ağabeyi olduğunu söylemesi üzerine kızın Talat'ın kardeşi olduğunu düşünür. İkili tanışır tanışmaz birbirlerini sever, ayrılırken de "dudak dudağa" öpüşürler. Fakat Fitnat Hanım'ın bu karşılaşmayla kafası karışır, Talat'a mı yoksa Râgibe'ye mi âşık olduğunu bilemez.²²⁷ Tıpkı Ayşe Ebe'nin hakiki cinsiyete ilişkin bilgiyi haiz olmaması gibi, Fitnat'ın bilgisizliği de kadınlar arası homoerotik gerilime neden olur: "Talat Bey kim, Râgibe Hanım kim; Fitnat Hanım'ın âşık kim, Fitnat Hanım'ın maşuku kim; Fitnat Hanım'ın âşık ve maşukunun hemşiresi kim? Bu saydığımız altı şahıs, hakikatte bir şahıstır. Fakat zavallı Fitnat bu hakikate aşına değil. Bu muammanın keşfini bulamaz."²²⁸ Fitnat'ın cehaleti bir anda odayı kalabalıklaştırır; her ne kadar Şemseddin Sami aslında tek bir şahsın sözü konusunu söylese de bu şahsın kim olduğu açık değildir: *kostümlü cross-dresser* Râgibe mi, yoksa kostümün içindeki *cross-dresser* Talat mı? Bu belirsizlik Fitnat'ın gerçekte kimi sevdiğini de belirsiz hale getirir. Fitnat'ın Râgibe'ye olan sevgisi, Talat'a olan sevgisinden daha çok değildir belki, ama daha kuvvetli ve daha "mukaddes"tir.²²⁹

Fitnat'ın bu ikisine duyduğu sevgi arasındaki fark hiç de görüldüğü kadar büyük değildir. Şemseddin Sami, Fitnat'ın Talat Bey ve Râgibe Hanım'a duyduğu sevgi arasındaki farkı şöyle açıklar:

226. Şemseddin Sami, *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*, s. 1.

227. A.g.y., s. 48.

228. A.g.y., s. 50.

229. A.g.y., s. 51.

Eğer, Râgibe Hanım bir defa o perükeden almış olduğu o saç atıp da başına bir fesciğez koyaydı, ânîde, Fitnat Hanım'ın efkârını tebdil edecekti. Derhal Fitnat Hanım, Râgibe Hanım'a Talat Bey'e bakmakta olduğu nazarla bakacaktı. Muhabbet aşka tebdil olunacaktı. İşte, sade, muhabbetle aşkın farkı bundan ibarettir.²³⁰

O halde tebdil-i kıyafet aynı zamanda tebdil-i his anlamına gelir; muhabbeti aşka çevirmek için peruk yerine fes koymak yeterlidir.

Dürdane Hanım'da hisler *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'taki kadar muğlak değildir. Anlatıcı, tıpkı Sohbet'in arzusunun heteroerotik olduğunu temin ettiği gibi, üçüncü bölüme kadar karşımıza Acem Ali kılığında çıkan Ulviye Hanım'ın da arzusunun kadınlara yönelik olmadığını temin eder. Öncelikle Ulviye Hanım, öyle "horozdan kaçan takımından" değildir.²³¹ Dahası, tıpkı Sohbet gibi ahlakından şüphe edilemez bir kadındır. Kendisini erkek kıyafetleri içinde gördüğünde şaşırın ve neden böyle giyindiğini soran dadısına şaka yolu amacının Dürdane Hanım'la muaşaka etmek olduğunu söyler. Ulviye ile Dadısı arasındaki diyalog şöyle gelişir:

– Aman a kızım, bu nasıl lakırdı?

– Nasıl lakırdı olacak? Bu dünyaya dört duvar arasında mahpus olmaya gelmedik ya! Yoksa bana başka emeller isnâd edip iffetimden...

– Estağfurullah! Sizin iffetinize kimsenin bir diyeceği yoktur. Fakat bu latifeler dahi gayet tehlikelidir.²³²

Ne *Dürdane Hanım*'da ne de daha önce değinmiş olduğum *Hi-kâye-i Billur Köşk ile Elmas Sefîne*'de erkek kıyafeti giyme sonucunda ortaya çıkan homoerotik yakınlaşmaların, sapkın bir kadın cinselliğine işaret ettiğini görürüz. Tıpkı efemine erkeğin erkek homoerotizmiyle özdeşleştirilmemesi gibi, erkeksi kadın da kadın ho-

230. A.g.y.

231. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, s. 58/598. Ahmed Midhat'ın "horozdan kaçan takımı" lafını kadınları seven kadınlar için değil, erkeklerden uzak duran kadınları tanımlamak için kullandığını düşünüyorum. *Acâyib-i Alem* romanında, yine erkeksi bir kadın olan İngiliz Miss Haft'tan söz ederken aynı ifadeyi şöyle açıklar: "Eğer Miss Haft tabîr-i mahsûsunca horozdan kaçınan kadınlardan olsa idi bilahare horoza büsbütün yaklaşmak istidadını setr ediyor [saklıyor] demek olacağından onun hakkında bir tecrübeye girişmek lazım addolunurdu" (s. 101/317).

232. A.g.y., s. 61/601.

moerotizmi ile ilişkilendirilmez. Söz konusu homoerotik gerilimler, kıyafet değiştirme sonucunda hikâyeye heyecan katan öğeler olarak *kazara* ortaya çıkarlar. Ulviye ile Ayşe Ebe arasındaki gerilim de – tıpkı Fitnat ile Râgibe arasındaki gerilim gibi– karakterlerin sapkın cinselliklerinden kaynaklanmaz, kadınların hakiki cinsiyete ilişkin cahilliklerinden kaynaklanır.

Ömer Seyfeddin’in 1919 tarihli “Eleğimsağma” hikâyesinde ise homoerotik gerilim ne kazara ortaya çıkar ne de halk hikâyelerinde olduğu gibi cinsiyet değişimiyle kendiliğinden bir çözüme kavuşur. Bu dönemde cinsiyet değiştirme ancak fantazmatik bir çözüm olarak karşımıza çıkabilmektedir. Hikâyenin kahramanı küçük Ayşe büyümekte fakat kadın olarak yaşamının kısıtlayıcılığından nasıl kaçacağını bilmemektedir. Olağanüstü fiziksel güce sahip olan Ayşe, örtünmek ve evde tüm gün bez dokumak yerine avlanmaya, güreşmeye, ata binmeye devam edebilmek için erkek olmak ister. Ayrıca sevdiği bir kız vardır. Bir gün eleğimsağmanın, yani gökkuşağının altından geçer ve tam da hayallerindeki gibi güçlü kuvvetli genç bir adama dönüşür.²³³ Evlenmek istediği Gülsüm’ün düğününü basar ve karşısına çıkan herkesi güreşte alt eder. Daha önce artık örtüye girmesi gerektiğini söyleyen köyün imamı Kurt Hoca’dan Gülsüm’le nikâhlarını kıymalarını ister ama Kurt Hoca, Ayşe’nin de kız olduğunu, nikâhu kıymanın caiz olmadığını söyleyerek ayak direr. Üstüne bir de köylülerle birlikte Ayşe’yi örtüye sokmaya çalışır. Bu anda hikâyedeki gerçeküstü öğeler çoğalır ve az sonra küçük Ayşe’nin babasının kafasına attığı yumruklarla uyanması sonucunda olan bitenin rüya olduğunu anlarız.²³⁴ Hikâye, Kurt Hoca’nın Ayşe’nin babasına kızını örtüye sokmasını telkin etmesiyle sonlanır. Her ne kadar Kurt Hoca Ayşe’nin Gülsüm’le evlenmesinin caiz olmadığını söylese de Ayşe’nin bir kızla evlenmek istiyor olması anlatıcı tarafından pek de sorun edilmez. Hem toplumsal cinsiyet kimliği hem de cinselliği yaşadığı toplumsal çevre ile uyumsuz olan Ayşe erkeksi ve aynı zamanda kadınlara arzu duyan bir kız olsa da, anlatıcı bu ikisini

233. Ömer Seyfettin, “Eleğimsağma”, *Bütün Hikâyeleri*, haz. Nâzım Hikmet Polat, YKY, 2015, s. 476.

234. A.g.y., s. 479.

cinsel bir kimlik üzerinden örtüştürmez ve cinsel veya toplumsal cinsiyete ilişkin bir sapma ima etmez. Ayşe hâlâ halk hikâyelerinde de karşımıza çıkan “erkeğe dönüşen kız” figürüyle süreklilik içerisindedir. Bir sapma nedeniyle değil, kadınlarla evlenmek de dahil olmak üzere, erkek ayrıcalıkları üzerinde hak iddia ettiği için cezalandırılır. Kadınlar üzerindeki kısıtlamalara eleştirel yaklaşan anlatıcı da, küçük kızları örtüye sokmak isteyen Hoca karşısında okuru Ayşe ile duygudaşlık kurmaya çağırır.

Yine de bu dönemde erkeksilik ile kadın homoerotizmi, sapkınlık iması taşıyan bir kimlik üzerinden örtüştürülmeye başlamıştır.²³⁵ Salâhaddin Enis’in *Zaniyeler* (1922) romanındaki “her çeşniden tatmış”, “kalbinin sağ yanı erkeklere, sol yanı badem gözlü sevgililere ait”²³⁶ sınırsız bir şehvete sahip Nazlı’nın sevgilisi Hacer Niyaz Hanım, kısa saçlı, erkek gibi yakalılık ve kravat takan, dimdik adımlarla yürüyen, içki içen ve makyajsız bir kadındır.²³⁷ Romandaki ahlaki çöküntü ortamının katılımcılarından olan Hacer Niyaz Hanım’ın, toplumsal cinsiyetindeki ve arzusundaki sapma ile modern eşcinsel tipine çok daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu 1920’lerle birlikte kadın erkeksiliğinin mutlak bir biçimde kadın homoerotizmiyle özdeşleştirildiği anlamına gelmez. Hem bu dönemde hem de sonrasında kadın erkeksiliği kahramanlıkla ve iffetlilikle ilişkilendirilerek yüceltmeye devam eder. “Eleğimsağma”da erkeksi küçük Ayşe’ye sempatiyle yaklaşan Ömer Seyfeddin, 1919 tarihli “Yalnız Efe” hikâyesinde erkeksiliği, erkeklerden kaçma, hatta onları öldürme anlamına geldiğinde bile över ve iffetlilikle özdeşleştirir.

Dürdane Hanım romanının sonraki bölümünde nihayet tanıştırıldığımız Ulviye Hanım, Mısır’dan gelme (Mısırlı olarak bilinse de

235. Kadın homoerotizminin 1920’li yıllara gelene kadar erkeksilikle hiç örtüştürülmediğini ima etmiyorum. On altıncı yüzyıl hezeliyyatı *Dâfi’ü’l-Gumûm ve Râfi’ü’l-Humûm*’da Deli Birader Gazalî (ö. 1535), erkek kıyafetleri giyip atlara binen, bellerindeki dildolarla kadınlarla ilişkiye giren kadınlardan söz eder. Bkz. Kuru, “A Sixteenth Century Scholar”, s. 121. Erkeksilik ile kadın homoerotizminin ilişkilendirilmesi, her zaman aynı ağırlıkta etkili olmasa da kadın homoerotizminin anlamlandırıldığı uzun ömürlü çerçevelerden biridir.

236. Salâhaddin Enis, *Zaniyeler*, İletişim, 2011, s. 75.

237. A.g.y., s. 88-89.

asında ya İranlı ya Hintli olduğunu söyler Ahmed Midhat) yirmi yedi-yirmi sekiz yaşlarında, eğitilmiş ve macera düşkününü bir duldur. Macera düşkünlüğü onu yan komşusu Dürdane Hanım'ın esrarlarını keşfetmeye yöneltir. Amacı romanlarda okuduğu gibi bir aşk hikâyesi keşfedebilmektir. Dürdane Hanım'ı kadın kıyafetleriyle istediği gibi gözetleyemediği için erkek kıyafetleri giymeye karar verir. Bu arada erkek kıyafetiyle çeşitli maceralara da atılır ve o da olağanüstü bir fiziksel gücü olduğunu fark eder.²³⁸ Erkek kılığına giren kadının olağanüstü bir fiziksel güç kazanması, bir cinsiyetten ötekine geçişin kolaylığına işaret eden bir motiftir. On dokuzuncu yüzyıldaki ilk matbu mensur eserler yoluyla ulaştığımız halk anlatılarında olduğu kadar onlardan etkilenen hikâye ve romanlarda da aynı motifin sıklıkla kullanıldığını görürüz.²³⁹ Her ne kadar *Dürdane Hanım*, iki cinsiyetli modelin varsayımlarını büyük ölçüde kabul etmiş bir eser gibi görünsün de Ulviye'nin cinsiyetinin kolayca erilleşebilmesi onu tek cinsiyetli modele dayalı anlatılarla benzeştirmektedir. Romanda erkek kıyafetleri Ulviye'nin cinsiyetini dönüştürmüyor olabilir, fakat bu kıyafetler o zamana kadar farkında olmadığı erkeksiğini ortaya çıkarmaya yardım eder.

“Bu dünyaya dört duvar arasında mahpus olmaya gelmedik ya!” diyerek isyan eden Ulviye Hanım erkek kıyafetleri giyerek, kadınlardan esirgenen bazı ayrıcalıklara sahip olur.²⁴⁰ Dürdane Hanım'ın hayatını gözetler, hatta bir telefon vasıtasıyla evin içini dinler ve komşusunun Mergûb isimli bir adamla gizli ilişkisi olduğunu ve bu adamdan hamile kaldığını öğrenir. Mergûb'un çocuğun sorumlulu-

238. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, s. 62/602.

239. Alpaslan, *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, s. 275.

240. “Eleğimsağma” hikâyesinde de *cross-dressing* toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eleştirinin aracı haline gelmiştir. *Cross-dressing*'in bu işlevinin en bilindik örneklerinden birini Şemseddin Sami *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'ta sunar. Kadının kılığında gezerken erkeklerin tacizlerine maruz kalan Talat içinden şöyle düşünür: “Ah biçare kadınlar, neler çekerlermiş! Biz erkekler onları kukla mesâbesinde [yerine] kullanıyoruz. Yolda serbest ve rahat yürümelerine mâni oluruz! Bu ne rezalet! Ne küstahlık! ... Demek oluyor ki, biz karıları insan sırasına koymayız, kendimizi eğlendirmek için onların ruhunu sıkırtırız, serbest gezip seyretmelerine ve eğlenmelerine mâni oluruz ve bir taraftan da kendimizi onlara güldürürüz” (s. 39).

ğunu almaktan kaçmasına ve hatta çocuğu doğduktan sonra öldürmeyi teklif etmesine rağmen saf Dürdane'nin aşkı sönmez ve adam onu tatlı diliyle kandırmaya devam eder. Bu noktada hikâye Ulviye için eğlencelik bir şey olmaktan çıkar ve kendisini Dürdane'nin dert ortağı olarak hissetmeye başlar. Bu nedenle Mergûb'dan Dürdane'nin intikamını almaya karar verir; fakat bunu Acem Ali olarak değil, “kadın sıfatıyla” Ulviye Hanım olarak yapacaktır.²⁴¹ Mergûb'u baştan çıkarmak için gittiği Bağlarbaşı'nda tüm “şıklar”, zaten güzel olan, üstüne başına çekidüzen vermesiyle iyice güzelleşen Ulviye'ye hayran kalır. “Zen-dost” ve “şık” olan Mergûb'u baştan çıkarmak Ulviye için zor olmaz. Bir süre sonra Ulviye Mergûb'u yüzleşmek için evine çağırır ve Dürdane ile evlenmediği takdirde onu öldüreceğini söyleyerek tehdit eder. Kendisine silah çeken Mergûb'un kolunu sıkıca tutarak “Her yaşmaklıyı kadın mı zannediyorsun?” der.²⁴²

Acem Ali/Ulviye, Mergûb'u öldürmek için Sohbet'ten yardım ister. Fakat suçtan emin olmadan kesilecek cezanın adaletsizlik olacağına inanan Sohbet tereddütlüdür. Zira kendisi gençken böyle bir adaletsizliğe kurban gitmiş, varlıklı ve cömert bir paşanın en gözde kölesi iken adi bir sandalcı olmuştur. Genç ve güzel köle Sohbet'e göz koyan paşanın kethüdası Cemal Ağa, “rezil mahbûb-dost ne kadar yüzüzlük edebilirse” ederek Sohbet'i taciz etmiş ve aşkına karşılık vermesi için onu tehdit etmiştir.²⁴³ Ağa bir gün paşadan yüklü miktarda para çalmış ve suçu daha önce para biriktirmiş olduğunu gördüğü Sohbet'in üzerine atmıştır. Bu olay Sohbet için sonun başlangıcı olmuş ve hayatının bundan sonrasını bir suçlu ve kaçak olarak sürdürmek zorunda kalmıştır. Romanda başından beri dolaşımda olan fakat kahramanların ahlaklılıkları yoluyla dindirilen homoerotik gerilimler, Cemal Ağa gibi “rezil ve ahlaksız” bir karaktere sabitlenir. Romanın içerdiği çoklu arzu ve cinsiyet özdeşleşmeleri heteroerotik bir sonun güvencesine alınarak okura haz verecek sınırlarda kalırken, bu sınırları aşan tek figür ahlaksız, *mahbûb-dost* Cemal Ağa olur.

Sohbet'in hikâyesini dinleyen Acem Ali, adamı olayın iç yüzünü

241. Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, s. 74/614.

242. A.g.y., s. 90/630. 243. A.g.y., s. 99/639.

araştırması için görevlendirir. Sohbet, Dürdane'nin Mergûb uğruna terk ettiği Memduh isminde bir nişanlısı olduğunu fakat bu gencin de intikam almak gibi bir isteği olmadığını öğrenir. Bu yüzden eğer illaki intikam almak istiyorsa Acem Ali önce Dürdane'nin fikrini sormalıdır. Dürdane başta intikam önerisini kabul eder ama planın gerçekleştirileceği gece herkesin önünde intihar eder. Bu noktaya kadar erkeksi rolü üstlenerek olayların gidişatı üzerinde hâkimiyetini ilan etmiş olan Ulviye'nin yargılarının fazlaca duygusal olduğunu ve Sohbet'in yönlendirmesi altına girmesi gerektiğini görürüz. Hikâyenin bu kısmında Sohbet'e aklın ve adaletin sesi olma görevi verilmiştir.²⁴⁴ Romanın sonunda Mergûb'un nikâhlandığı kadının eski nişanlısı tarafından öldürüldüğünü; Ulviye'nin Sohbet'i satın alıp evlendiğini ve ikilinin mutlu sona ulaştıklarını okuruz.

Köroğlu; romanın sonunda pek çok sınırı ihlal etmiş olan Sohbet ve Ulviye ödüllendirilirken, normatif cinsiyet ve cinsellik sınırları dahilinde kalan Mergûb ve Dürdane'nin cezalandırılmasını, evlilik dışı cinselliğin diğer ihlallerden daha büyük bir aşırılık olarak görülmesiyle açıklar.²⁴⁵ Doğru olduğunu düşündüğüm bu tespiti, bu kitapta geliştirdiğim argümanlar uyarınca biraz daha derinleştirmek istiyorum. Zira bence burada cezalandırılan yalnızca evlilik dışı cinsellik değil, aynı zamanda bu aşırılığa yol açan kadınsı züppe ile kadınsı kadının aşkıdır. Romanda fiziksel olarak güçlü ve deneyimli Ulviye ve kendisi gibi erkeksi, aynı zamanda tutumlu, adil ve hakkaniyetli Sohbet'in aşkı ile efemine züppe Mergûb ve aşk karşısında güçsüz kalan Dürdane'nin aşkı birbirlerinin karşısına yerleştirilir. Birbirlerinin negatif imgesi olan bu iki çift arasındaki karşıtlığın kurucu terimlerine dair ipuçları, romanın başındaki homoerotik yakınlaşmalarda verilmiştir. Acem Ali ve Çerkes Sohbet arasındaki erkek homoerotik gerilimi, Sohbet'in erkek kıyafetindeki kadının hakiki cinsiyetine ilişkin bilgisi ve aşk üzerindeki hâkimiyeti yoluylaindirilir. Ulviye ile Ayşe Ebe arasındaki kadın homoerotik gerilimi ise Ayşe'nin bilgisizliği ve deneyimsizliği nedeniyle ortaya çıkar. Ayşe

244. Köroğlu, "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak", s. 163-64.

245. A.g.y., s. 160.

Ebe'nin Acem'e âşık olmasına neden olan deneyimsizlik ve bilgisizlik, Dürdane'nin güvenilmez bir züppe olan Mergûb'a âşık olmasına da neden olur. Bu şekilde kadınsılık aynı zamanda aşk hakkında bilgi eksikliği ve hâkimiyet kuramama sorunu haline gelir. Önceki bölümde züppeyi efemineleştiren şeyin de arzu nesnesi kadın üzerindeki hâkimiyet eksikliği olduğundan söz etmiştim. Erkeksi figürlerin aşkı ise, her ne kadar pek çok başka sınır aşımı içerse de sonunda ödüllendirilir. Kadınsı figürler arası heteroerotizmin, erkeksiler arası heteroerotizme üstün tutulmasında tek cinsiyetli modelin varsayımları kadar, mizojini de rol oynar. Mizojini burada, fitne yaratma gücüyle ve bu güçten kaynaklanan arzu ve aşk üzerindeki denetim yoksunluğuyla özdeşleştirilen kadınsılık korkusu biçimini almıştır.

Roman boyunca Ahmed Midhat, Acem Ali/Ulviye kadar Çerkes Sohbet'in de kendisi için arzu nesnesi olduğunu açıkça ortaya koyar. Acem Ali bir *mahbûb* olarak son derece çekicidir; Ulviye olarak da erkek sıfatıyla olduğu kadar olmasa da, güzel bir kadındır. Sohbet de gençliğinde son derece güzel bir *mahbûb*'dur. Her iki karakterin de Türk olmamaları ve etnik özelliklerinin çekiciliklerinde oynadıkları rolün yazarca vurgulanması, farklı etnik gruplardan *mahbûb*'ların güzelliklerini metheden şehrengizleri hatırlatır. Erkeksi "hetero"-erotik kurgunun kahramanlarının ikisi de, kendisi de erkeksi bir konumdan yazmak isteyen Ahmed Midhat için arzu nesnesi olurken, kadınsı "hetero"-erotik kurgunun kahramanları cezalandırılır. Kadın homoerotizmine ve heteroerotizme ilişkin kaygılar, kadınsı figürlerin heteroerotizminin lanetlenmesi; züppe ile onun deneyimsiz ve bilgisiz âşığının romanın sonunda öldürülerek cezalandırılması yoluyla dindirilir. Kadınsılığa duyulan arzu lanetlenirken, erkeksiliği arzulamak teşvik edilir. Erkeksiliğe duyulan arzu, geç Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu kadar bugün de ne eşcinsel erkeklerle ne de kadınlarla sınırlıdır ve erkeğin erkeksiliğe duyduğu arzu –tıpkı kadının kadınsılığa duyduğu arzu gibi– özdeşleşme ile erotik arzu arasındaki sınırı muğlaklaştıran başat güçlerden biridir. Özdeşleşme ile arzu arasındaki kurgusal ayrım, heteroerotik kurguların içindeki homoerotizmi görünmez kılar.²⁴⁶ Oysa geç Osmanlı

heteronormatifliğinde erkeksilik hem özdeşleşme hem de arzu nesnesi olarak karşımıza çıkar.

Köroğlu, Sohbet'in ilk başta hata yapıp daha sonra akıllanan bir Râkım, Mergûb'un ise bir Felâtun olduğunu söyler.²⁴⁷ Tıpkı Râkım gibi Sohbet de Ahmed Midhat için özdeşleşme ve arzusunun birbirine karıştığı bir karakterken, Mergûb da Felâtun gibi zelil bir karakterdir. Fakat Sohbet'in Çerkes bir köle ve *mahbûb* olarak özdeşleşme nesnesi olma konumu daha zayıftır. Daha önce kadın arzu nesnesinin yarattığı kaygının, kadının Pygmalion'un narsisistik arzusunun bir yansıması olarak kurulması yoluyla dindirilmeye çalışıldığından söz etmiştim. Fakat bu narsisistik arzusunun kendisi de kabul edilmesi kolay bir şey değildi, bu nedenle de zelil züppeye yansıtılıyordu. Burada ise yazarın üzerinde bir hâkimiyet kuramadığı ve heteroerotik arzuyu dile getirirken kendisine kadınsı bir konum atfeden "efendisi olunamayan ödünç alınmış bir teknik" olarak romanın,²⁴⁸ kadınsılaştırma endişesi,²⁴⁹ "erkek kıyafetinde kadın" figürü yoluyla dindirilir. Fakat erkek kıyafetindeki kadın ne erkek ne de kadındır. Heteronormatif erotik söylemlerin üzerine bina olduğu iki cinsiyetli sistemin krizini cisimleştiren eşiksel bir figürdür. Bu durum, romanın arzu edilebilir çiftinin neden Mısırlı/Acem/Hintli bir dul/*mahbûb*/delikanlı ile Çerkes bir köle/*mahbûb*'dan müteşekkil olduğunu da açıklar. Ne kadar heteroerotik bir sonla dindirilmeye çalışılırsa çalışılsın, erkek yazarın her yana saçılan arzusunun nesnesi ancak orta sınıf Türk hür olmayan *başka* bedenler olabilir. Aksi takdirde yazarın erkekliğini yeniden tesis etme amacını taşıyan bu figürler, onu tehdit edebilirler. Ulviye erkek yazarın erkeksiliğini yalnızca

247. Köroğlu, "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak", s. 164.

248. Gürbilek, *Kötü Çocuk Türk*, s. 110.

249. Bu endişe Osmanlı yazarına has bir endişe değildir. Anne Callahan Batı edebiyatında yazar –veya konuşan– âşık erkeğin eril bir konum işgal etmediğini söyler. O kadınsılaşmış erkeğin konumundan arzuyu yazar (*Writing the Voice of Pleasure: Heterosexuality Without Women*, Palgrave, 2001, s. 4). Erkek yazar kadınsılaşmasına rağmen, arzu anlatılarındaki kayıp Öteki, kadın olarak temsil edilir. Bu temsil –yapısal olarak çifte kadınsılık– heteroseksüel çift yanılıgısı yaratır. Callahan'ın bu düşüncesi, Irigaray'ın simgesel düzende kadının yeri olmadığı ve kadın olarak karşımıza çıkanın öteki kılığındaki erkek olduğu düşüncesine benzemektedir. Bkz. Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 60.

erkeksiliğiyle güvence altına almaz; o, romanlardakine benzer bir aşk hikâyesinde yazarın konumuna öykünür; ilk başta yalnızca haz almak amacıyla izlemeye başladığı hikâyeyi, daha sonra kendi arzularınca yönlendirmek ister. Fakat Sohbet'in müdahalesiyle bu konum için gerekli adalet duygusundan yoksun olduğunu öğrenir. Ahmed Midhat ise Ulviye'nin sahip olmadığı muktedir konuma sahip olduğunu gösterir ve yalnızca Mergûb'u değil, Dürdane'yi de cezalandırıp adaleti tesis ederek kendi konumunu bir kere daha güvence altına alır.

Daha önce de söylediğim üzere, amacım ne Ahmed Midhat'ı ne de "erkek kıyafetinde kadın" figürlerini konu edinen diğer Tanzimat yazarlarını, *asıl* arzu nesnelerinin erkekler olduğunu söyleyerek "out" etmek; zira onların arzularının "eşcinsel" olduğunu söylemek yalnızca anakronik ve yetersiz kalmayacak, aynı zamanda heteronormatifliğin işleyişindeki çelişkileri izleyebilmemizi engelleyecektir. Karma Lochrie'nin söylediği üzere, erkeksi nesneye duyulan eril arzuyu eşcinsel arzu olarak adlandırmak, arzu nesnesinin toplumsal cinsiyetinden çok cinsiyetine dair bir imada bulunduğu için yetersiz kalacaktır; oysa burada söz konusu olan "heteroseksüelliğin dışında toplumsal cinsiyetli bir erotizmdir".²⁵⁰ Erkeksi nesneye duyulan eril arzuyu eşcinsel arzu olarak adlandırmak, "erkek kıyafetinde kadın" figürü altında "gizlenen" eşcinsel arzuyu ifşa etmeyi amaçlayan paranoyak bir epistemolojiye meyleder.²⁵¹ Bunun yerine Sedgwick'in önerdiği onarıcı okuma yöntemini benimseyerek, erkek kıyafetinde kadın gibi eşiksel bir figürün sağladığı *queer* tahayyül imkânları üzerinde durmak istiyorum. Acem Ali/Ulviye'nin toplumsal cinsiyeti olduğu kadar cinselliği de oldukça çelişkilidir; Dürdane ve Mergûb'un aşkına müdahil olmak için erkek rolünü üstlenir ama erkeksiliği onu arzu nesnesi haline getirir. "Kadın sıfatı" ile Mergûb'u baştan çıkarsa da amacı başka bir kadının intikamını almaktır. Bu kadının dadısı dışındaki tek dostu olur, onun için ma-

250. Lochrie, *Heterosyncracies*, s. 114.

251. Avcı, Acem Ali karakterinin, hemcinsler arası aşk hikâyelerinin "neo-heteronormativist" bir yeniden bağlamsallaştırması olarak okunabileceğini; böyle bir okumanın ise hemcinsler arası ilişkilerden çok, heteronormatif söylemler hakkında fikir vereceğini söyler (*Köçek*, s. 155, n. 294).

ceralara atılır ve diğer erkeklerle mücadeleye girer. Kadının çocuğunun hayatta kalmasını sağlar ve daha sonra bu çocuğu evlat edinenerek büyütür. Bu yüzden çocuğun Mergûb ve Dürdane'nin değil, Ulviye ve Dürdane'nin çocuğu olduğunu düşünebiliriz. Sohbet de bir o kadar çelişkilerle doludur. İstanbul gece hayatının "aşüftelelerinden" olduğu kadar *mahbûb*'larından da sakınan afif, ahlaklı bir adamdır. Aynı zamanda yasadışı işlere karışmış, gözü kara bir kabadayıdır. Çekici bir *mahbûb* ve karısı tarafından satın alınan bir köledir. Tam da bu çelişkili ve muğlak cinselliklerinden dolayı, her ikisinin de kendi cinslerine ilgi duymadıklarının açıkça belirtilmesi gerekir. Roman, "arzunun erotik çeşitliliğini keşfe çıkar, erotik çokluğu mümkün olduğunca iletir ve keşfin yarattığı kaygı ile homoeerotik ilgiyi marjinalleşmiş bir figüre",²⁵² homoerotik arzusunu açıkça ifade eden tek figür olan Cemal Ağa'ya sabitler.

Ulviye/Acem Ali ile Sohbet'in aşkı örtük bir eşcinsellik içermediği gibi heteroseksüel de değildir. Ulviye/Acem Ali'yi Sohbet için –aynı zamanda Ahmed Midhat, okurlar, hatta belki Ayşe Ebe için– arzu edilebilir kılan şey onun kadın erkeksiliğidir. İkincil ve neredeyse ek kabilinden kadınsılığı ile baştan çıkardığı tek kişi zelil züppe Mergûb Bey'dir. Her ne kadar romanın sonunda Ulviye'nin ve Sohbet'in çelişkili cinsellikleri evlilik yoluyla içermeye çalışılsa da, bu ikisinin birbirlerinin *hakiki* cinsiyetlerine duydukları arzuyu dile getirdiklerine tanık olmaz ve romanın sonunda evlenmiş olduklarını beklenmedik biçimde öğreniriz. Romandaki değişken toplumsal cinsiyetleri ve çatışmalı cinsellikleri içerebilmek için son derece zayıf kalan bu evlilik, istemeye istemeye ve zorunluluktan göreve çağırılmış bir "mutlu son"dur.²⁵³

252. Valerie Traub'un Shakespeare'in *On İkinci Gece* oyunu ile ilgili bu yorumunu Orvis, "Cross-Dressing, and the Early Modern Stage", s. 204'ten aktarıyorum.

253. Erotik çeşitliliği içermeyecek kadar zayıf bir evlilikle hikâyeyi mutlu sona bağlama eğilimi, homoeerotik içeriği çok daha açık olan halk anlatılarında da görülüyordu. Örneğin tarihi belirsiz olmakla birlikte Sayers'ın on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından geç bir tarihe ait olmadığını söylediği *Hikâyet*'in sonunda Sultan Murad'ın ve İstanbul'un meşhur serserilerinden Sansar Mustafa'nın aşk nesnesi olan *mahbûb* Ahmet ile Sansar, Sultan Murad tarafından evlendirilir (Sayers, *Tıflı Hikâyeleri*, s. 163).

Kadın arzu nesnesinin uyandırdığı kaygıyı dindiren figür olarak erkek kıyafetinde kadın, Tanzimat romanının diğer kadın figürleriyle kıyaslandığında oldukça kenarda kalmış bir figürdür. Bu figürün çok daha bilinen ama ondan önemli biçimlerde farklılaşan bir versiyonu, cinselliğinden arınmış yoldaş kadındır. Özellikle Halide Edip Adıvar'ın romanlarında öne çıkan bu figür yoluyla, "fitne bertaraf edilmiş, şeytan engellenmiş, kötülük kadın romancının kendisi tarafından savuşturulmuştur".²⁵⁴ Kandiyoti, Adıvar'ın romanlarındaki kadın karakterlerin, Cumhuriyet'in cinselliğinden arındırılmış kadın idealinin bir mecazı olduğunu savunur.²⁵⁵ Pek çok feministin belirtmiş olduğu üzere, Cumhuriyet'in ideal kadınının kamusal alandaki varlığına, cinselliklerinin denetim altına alınması koşuluyla izin verilir; bu denetimden erkekler kadar kadınların kendileri de sorumlu kılınır.²⁵⁶ Kadınların kadınsı cinselliklerinden arınmaları gerekliliğinin altında yalnızca kadının iffetini koruması lüzumu yatmaz; aynı zamanda kadın cinselliğinin erkeği kadınsılaştıracağına dair kaygının da tortulaşmış bir hali bulunur. Erkek kıyafetindeki kadın, her ne kadar kenarda kalmış bir figür olsa da cinselliğinden arınmış kadın idealini biçimlendiren kaygıları anlamamız için önemli araçlar sunar. Fakat bunu yaparken, üzerine bina edildiği iki cinsiyetli modeli ve heteronormatif cinsellik kurgularını istikrarsızlaştırarak, yeni cinsiyet ve cinsellik tahayyüllerine kapı aralar.

254. Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 160. 255. A.g.y.

256. Ayşe Durakbaşı, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, s. 29-50; Ayşe Kadioğlu, "Cinselliğin İnkâr: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, haz. Ayşe Berktaş, Tarih Vakfı, 1998, s. 89-100; Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 159-60; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis, 2011, s. 109-10; Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, 2012.

III. KAYGILARIN KESİŞİMİNDE KADIN HOMOEROTİZMİ ANLATILARI

Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 1921 yılında *Peyâm-ı Sabâh* gazetesinde yayımlanan “İstanbul Halkının Tenezzüh ve Eğlenceleri” yazı dizisinde “Kadın Çengileri” şöyle anlatır:

Eski kadınlarımız çengilere, hamam ustalarına ve bunlarla sıkıfıkı can-çiğer olan bazı mirasyedi hanımlara ince takım zuraî derlerdi. Bu ince takım kadınlar beyninde [arasında] zuraîliğe alamet olmak üzere boyunlarına beyaz tûlbent boyunbağı bağlarlar. Bu tûlbentlerden kibaranesi kenarları “çiğer deldi” köşeleri “ah ah” işlemelidir. Bu kısım kadınlar cemiyet hayatına muhalif bir hayat geçirirler. Erkeklerden zevk almazlar, kendi cinsleriyle temas etmekten mütelezzezdirler [lezzet alırlar]. Bunların birbirleriyle münasebetlerinde bile bir başkalık vardır. Ne tatlı diller dökerler, ne kadar mizâc-gîrâne harf-endâzlık ederler [hoşa gidecek laflar atarlar]. Kendilerine has edalarla imalı, nükteli latifeler ağıâr [yabancıların] yanında rumûzât ile ifâde-i merâmlar, kuş dili ile mükâlemeler [söyleşmeler], yekdiğerini vely eder [birbirini takip eder]. *Fakat bu suretle beyinlerinde cereyan eden haller o kadar gizli, o derece hurdeli şeylerdir ki, her göz görmeye her kulak işitmeye muktedir olamaz. Meğer ki yine kendi cinslerinden ola.* Bunlar kendi kendilerine kaldıkça âşıkâne beyitler, kıtalar okuyarak zâmirlerini izhar [iç yüzlerini açığa vurur] ve râz-ı derûnlarını [gizli sırlarını] ifşa ederlerdi.²⁵⁷

257. Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, haz. Ali Şükrü Çoruk, Kitabevi, 2017, s. 186-87. Vurgular bana ait.

258. “Zarifler” anlamına gelen *zurefa/zuraî* sözcüğü, kadın homoerotizmini tanımlamak için kullanıldığı gibi, pek çok Osmanlı metninde edebiyatçılar veya ekâbir sınıfını tanımlamak için de kullanılır. Sözcük, Arap metinlerinde de, geç Osmanlı anlatılarındakilere benzeyen bir kadın homoerotik kültürünü adlandırmak için kullanılmıştır. Arapçada kadınlar arası cinselliği tanımlamak amacıyla kullanılan ve s-h-k kökünden gelen *sahaka* (*sahhâka*, *sehâka* veya *sehhâka*) sözcüğü ile aynı kökten gelen *sahk*, *sihak*, *mushakka* kelimeleri “sürtünmek, bir şeyi yumuşatmak için yumruklamak, dövmek” anlamlarını taşır. Bkz. Fedwa Malti-Douglas, “Tribadism/Lesbianism and the Sexualised Body in Medieval Arabo-Islamic Narratives”, *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages*, haz. Francesca Canadè Sautman ve Pamela Sheingorn, Palgrave, 2001, s. 124. Malti-Douglas, *sahaka*’nın Rönesans’ın çok büyük klitorisli kadın homoerotik figürü *tribade*’a denk düşebileceğini söylese de kelimenin kadınlar arası cinselliğin tek bir biçimiyle sınırlı olamayacak kadar akışkan olduğuna da dikkat çeker (a.g.y., s. 125).

Ali Rıza Bey'in kadınları seven kadınların gizli sırlarını ifşa etme iddiasındaki bu anlatısı, "zurafâ"nın –veya diğer anlatılarda karşımıza çıktığı haliyle sevicilerin veya *sahaka*'ların²⁵⁸ gizli yaşantılarına ilişkin tek tarih anlatısı olmaktan uzaktır. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın ilk yarısında, kadın homoerotizmine

On altıncı yüzyıl şairi Nev'i-zâde Atâyî, *Nefhâtü'l-Ezhâr* eserinin on üçüncü hikâyesinde bir genç kızı baştan çıkarmak için bahçesine dildo atan ve erkeklerden hoşlanmayıp kadınlarla birlikte olan bir kadını *sehhâka* olarak adlandırır. Bkz. Yerlikaya, *Nev'i-zâde Atâyî'nin Üç Mesnevisinde*, s. 28-29. Yerlikaya *sehhâka* kelimesinin doğrudan kadın sevicinin karşılığı olduğunu söyler (a.g.y., s. 59). Fakat, *sevici* kelimesi *sehhâka*'nın ve *tribadism*'in içerdiği sürtünme yoluyla cinsel ilişki veya büyük klitoris anlamlarını taşımaz. Meninski, 1680 tarihli *Thesaurus*'unda "sevici"nin karşısında *amator*, *amans* karşılıklarını verir (François Mesgnien Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae* c. 3, 1680, s. 342). Kadın homoerotizmine dair özel bir ima içermeyen sözcük, bir eylemin amatörüne, yani yalnızca sevdiği için yapanına karşılık gelir. Enderunlu Fazıl on sekizinci yüzyıl eseri *Zenânnâme* eserinde sözcüğü kadınları seven kadınları tanımlamak için kullanır. Bkz. Nebiye Öztürk, *Zenânnâme: Enderûnlu Fâzıl*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002, s. 116. Sözcüğün amatörlik, tam ve yeterli bir beceriye sahip olamama ve acemilik anlamının, sonradan kadın homoerotizmini imlemek için kullanılmaya başlaması bir ihtimal. Eğer bu ihtimal doğru ise sözcüğün acemilik iması, ortaçağ Arap metinlerinden Rönesans metinlerine kadar pek çok anlatıda kadın homoerotizminin, evlilik öncesinde kalan ve heteroseksüelliğe hazırlayan geçici bir evre olarak kavranmasıyla uyumlu olacaktır. Bkz. Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism", s. 131; Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, William Morrow, 1981, s. 47. Diğer bir ihtimal ise, *Tarama Sözlüğü*'nde on altıncı ve on yedinci yüzyıldan verilen tanıklara göre *sevici* sözcüğünün bu dönemde "âşık, seven" anlamına geldiğini kabul edip Meninski'nin *sevici* karşılığı verdiği *amator* ile *amans* sözcüklerini doğrudan köken anlamıyla ("âşık, seven") anlamaktır; bu ihtimale göre Türkçede *sevmek* fiilinin anlamlarından birinin, tıpkı *Kubbealtı Lugatı*'nin "sevmek" maddesinde zikrettiği "Akşam oldu yakkamadım gazımı / Kâdir Mevlâm böyle yazmış yazımı / Sevemedim bir kerocik kuzumu" türküsünde veya "Kardeşlerini öpüp sevdiler" örneğinde (www.lugatim.com/s/sevmek, son erişim tarihi: 14.05.2020) olduğu gibi "okşamak" olması nedeniyle, *sevici* sözcüğünün "okşayarak sevgisini gösteren" anlamına geldiği kabul edilebilir. *Sevişmek* fiilinin günümüzdeki "cinsel ilişki amaçlı tensel temas kurmak" anlamı da aynı fiilin bu anlamından gelişmiş olmalı. Bu ikinci ve güçlü ihtimale dikkat çektiği için Savaş Kılıç'a teşekkür ederim. Kadın homoerotizmine ilişkin bu terminolojik tartışmada amacım, daha doğru ve kesin bir çeviriye ulaşmak veya terimlerin kültürel göreliliğinin ve birbirlerine çevrilemezliğinin aralarında herhangi bir etkileşime müsaade etmeyecek duvarlar ördüğünü iddia etmek değil. Amacım terimleri birbirleriyle örtüştürme çabasından taşan bir şeye, yani

dair anlatılarda şaşırtıcı bir artış yaşanmıştır.²⁵⁹ Hem geç Osmanlı roman ve hikâyelerinde hem de yirminci yüzyılda Refik Ahmet Sevengil, Reşad Ekrem Koçu gibi isimlerin popüler tarih anlatılarında Ali Rıza Bey'in resmini çizdiği kadın homososyalliği, ufak tefek değişikliklerle nakledilir.²⁶⁰ Hamamcılarının, çengilerin,²⁶¹ manilerin önemli rol oynadığı bu kadın homososyal kültürü, kadın homoerotizmiyle süreklilik içerisinde.²⁶²

On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında kadının erkeğin yegâne arzu nesnesi haline gelmesi bağlamında heteronormatifliği şu dört bileşen üzerinden ele alabileceğimizi söylemiştim: kadın ve erkeğin karşıt terimler haline gelmesi, erotik arzu nesnesi ile cinsiyet özdeşleşmelerinin birbirinden ayrılması, arkadaşlığa dayalı evlilik ve heterososyalleşme pratikleri. Kadın homoerotizmi anlatıları, bu dört bileşeni ve içerdikleri istikrarsızlıkları okuyabileceğimiz bir zemin sunar. Heterososyalleşme kadınların kamusal alana katılmaları için kadınsı cinselliklerinden soyunmaları –ve hatta erkeksileşmeleri– koşulunu öne sürerken, heterososyalleşmenin yok-

cinsel arzular, eylemler ve tiplere dair söylemlerin, kolayca analitik terim ve çerçevelere indirgenemeyecek karmaşıklığına ve istikrarsızlığına işaret edebilmek.

259. Belki de burada görece bir artış demeliyim. Örneğin züppe veya fettan kadın figürlerinin başrolde olduğu hikâye ve romanlarla karşılaştırıldığında kadın homoerotizmine ilişkin metinlerin sayısı oldukça düşüktür. Artış tespitini iki karşılaştırma üzerinden yapıyorum: Birincisi, önceki dönemlerde kadın homoerotizmine ilişkin metinlerin sayısı bu döneme göre nispeten azdır. İkincisi, on dokuz ve yirminci yüzyıl mensur anlatılarında erkek homoerotizmi karşımıza nadiren çıkar. Bu artışın akla gelen ilk sebebi bu dönemde kadınların erotik arzu nesnesi olarak öne çıkmaları ve kadın homoerotizminin erkeklerin arzusunu tahrik edecek bir öge olarak kullanılması olacaktır. Bu tespitin bir ölçüde doğru olsa da, yeterli olmadığını düşünüyorum. Zira, her ne kadar bu bölümde konu edindiğim eserlerden *Hamamcı Ülfet* gibi bazıları erotik arzuyu tahrik edebilecek özellikler taşıysalar da, açıkça pornografik olan tek metin Mehmed Rauf'un *Bir Zanbağın Hikâyesi* romanıdır. Dahası *Çıkamaz Sokak* gibi diğerlerinde erotik arzuyu gıdıklamak amacı görülmemektedir. Bununla birlikte kadın homoerotizminin oldukça tartışmalı bir konu olduğuna da dikkat çekmek isterim. Örneğin *Çıkamaz Sokak* yayımlandıktan sonra pek çok tartışmaya konu olmuştur. 1910'da *Bir Zanbağın Hikâyesi*'nin toplatılmasına karar verilir. "Toplumsal yaşayışına aykırı" olduğu için *Sâime*'nin tefrihası yarıda kesilir. Pierre Louÿs'in 1894 tarihli *Bilitis'in Şarkıları* (*Les chansons de Bilitis*) eserinin serbest bir çevirisi olan *Kızlar Arasında* isimli kitabın müstahcen içeriğinden dolayı yayımlanmasının engellenmesine karar verilmiştir. BOA, Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi, 1204/77, 25.S.1333.

luğunun kösnül kadınsılığın sapkınlaştırdığı bir kadın homososyalliğine yol açtığı iddia edilir. Arzu nesnesi ve özdeşleşmenin sınırlarının belirsizliği, kadınların kadınsı homososyalliğinin homoerotizm ile sürekliliğini sağlar. “Benzer benzerini arar” doktrini uyarınca kadınsı kadınlara âşık olan kadınlar onlara benzeyerek bu homososyalliğin bir parçası olurlar. Homoerotizm ile süreklilik içindeki kadın homososyalliği, yalnızca heterososyalliğin değil aynı zamanda arkadaşlığa dayalı evliliğin yokluğunun da marazi bir sonucu olarak görülür. Aynı zamanda arkadaşlığa dayalı evliliğin rakibi konumuna yerleştirilir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında cinsellik biliminin sapma kategorilerinin benimsenmesi ile kadın homoerotizmi, kadın erkeksiliğiyle özdeşleştirilmeye başlanır. Bu nedenle de kadın homoerotizmine ilişkin erkek anlatıları, heteronormalleşme sürecini çözümlayebileceğimiz verimli bir alan açar.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl heteronormatifliği, cinsel arzuya ve cinsiyete dair bilgisizliği ve aşk üzerinde hâkimiyet sahibi olmamayı kadınsılıkla özdeşleştiriyordu. Bu nedenle kadın homoerotizmine dair bilgisizlik ve bu alan üzerinde eril hâkimiyetin yokluğu da erkek yazarların erkekliklerini kaybetme kaygılarını tetikliyordu. Sonuç olarak kadın homoerotik kültürünün gizemini çözmek erkek yazarlar açısından kaygıyı gideren bir haz kaynağına dönüşüyordu. Ali Rıza Bey’in alıntılıdığım makalesinden yirmi iki yıl önce Ahmed Rasim (ö. 1932) *Ülfet* (1900)²⁶³ romanında çok benzer bir ka-

260. Sevgil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, s. 127-31; Reşad Ekrem Koçu, “Çengi”, *İstanbul Ansiklopedisi*, c. VII, s. 3840-45.

261. Abdülaziz Bey de çengilik yapan Kıpti kadınların konaklarda yaşayan bazı hanımlarla yakınlık kurarak kibarlar arasına girdiklerini söylerken, homoerotizm imasında bulunur (*Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, c. II, s. 331).

262. Çengilerin ve özellikle hamamın, şarkiyatçı kadın homoerotizmi anlatılarında da başrolde olduğunu not etmek gerekiyor. Şarkiyatçı kadın homoerotizmi anlatıları için bkz. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 198-213; Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*, s. 108-10. Bu kitap kapsamında yapamayacak olsam da, şarkiyatçı anlatılarla on dokuz ve yirminci yüzyıl anlatıları arasındaki süreklilikleri ve kopuşları incelemek, kadın homoerotizmine ilişkin tema ve mecazların kültürlerarası dolaşımına ilişkin önemli ipuçları sunacaktır.

263. Roman 1922 yılında *Hamamcı Ülfet* ismiyle tekrar yayımlanmıştır. Ben çalışmamda eserin 1958 yılında İstanbul Matbaası tarafından yayımlanan çevriyazısından faydalandım.

dın homososyalliğinden söz eder. Roman, erkek anlatıcının okuru yalnızca kendisinin hâkim olduğu bir sırtı paylaşmaya, gizli bir dünyanın kapılarını aralamaya çağırın davetkâr tonuyla açılır: “Kapı kendi kendine açılıyormuş gibi bir kanadı arkaya doğru yavaş yavaş devrildi. İkisi de içeriye girdi. Biz de girelim mi? Girelim!”²⁶⁴ Ev sahibi kadın ile anlatıcının “benimki” diye tabir ettiği daha genç ve güzel kadın arasındaki âşıkane sohbetin asıl mahiyetini kadınların öpüşmelerine şahit olarak anlarız. Ev sahibi Sabriye’nin sonradan isminin Ülfet olduğunu öğrendiğimiz kıızı, odanın kapısını aniden açarak iki kadının öpüşmesine tanık olur. Bu manzara ona, evde haftanın iki gecesi düzenlenen âlemlerde dans ederken yanaklarına temas eden harareti buseleri anımsatır.²⁶⁵ Böylece okurlar, iki kadının öpüşmesinin münferit bir olay olmayıp sık sık tekrarlanan gece âlemlerinin bir parçası olduğunu anlar. Ev sahibi Sabriye’nin “eşi” olan Pakize, Sabriye’nin izniyle, Ülfet’i bir odaya çekerek şehvetli öpücüklerle boğar. Böylece annesinin sırtına vâkıf olan Ülfet, sabah gördüğü öpüşme sahnesini daha iyi anlamaya başlar.²⁶⁶ Ülfet artık baştan çıkmış, ömür boyu sürecektir bir “mağlubiyet”²⁶⁷ yaşamış ve annesinin izinden giderek bu âlemlerin bir parçası olmuştur. Ahmed Rasim, sık tekrarlanan bu gece âlemlerinin asli unsurları olan çengi ve natırların kıyafet ve tavırlarını, söylenen şarkı ve manileri kendine has renkli üslubuyla anlatırken hiçbir ayrıntıyı atlamak istemez gibidir; kadın âlemlerinin gizli şifreleri tek tek kırılmaya devam eder. Örneğin Ali Rıza Bey’in anlatısına benzer biçimde bu âlemlerin bir parçası olan kadınların kenarları oyali tülbentler ve beyaz mendiller taktıklarını öğreniriz.

Ahmed Rasim’in *Hamamcı Ülfet*’te ayrıntısıyla anlattığı âlemlerin bir benzerini, Recaizâde Mahmud Ekrem tamamlanmamış eseri *Sâime*’de (1898) tasvir eder. Romanın kahramanı Sâime’nin üvey annesi Binnaz Hanım’ın annesi Fattan Hanım ve eşi Mahbûbe romanın *zurefa* karakterleridir. Kocasının ilgisizliğinden bunalmış olan Fattan Hanım, hamamda tanıştığı Mahbûbe Hanım’la sıkı dost olur.²⁶⁸

264. Ahmed Rasim, *Fuhş-i Âtik ve Hamamcı Ülfet*, İstanbul Matbaası, 1958, s. 244.

265. A.g.y., s. 251.

266. A.g.y., s. 260.

267. A.g.y., s. 262-63.

Kocasının ölümünden sonra Fattan Hanım'ın konağı kadınların gece âlemlerine ev sahipliği etmeye başlar. Bu âlemlerde yetişen Binnaz Hanım, hem şarkı söyleyip dans etmeyi hem de zarifane süslenmeyi, işve ve nazı öğrenir. Açık göz olduğundan daha on iki yaşında iken annesi ile Mahbûbe Hanım arasındaki ilişkinin asıl mahiyetine vâkıf olur; kendisi bekârken günlerini gün eden kadınlara karşı öfkeyle dolar.²⁶⁹ Romanda her ne kadar Mahbûbe Hanım ile Fattan Hanım'ın aralarındaki ilişkinin adı konulmasa da, kadınların ve dostlarının sık sık gittikleri Örücüler Hamamı'nın nâtırından söz ederken anlatıcı şöyle der:

Fatoş Hanım bulunduğu sanat muktezasınca [icabınca] ve hususıyla o sanatı mîrkelâm [hoş ve zarif] hanımların o zamanlar en müstesna mev'id-i telâkileri [buluşma yeri] olan Örücüler Hamamı'nda îfâ-yı hizmet etmekte olmasından dolayı bânüvân-ı zarâfet-perverân [zarafet seven kadınlar] ile münâsebâtın hâlî [ilişkiden uzak] değilse de kendisinin zarâfet tıraşında bezi yok idi.²⁷⁰

Erkek yazarların, diğer erkeklerin giremediği, dolayısıyla da hakkında bir şey bilmediği kadın homoerotik kültürünün büyük bir haz alarak paylaştıkları ayırt edici öğelerini, kadınları seven kadınların gerçekte ne kadar benimsediğini bilmiyoruz.²⁷¹ Fakat bu öğelerin izlerini önceki dönemlerde sürebiliyoruz. Kadın homoerotizminin lüks tüketim, eğlence, süs ve temizlik düşkünlüğü gibi öğelerle tanımlanması, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl Osmanlı Türk aydınlarına has değildir ve ortaçağ Arap metinlerinde karşımıza Osmanlı anlatılarındaki *zurefa*'nın bir benzeri çıkar. Özel-

268. "Sâime", *Recaî-zâde M. Ekrem Bütün Eserleri III* içinde, haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Hakan Sazyek, Milli Eğitim Bakanlığı, 1997, s. 68.

269. Recaîzâde Mahmut Ekrem, "Sâime", s. 80. 270. A.g.y., s. 83

271. Söylemlerin sahteliği karşısında kadınların deneyimlerinin hakikiliğini yerleştiren bir karşıtlığı benimsemişimi söylemek isterim. Kadınlar arası homoerotizm deneyimlerine ilişkin söylemler kadınlarca dile getirilmediği, ataerkil uzlaşların izlerini taşıdığından bile onları idrak edilebilir kılan teamül, mecaz figürlerini görünür kılarlar (Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 169). Fakat kadınları seven, kadınlarla duygusal ve/veya cinsel birliktelikler yaşayan kadınların bu deneyimleri hangi çerçeveler yoluyla anlamlandırdıklarına ilişkin bir kaynağa erişimim olmadığı için söz konusu öğelerin ne kadar benimsendiğini bilmediğimizi vurgulama gereği görüyorum.

likle bâhnâmeleri ile tanınan Arap Yusuf et-Tifaşî'nin (ö. 1253) *Nüzhetu'l-Elbâb fîmâ la Yucâd fî Kitâb* (1250)²⁷² eserinde kadınsılıkla özdeşleştirilen lüks tüketime ve temizliğe büyük önem veren *zurefa* kadınlar güzel giyinir, bolca parfüm sürünürler, pahalı kıyafetleri ve mobilyaları her zaman son derece temizdir.²⁷³ Tifaşî'nin *sahaka* kadınların kendilerine *zurefa* ismini taktıklarını söylemesi, sözcüğün bir topluluğu, toplumsal bir kategoriye bağlayan bir çeşit şifre işlevi gördüğünü gösterir.²⁷⁴ Tıpkı Osmanlı yazarları gibi, Tifaşî de okura, *zurefa*'nın âdetlerine ilişkin oldukça bilgili olduğunu göstermek ister.²⁷⁵ On üçüncü yüzyıl Arap bâhnâmelerinde karşılaştığımız *zurefa* figürünün, geç Osmanlı anlatılarında tekrar karşımıza çıkması, kadın homoerotizmine dair imgelerin kültürler ve dönemler arası dolaşımına dair fikir verir.²⁷⁶ Tifaşî Osmanlı'da oldukça fazla okunan bir isimdir; Uzel'in söylediği üzere *Rücû'u's-Şeyh Îlâ Sıbâhi fi'l Kuvvet-i Ale'l-Bâh* isimli bâhnâmesi pek çok kez Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir.²⁷⁷ Her ne kadar Ahmed Rasim'in veya Rezaizâde'nin Tifaşî'nin söz konusu *Nüzhetu'l-Elbâb fîmâ la Yucâd fî Kitâb* metninden doğrudan faydalanıp faydalanmadığına dair somut bir veriye ulaşamamış olsam da temizliğe, güzel giyime ve lükse düşkün kadını *zurefa* figürünün uzun yüzyıllar boyunca dolaşımında olduğunu

272. Eserin kadın homoerotizmine ilişkin incelemesi için bkz. Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism"; Samar Habib, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*, Routledge, 2007.

273. Malti-Douglas, bu kadınların süste aşırıya kaçtıkları için uyarıldıklarını söyler ("Tribadism/Lesbianism", s. 133). *Zurefa* sözcüğünün içerdiği olumlu anlamlara dikkat çeken Habib ise Tifaşî'nin eleştirel tonunun Malti-Douglas'ın iddia ettiği kadar güçlü olmadığına işaret eder (*Female Homosexuality*, s. 72).

274. Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism", s. 134; Habib, *Female Homosexuality*, s. 70.

275. Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism", s. 134.

276. Sahar Amer, Etienne de Fougères'in (ö. 1178) *Livre des Manières* eserinde mızrak ve kalkanların birbirine sürtünmesi ve özellikle mızrak dövüşü gibi miller imgelerin kadınlar arası cinsel ilişkinin tasvirinde kullanılmasının izlerini Arap erotik eserlerinde sürer. Ona göre Fougères'in Arapça terimleri ve kadın homoerotizmi imgelerini kullanması, ortaçağda Doğu ile Batı arasındaki kültürler-arası ilişkilerin boyutunu göstermekle kalmaz, ortaçağ Fransa'sında lezbiyen arzu ve cinselliğin edebi inşasında Arap homoerotizminin önemli rol oynadığına işaret eder. Bkz. Amer, "Lesbian Sex and the Military", s. 191.

277. Uzel, "Türkçe Bâhnâmeler Hakkında Bir İnceleme", s. 192.

ve geç Osmanlı döneminde erkek yazarları etkisi altına aldığını tahmin edebiliriz. On dokuz ve yirminci yüzyıl Osmanlı anlatılarındaki kadınları seven kadınlar da, Tifaşî'nin *zurefa*'sı gibi güzel kokulara, temizliğe ve mobilyalara çok önem verir. Ülfet'in annesi Sabriye'nin lavanta kokusu pek şiddetlidir,²⁷⁸ evi son derece gösterişli eşyalarla döşenmiştir,²⁷⁹ eve gelen misafir hanımlar oyalı beyaz yemeniler örtünür, beyaz entariler giyerler,²⁸⁰ hamamcı ve natır kadınlar gösterişli mücevherler takarlar.²⁸¹ Pakize, Ülfet evleneceği zaman masraftan kaçınmadan her istediğini alır.²⁸² *Sâime*'de kocası öldükten sonra Fettan Hanım evini gösterişli mobilyalarla donatır,²⁸³ meclislerde güzel yemekler tüketilir,²⁸⁴ güzel kokular havayı doldurur.²⁸⁵

Erkek anlatıcıların (erkek) okurlarıyla paylaştıkları gizli şifrelerin en belirginini kadınların boyunlarına bağladıkları beyaz tülbentlerdir.²⁸⁶ Fettan Hanım'ın kocasının arkasından gözyaşı döktüğü bir gece Mahbûbe Hanım, Fettan Hanım'ın boynuna beyaz bir çevre bağlar. Bu simgesel jest, Fettan Hanım'ın evlilik bağından tamamen kopuşuna ve *zurefa* topluluğunun bir parçası haline gelişine işaret eder: "Bu boyunbağı Fettan Hanım'ın kalbinde –zevc-i müteveffâsı nâmına [vefat eden eşi adına]– nebe'ân eden selsebîl-i vefâyı [fışkıran vefa ırmaklarını] menbaından kurutmak için bir tılsım idi ki, ondan sonra Fettan Hanım'ın gözleri kocası için bir daha yaşarmadı."²⁸⁷ Ayırıcı dışsal öğelerin, aksesuar ve eklentilerin, farklı tarihsel dönemlerde farklı gruplara mensup kişilerin birbirlerini tanımaları için özel bir dil işlevi gördüğünü biliyoruz. On dokuzuncu yüzyılda veya öncesinde, kadınlarla erotik birliktelik yaşayan kadınların *zurefa*'lığın alamet-i fârikası olan beyaz boyunbağını gerçekten takıp takmadıklarına ilişkin ise bir verimiz olmasa da, beyaz boyunbağının yazınsal alanda bir şifre işlevi üstlenmiş olduğu ve erkek yazarların bu

278. Ahmed Rasim, *Fuhş-i Atik ve Hamamcı Ülfet*, s. 245.

279. A.g.y., s. 247-48. 280. A.g.y., s. 269.

281. A.g.y., s. 271-72. 282. A.g.y., s. 277.

283. Recaizâde Mahmut Ekrem, "Sâime", s. 73.

284. A.g.y., s. 75. 285. A.g.y., s. 76.

286. Her ne kadar Tifaşî'nin metninde beyaz boyunbağlarından söz edildiğine dair bir kaynağa rastlamadıysam da, beyaz tülbentin temizlik vurgusu ile ilgili olduğunu düşünebiliriz.

287. Recaizâde Mahmut Ekrem, "Sâime", s. 71.

tahayyül edilen şifreyi kırmaktan büyük bir haz aldıkları açıkça ortada. Kadınların erkeği dışlayan birliktelikleri, erkeğin aşk ve cinsel arzuya ilişkin bilgi sahibi olma ve bu ikisi üzerinde hâkimiyet kurma iddialarını boşa çıkarıyordu. Bu nedenle kadın homososyalliği ile süreklilik içerisindeki kadın homoerotik kültürüne ilişkin bilgiye sahip olmak ve bu kültürün gizli kapaklı işlerini ifşa etmek, şifrelerini kırmak erkek yazar için önemliydi. Erkek okurların bihaber oldukları varsayılan ve tarihsel sürekliliği olan şifreler, onlar için erişilmez olan kadın homoerotizmini erişilebilir, daha da önemlisi idrak edilebilir kılmanın yolunu oluştuyordu. Kadın homoerotizmine yönelik şehvetli ilgi, her biri bir öncekinin mitleriyle beslenen eserler yoluyla besleniyordu. Bu mitsel anlatının yirminci yüzyıl başında yaygınlaşmasını, Mazhar Osman'ın *Tabâbet-i Rûhiye* eserinin 1910 yılındaki ilk baskısında kadın homoerotik kültürünü şekillendiren ritüellere değinmeyip, 1926 baskısında daha önce pek çok kaynaktan tekrarlanan ritüellere değinmesinden anlıyoruz. Tıpkı diğer anlatılarda olduğu gibi Mazhar Osman da, Osmanlı'da *zurefa*'nın çeşitli kutlamalarda bir araya geldiğinden, çengi ve natırların bu eğlence toplantılarının vazgeçilmez üyeleri olduğundan, âşık kadınların birbirlerine karşılıklı maniler okuduklarından ve etrafı işlemeli beyaz mendiller hediye ettiklerinden söz ediyordu.²⁸⁸

Gerek bu metinler gerekse daha önce sözünü ettiğim popüler tarih anlatıları, geçmişten gelen bazı gösterenler yoluyla idrak edilebilir kılınan kadın homoerotizmini gerçek ve sürmekte olan bir tehlike olarak resmediyordu.²⁸⁹ Bilgiye mazhar olmak, bu tehdidin farkında olmak ve gerekli tedbiri alabilmek anlamına geldiği için de erkekliğin teminatı haline geliyordu. Örneğin Mazhar Osman, *sahaka*'nın livata kadar yaygın olmasına rağmen, gizli kaldığı için pek bilinmediğini savunuyordu.²⁹⁰ Ona göre karılarının masumane eğlendiğini düşünen kocalar, kadınlar arasında ne işler döndüğünden habersiz aldatılıyorlardı. Şahabeddin Süleyman'ın *Çıkmaz Sokak*

288. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 694-95. Ele aldığım hikâye, roman ve tarih anlatılarından farklı olarak Mazhar Osman, kadınları seven kadınların erkeksi olduklarını söylüyordu.

289. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 201.

290. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 690.

(1911)²⁹¹ isimli tiyatro oyunundaki Nesip ve Şekip Paşalar bu şekilde aldatılan kocalara örnektir. Genç eşlerinin kendilerinin saadeti için yaşayan namus abideleri olduğunu zannederken,²⁹² eşleri onları birbirleriyle ve başka kadınlarla aldatır. Bu münasebetin aslını çözebi- len oyunun doğru erkeği Cavit, babasının genç ve güzel eşi Refika'yı Cavide ile öpüşürken yakalar. Refika'nın kendisine iki kadın arasın- da ancak dostane bir münasebet olabileceğini söylemesi üzerine şöyle der: "Siz beni çocuk telakki ediyorsunuz, zannederim. Ben ka- dınlar arasındaki münasebeti bilmeyecek kadar budala değilim. Ha- nım, sen Cavide'yi seviyorsun ve onunla münasebette bulunuyor- sun."²⁹³ Bu münasebeti anlayamayacak kadar budala olanlar ise Ca- vit'in babası ve amcasıdır. 1908 sonrasında yazılmış olan bu eserdeki yaşlı ve hasta paşalar, fattan karılarının etkisinde gözleri kör, Sultan Abdülhamit'in bir dediğini iki etmeyen eksik erkeklerdir. Cavit'in erkekliğinin hakikiliği yalnızca kadınlar arası homoerotizmin şifre- sini kırmasıyla değil, Abdülhamit karşıtlığıyla da onaylanır.

Tıpkı *Hamamcı Ülfet*'te olduğu gibi *Çıkmaz Sokak*'ta da iki ka- dının öpüşmesi, aralarındaki ilişkinin *hakiki* mahiyetini ortaya çıkar- ma işlevi üstlenir. Daha önce *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'ta (1875) iki kadın arasındaki dostluğun, birbirlerini dudaktan öpmeye kadar va- ran tenselliği içerdiğinde bile gerilim yaratmadığını görmüştük. Her ne kadar Râgibe kadın kıyafetine girmiş Talat olsa da Fitnat dostane münasebetinde onun bir kadın olduğunu düşünmektedir. Kadın dost- luğu Şemseddin Sami'ye, romanın savunusunu yaptığı arkadaşlığa dayalı evlilik fikrini temellendirebileceği bir model olarak görün- müş olmalı. Oysa sözü geçen yüzyıl başı anlatılarında kadın dostlu- ğu giderek daha fazla kaygı uyandırıcı bir şey olmuş; biraz sonra üzerinde duracağım üzere, belki de aralarındaki benzerlik nedeniyle arkadaşlığa dayalı evliliğin rakibi olarak görülmüştür. Bu da kadın- lar arası tenselliği tehlikeli bir öge haline getirmiştir. Örneğin Maz- har Osman, erkekler en sevdikleri dostlarını bile öpüp okşamak is-

291. Eser ile ilgili bir inceleme için bkz. Olcay Akyıldız, "Eltinin Eltiye Etti- ği", *Tarih ve Toplum* 208 (2001), s. 7-10.

292. Şahabeddin Süleyman, *Çıkmaz Sokak*, haz. Fatmanur İldokuz, Agora, 2012, s. 43-46.

293. A.g.y., s. 113.

temezken, kadınlar için bunun çok doğal olduğunu, bu nedenle de aralarındaki en saf duyguların bile kolayca şehvete dönüşebileceğini söyler.²⁹⁴ Doktor Mehmed Ali Kasım imzalı *Delk ü Temas ve Zurefalar* (1341/1925) isimli popüler tıp kitabı havasındaki erotik kitapta, “Hürmet ve muhabbetten bir nişane olmak üzere ağızdan öpmeler tedricen bütün ‘aza-i tenasüliyye [cinsel organlara] kadar intişâr eder [yayılır]”²⁹⁵ denir.

Öpüşmenin bir giriş niteliği taşıdığı kadın homoerotik cinselliği de erkekler için bir kaygı ve haz kaynağıdır. *Delk ü Temas ve Zurefalar*’da kadın homoerotizminin şifreleri, cinsel birlikteliğe ilişkin bilgi verilmesi yoluyla kırılır. Mehmed Ali Kasım kadınların üç biçimde cinsel birliktelik yaşadıklarını söyledikten sonra şöyle devam eder:

Her üç usulün de evsâf-ı mümeyyizesi [ayırt edici vasıfları] nâkıs [noksan] bir surette ta’rif ve tahdîd edilmiştir. Zira esrâr-ı hafıyye [gizli sırları] ve garîbeleri kadınlar tarafından gizli tutulduğundan muhtelif fiilleri vâzıh [açık] bir surette ta’yin edilmemiştir, birçok noktaları meşkûk [şüpheli] kalmıştır. Ekseriya kadınlar bunu red ve inkâr ederler. Veya mübhem veya gayr-ı muayyen sûrette cevap verirler.²⁹⁶

Mehmed Rauf’un isimsiz olarak yayımladığı *Bir Zanbağın Hikâyesi* (1910)²⁹⁷ isimli pornografik hikâyede kadın cinselliğinin gizliliğini bozmanın yarattığı haz, şedit bir biçim kazanır. Hikâye, Fransız yazar Markiz Mannoury d’Ectot’nun erotik romanı *Le Roman de Violette*’in (Violette’in Romanı, 1883) serbest ve Osmanlılaştırılmış bir çevirisidir.²⁹⁸ Richardson, iki romanın olay örgüleri

294. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, s. 275; *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 692.

295. Mehmed Ali Kasım, *Delk ü Temas ve Zurefalar*, Yeni Şark Kütüphanesi, 1341/1925, s. 91.

296. Mehmed Ali Kasım, *Delk ü Temas ve Zurefalar*, s. 60.

297. Yavuz Selim Karakışla’nın çevriyazısı, kitap üzerine incelemesiyle birlikte *Tarih ve Toplum* dergisinde yayımlanmıştır. Bkz. Karakışla, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Müstehcenlik Tartışmaları ve Bir Zanbağın Hikâyesi”, *Tarih ve Toplum* 208 (2001), s. 15-21. Kitabın Osmanlı Türkçesi orijinal metni ile çevriyazısı daha sonra *Sel Yayıncılık* tarafından yayımlanmıştır. Mehmet Rauf, *Bir Zambak Hikâyesi*, haz. S. Emrah Arlıhan, Sel, 2015.

298. Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels”, s. 153.

büyük ölçüde örtüşse de, Mehmed Rauf'un lezbiyen aşk üzerine kadın perspektifinden yazılmış bu *dekadan* erotik romanı erkeğin cinsel iktidarını yücelten pornografiye dönüştürdüğünü söyler.²⁹⁹ Romanda erkek anlatıcı, “onlardan biri”³⁰⁰ olan Naciye’yi baştan çıkarmak için genç ve deneyimsiz Zanbak’ı kullanır. Naciye ve Zanbak sevişirlerken gizlice onları izler, daha sonra fark ettirmeden Zambak’ın yerine geçerek Naciye’ye tecavüz eder. Önceki sahnelerde erkeklerden nefret ettiğini öğrendiğimiz Naciye, ortada bir penis olmadığına iki kadının hazzının eksik kalacağını teslim ederek erkek anlatıcıya müteşekkir olur. *Violette’in Romanı*’nda herkesin razı olduğu üçlü sevişme sahnesi, *Zanbağın Hikâyesi*’nde tecavüze ve erkeğin cinsel üstünlüğünün onaylanmasına dönüşür.³⁰¹ Dahası *Violette’in Romanı*’ndakinden farklı olarak erkek anlatıcı olayların merkezindedir; kadınlar arası cinsellik onun ortaya çıkışını hazırlayan bir sahneye indirgenir. Richardson’ın yerinde tespitiyle söylediği üzere Naciye, Tanzimat romanlarındaki fethat kadınlar gibi erkek hiddetinin nesnesi olur.³⁰² Hikâyede diğer kadın homoerotizmi anlatılarında beliren kaygılar, en somut biçimiyle karşımıza çıkar. Erkek anlatıcının kadın homoerotik kültürünün en gizli sırlarını gözetleyen gözü *Zanbağın Hikâyesi*’nde iki kadının sevişmesinin dikizlenmesine; bu sırların erkek okurların önüne serilmesiyle sağlanan hâkimiyet ise tecavüze dönüşür.

Açıkça pornografik içeriğe sahip olan *Bir Zanbağın Hikâyesi*’ni dışarıda bırakacak olursak, ele aldığımız metinlerin çoğunda kadın homoerotizmi ya arkadaşlığa dayalı evliliğin ya heterososyalleşme-

299. A.g.y., s. 153.

300. Mehmed Rauf, “Bir Zanbağın Hikâyesi”, haz. Yavuz Selim Karakışla. *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001), s. 21.

301. Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels”, s. 164. Erkeğin kadınlar arası cinsel birleşmeye dahil olarak erkekliğini ispat etmesi elbette ki Mehmed Rauf’a ait bir buluş değildir ve *Bir Zanbağın Hikâyesi*’ni yazdığı dönemde Batı dillerinde, özellikle de Fransızca pomolarda sık sık kullanılan bir temadır. Bu kurgu, erkeğin dahil olduğu cinsel birleşmenin kadın kadına olandan daha üstün olduğunu kadına kabul ettirerek, kadınların erkek için kayıp nesne haline gelmesi kaygısını dindirmeye çalışır. Bkz. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, s. 41.

302. Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels”, s. 172.

nin veya her ikisinin yokluğunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal bir sapma olarak ele alınır. Birbirlerinin dengi olan eşlerin karşılıklı sevgisi üzerine kurulu arkadaşlığa dayalı evliliğin yokluğunda kadınlar teselliyi birbirlerinde ararlar. *Çıkma Sokak*'ta kendisinden oldukça yaşlı Nesip Paşa ile evli olan Refika Cavit'e isyan ederken şöyle der:

Ben seveci olduysam.. Sizin namusunuz için oldum.. Babana.. Baksana.. Çekilir mi? ... Evet, itiraf ediyorum: Ben Cavide'yi seviyorum. Onun yerine bir erkek de sevebilirdim. O zaman Paşa'nın namusu ne olurdu? Bizim ne kabahatimiz var? Kabahatimiz kocalarımızda... Taze, genç kızları ihtiyar kollarının arasına alıyorlar! Şüphesiz? [Aynen böyle!] Biz gençliğimizi, hararetimizi, kalbimizi onlara vakfedemeyiz. ... Bir genç erkek tevakuf ediyoruz. Fakat onunla görüşmek o kadar güç ki, bu kadar müşkülata maruz kalmaktansa.³⁰³

Hamamcı Ülfet'te Ülfet, eğlenmesine, gezip dolaşmasına izin vermeyen muhafazakâr bir ailenin oğlu ile evlenir. Evlilik hayatı annesinin evindeki hayatına nazaran sade ve sıkıcıdır; dahası kocasıyla cinsel hayatı da Pakize ile olan deneyimleri yanında son derece renksiz kalır.³⁰⁴ O da çareyi eski sevgilisi Pakize'ye dönmekte bulur. Tıpkı Ülfet'in renksiz evliliği gibi, Fettan Hanım'ın da afyon bağımlısı, para düşkünü, hasta ve ilgisiz kocası ile mutsuz olması Mahbûbe Hanım tarafından baştan çıkarılmasına neden olur. İkili sık sık Mahbûbe Hanım'ın evinde buluşurlar zira Mahbûbe Hanım'ın boyunda mütehâkkim bir kocanın kemendi bağlı değildir.³⁰⁵ Kadın kadına ilişkilerdeki karşılıklılık, adeta kadınların kocalarıyla olan ilişkilerindeki eksikliğin ne olduğuna işaret eder.

Taaşuk-ı Talat ve Fitnat'ta Râgibe ile Fitnat arasındaki dostluk, Talat ile Fitnat arasındaki evliliğin bir modeli olma işlevi görüyordu. Kadınlar arası dostluk, Râgibe'nin peruğunu çıkarmasıyla erkeğe duyulan aşka dönüşecek olduğundan, tehditkâr bir şey olarak sunulmuyordu. Fitnat ile Râgibe arasındaki, evlilik tarafından kolayca massedilebilecek geçici bir yakınlıktı. Bu bölümde ele aldığım metinlerde ise kadın homoerotizmi evliliğe kolayca dahil edilebilecek

303. Şahabeddin Süleyman, *Çıkma Sokak*, s. 114-15.

304. Ahmed Rasim, *Fuhs-i Atîk ve Hamamcı Ülfet*, s. 286.

305. Recaizâde Mahmut Ekrem, "Sâime", s. 69.

bir şey değildir; kadınların birbirlerine sundukları duygusal (ve cinsel) tatminin evliliğin sunduğu tatminden daha büyük olması endişesi, kadınlar arası ilişkileri tehditkâr kılar.³⁰⁶ Cavide'nin bir kadının bir erkek yerine başka bir kadınla birlikte olmasının eşinin namusuna daha az zarar vereceğini savunduğunu gördük. Oysa ne Cavit ne de oyunun diğer karakterleri böyle düşünür. Mazhar Osman da sevicilerin ilişkileri ortaya çıktığında, "Sevdimse başı örtülü sevdim, fesli mi sevdim?" diyerek kendilerini mazur ve namuslu göstermeye çalışmalarını kabul etmez.³⁰⁷ *Dürdane Hanım*'da komşuları Ayşe Ebe'nin bir erkekle yakınlaşmış olduğunu gizlemek amacıyla adamın aslında bir kadın olduğunu söylediğini düşünmüşlerdi. Hem *Dürdane Hanım*'da hem de *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'ta kadınlar arası erotik yakınlaşma evlilik dışı heteroerotizme kıyasla daha az tehditkâr iken, sözü geçen yüzyıl başı anlatılarında bir kadınla birlikte olmanın namusu daha az zedeleyeceği fikri artık kabul görmez. Kadın homoerotizminin kazandığı tehditkâr güç, Şemseddin Sami'nin on dokuzuncu yüzyıl ortasında savunduğu arkadaşlığa dayalı evliliğin, yirminci yüzyıl başında erkek entelektüeller için kaygı kaynağı haline geldiğini gösterir. Arkadaşlığa dayalı evliliğin ve çekirdek ailenin erkeğin duygusal yatırımının aktarılacağı biricik odak haline gelmesi, erkeklerin kadın homososyalliğinin erotik içeriğini öne çıkarmalarına ve kadınlar arası ilişkileri evliliğin rakibi olarak görmelerine neden olmuştur. Söz konusu metinlerde kadınlar, geçici bir hevesin çok ötesine geçen, evliliğe benzer birliktelikler kurarlar. Sabriye ile Pakize, Fettan ile Mahbûbe, Refika ile Mukbile ve sonra Cavide, şimdiye kadar sözünü etmemiş olduğum *Miras*'ın *zurefa* çifti Atiye ile Fahriye birbirlerinin *eşi*'dirler ve aralarında oldukça derin bir duygusal bağlılık vardır. *Sâime*'de Fettan Hanım'ın kocası öldük-

306. Tifaşî'nin metninde de kadınlar arası homoerotizm, sonunda heteroseksüel evliliğin massedeceği geçici bir evre değildir ve *zurefa*'nın uzun süreli birliktelikleri evliliğin hilafıdır. Bkz. Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism", s. 134. Geç Osmanlı kadın homoerotizmi anlatıları, Arap kadın homoerotizmi anlatılarından beslenirken seçici bir ödünç alma süreci işlemiştir ve hangi öğelerin seçilip, hangilerinin dışarıda bırakıldığı dönemin cinsellik ve toplumsal cinsiyet söylemleriyle biçimlenmiştir. Bu nedenle, Tifaşî'den evliliğin rakibi olacak uzun dönemli kadın birliktelikleri fikrinin ödünç alınması dikkate değer.

307. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, s. 693.

ten sonra fazlaca ağlaması, Mahbûbe Hanım'ın kıskanç serzenişlerine neden olur.³⁰⁸ Mahbûbe'nin Fettan'ın boynuna bağladığı beyaz çevre, kadının kocasının hatırasından ve heteroseksüel evliliğin kemendinden kopması anlamına gelir. *Hamamcı Ülfet*'te Ülfet tabii bir şey olarak kabul ettiği evliliğe Pakize'nin neden karşı çıktığını başta anlayamasa da,³⁰⁹ kadın homoerotik kültürünün bir parçası olduktan sonra evliliği biçimsel bir zorunluluk olarak görmeye başlar.³¹⁰ Romanın sonunda kocasının ailesinin evinde Pakize ile sevişirken kâhyaya kadının onları görmesi üzerine annesinin yanına döner ve ölünceye kadar bu hayatı yaşayarak, "hamamcı karı" olup çıkar.³¹¹

Söz konusu metinler bir yandan arkadaşlığa dayalı evliliğin yokluğunun yol açtığı sorunlara işaret ederken, diğer yandan da kadın homoerotizmine ilişkin asıl meselenin bir cinsel sapmadan veya toplumsal cinsiyet sapmasından çok, bu yeni tip evlilik bağının ve onun çevresinde örgütlenen toplumsal ve biyolojik üremenin devamlılığının güvence altına alınması olduğunu gösterir. Kadının kadına duyduğu arzu veya içine girebileceği genital olan/olmayan cinsel eylemler, erkek denetiminden kaçtığı ve erkek ayrıcalıklarını gasp ettiği için sorun teşkil eder.³¹² Evliliği aşkın, erotik arzusunun ve üremenin yegâne mekânı haline getiren arkadaşlığa dayalı evliliğin, erkeklerden erkek homososyalliğine yaptıkları erotik ve duygusal yatırımı çekerek evliliğe aktarmalarını talep etmesi, erkeklerde kadınların kendilerinden bekleneni gerçekleştirmeyeceklerine, hem de bunu kendilerine hiç hissettirmeden yapabileceklerine ilişkin bir *kandırılma kaygısı* oluşturur. Bu nedenle de tüm bu anlatılarda evlilik bağına, eril ayrıcalığa ve fallik iktidara meydan okuma olarak görülen kadın homoerotizmi, geçici bir bağ olarak değil, kurumsal bir sosyal yapı olarak ele alınır.³¹³

Daha önce de söylediğim üzere kadın homoerotizmine yol açan diğer bir toplumsal pratik olarak kaçgöç işaret edilir ve heterososyalleşmenin yokluğunun toplumsal bir sapmaya neden olduğu iddia edilir. Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahut Karıla-*

308. Recaizâde Mahmut Ekrem, "Sâime", s. 70.

309 Ahmed Rasim, *Fuhş-i Atîk ve Hamamcı Ülfet*, s. 264.

310. A.g.y., s. 276. 311. A.g.y., s. 287.

312. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 181. 313. A.g.y., s. 182.

*mak*³¹⁴ kitabında, erkeklerin kadınlarla ilişkilerinde onlara yeterince değer vermemelerinin yanı sıra kadınların sosyal hayattan dışlanarak yalnızca birbirleriyle sosyalleşmelerinin de kadın homoerotizmine yol açtığı tespitini yapar. Ona göre tesettür yoluyla kadınların toplumsal hayattan dışlanmaları kadınların erkeklerden nefret etmelerine neden olur ve “sevicilik denilen en büyük karışma tezahürlerinden birine” sebebiyet verir.³¹⁵ Öte yandan Asım, kaçgöçün erkekler arası cinselliğe neden olduğuna dair iddiaları sert biçimde eleştirir. Kılıçzâde Hakkı, “Kadın biraz serbest kalmakla fuhşun artıp artmayacağını bilemeyiz; fakat ebânetin [ibneliğin], ef’âl-i şenânın [ayıp fiiller; burada livata] yüzde elli tenâkus edeceğini [azalacağını] tamamen kestiririz. Kadınlığın vazifesini îfâ etmediği yerlerde bu vazife genç delikanlılara îfâ ettirilir. Memleketimiz bunun bariz numunesidir”³¹⁶ diyerek erkek homoerotizmini homososyal sapma söylemi çerçevesinde anlamlandırır. Asım ise Kılıçzâde’ye karşı çıkar ve kadınların en ulvi vazifesi olan analıkla bu delikanlılarınkinin asla kıyaslanamayacağını söyler.³¹⁷ Asım’a göre livatanın sebebi fizyolojik, psikolojik ve patolojiktir; sosyolojik nedenler ikincildir.³¹⁸ Oysa kadın homoerotizminin sebebi daha ziyade sosyolojiktir: “Sevicilik gerek tesettür ve gerek başka sebeplerle ferdî, ailevî ve ictimâî vazifesizlikten, yalnızlıktan ve bunlardan mütevellid erkeklerin hürmetsizliğinden, huşunetinden [sertlik ve kabalığından], kayıtsızlığından inbiâs eyleyen [meydana gelen] ‘erkeklerle nefret’den tahassul eder [hasıl olur].”³¹⁹ Asım erkek homoerotizmini bireysel sapma, kadın homoerotizmini toplumsal sapma söylemleri çerçevesinde ele alır. Aylaklıkla özdeşleştirilen kadın homososyalliğiyle birlikte erkeklerin kaballığı, haşinliği kadın homoerotizmine neden olur.

Kadın homoerotizminin kaçgöçle ilişkilendirilmesi Salahaddin Asım’a özgü değildir. Fahreddin Kerim seviciliğin Şark’ta ve özel-

314. Eserin tam tarihi belli olmasa da, ilk basımı 1913’tе yapılan Kılıçzâde Hakkı’nın *İtikâdât-ı Bâtılaya İlân-ı Harb* kitabına atıfta bulunduğu için bu tarihten sonra yayımlandığını anlıyoruz.

315. Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahud Karışmak*, Türk Yurdu Kütüphanesi, t.y., s. 52.

316. Kılıçzâde Hakkı, *İtikâdât-ı Bâtılaya İlân-ı Harb*, Sancakçıyan Matbaası, 1329/1913-14, s. 13.

317. Salahaddin Asım, a.g.y., s. 53.

318. A.g.y.

319. A.g.y., s. 57.

likle de Şark saraylarında yoğun biçimde yaşandığını söylerken,³²⁰ bunu hem kadınların yaşlı erkeklerle evlendirilmesiyle hem de kadın homososyalliği ile ilişkilendirir.³²¹ Celal Nuri (İleri, ö.1938) de *Kadınlarımız* (1912) kitabında kadınların eve kapatılması ve herhangi bir meşguliyetlerinin olmamasının “seviciliğe” neden olduğunu söyler.³²² Ve tıpkı Asım ve Fahreddin Kerim gibi o da kadın eşcinselliğinin Türk toplumunda diğer toplumlara nazaran daha yaygın olduğunu iddia eder.³²³ Elbette kadın homoerotizmi anlatılarında karşımıza çıkan *zurefa* figürü, kadınların kadınlara duydukları arzuyu pa-

320. Doğu toplumlarında kadın homoerotizminin yaygınlığı şarkiyatçı anlatılarla süreklilik içerisindedir. Bkz. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 198-213; Schick, *Batının Cinsel Kiyısı*, s. 108-10.

321. Fahreddin Kerim, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşklar*, s. 100.

322. Celal Nuri İleri, *Kadınlarımız*, haz. Halit Erdem Oksağan ve Abdullah Musab Şahin, Kaknüs, 2017, s. 158.

323. Yalnızca kaçgöçün değil, Müslümanlık dışındaki homososyallik pratiklerinin de kadın homoerotizmine neden olduğu iddiası incelediğim pek çok metinde karşıma çıktı. Özellikle manastırlarda kadın homoerotizminin oldukça yaygın olduğu sıklıkla iddia edilir. Müslüman olmayan Osmanlı anlatılarında da Müslüman Türk anlatılarına benzer bir kadın homososyalliği eleştirisine rastlanır. *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*'te (1871-72) yer alan Fahişeler Fash'ındaki dokuz kızın hikâyesinden sonra gelen “İşte Bunlardan Birinin Hikâyesi” başlığındaki hikâye buna örnek verilebilir. Hikâyenin kahramanı Mariyiçe, manastırda aynı odayı paylaştığı üç kız arkadaşıyla münasebetini şöyle anlatır: “Öbür rüfekam kızlar da tıpkı benim gibi melun trahoma sebebine terk-i dünya etmişler imiş, bunlarla dertleşir iken muhabbeti kaynaştırdık ve beher gece ikişer ikişer yatağa yatarak ve yekdiğeri erkek itti haz ederek [kabul ederek] yemedik helvalar bırakmadık, elbette işsizlik fenalık düşündürür, ibadet hak getire, aklımız fikrimiz fenalıkta ve o üç kızlar ile o derece birbirimize alaka peyda ettik ki, vafedemem, bir çeyrek yekdiğeri görmesek fenalaşır idik. Erkek ile dişi bu derece birbirine muhabbet edemez desem caizdir. Meğer oturmuş ve [aynen böyle!] bu usule sevicilik tabir ederler imiş, onu da İstanbul'a geldiğimde öğrendim; şöyle ki, bazı hatunlar var, erkeği aslaca hazlanmayup, dişi ehliye alaka ve yekdiğere âşık ile mâşuka gibi meyl-i muhabbet ve def-i zaruret ediyorlar. Bu da örneksiz bir ocak ki, ne kadar sevicilik hatunlar var ise, alamet için boyunlara taktıkları bir kordeladan yekdiğeri bilüp tanırırlar ve başkaları farkında değildir, bu da bir acâip dergâhtır. Allah düşman başına da vermesin! Var ise de bu zevke müptelalıkla işsizlik ve şugulsüzlük semeresi olmalıdır, zira başımıza geldi de gördük.” Misailidis, *Seyreyle Dünyayı*, s. 163. Misailidis'in de, Osmanlı Türk anlatılarına benzer biçimde, boyna bağlanan kurdelerden söz etmesi dikkat çekicidir. Ayrıca o da diğer anlatılarda olduğu gibi, kadın homoerotizmini işsiz güçsüzlükle karakterize edilmiş kadın homososyalliğinin yol açtığı bir patoloji olarak ele alır.

tolojikleştirerek, kadınlar arası bağları daha şüphe çekici hale getirme işlevi görmüştür. Fakat bence bu figürün asıl işlevi, kadınların kadınsılığa ve bu kadınsılık üzerine bina olmuş kadın homososyalliğine duydukları arzuyu patolojikleştirmek olmuştur. Mizojinist homoerotizm anlatıları, kadınların hem özdeşleşme hem de erotik arzu biçimini alabilen kadınsılık arzularının lanetlenmesine ve marjinalleşmesine yaramıştır.

Kadın homoerotizminin evliliğin ve aile birliğinin hilafına görülmesiyle evlilik ve homoerotik birlikteliklerin birbirlerini dışlayan toplumsal pratikler olduğu düşüncesi tahkim edilir. Fakat erkek homoerotizmi ve kadın homoerotizmi bu söylemsel müdahalenin eşit ölçüde hedefi olmamıştır. Erkek yazarlar, her ne kadar erkek homoerotizmini erkek homososyalliğinin yol açtığı bir toplumsal sapma olarak görseler de, evlilik ile karşı karşıya getirmek konusunda pek istekli değildirler. Yeni inşa edilen ulus bağları çerçevesinde, arkadaşlığa dayalı evlilikle uyumlu bir erkek homososyalliği tanımlanmıştır. Çekirdek ailelerin erkek reisleri arasındaki bir sözleşme olarak tahayyül edilen ulus fikri, erkek homososyalliğini aile reislerinin “vatansever yoldaşlığı” olarak yeniden düzenler.³²⁴ Bu tahayyülde kadınların birbirlerine bağlanmaları ancak erkekler üzerinden olur. Bu nedenle de kadın homososyalliği giderek daha fazla çekirdek ailenin ve arkadaşlığa dayalı evliliğin hilafına bir güç olarak tanımlanır. Ele aldığım dönemde kadın homososyalliği, homoerotizm içerip içermemesinden bağımsız biçimde, belirli tipte bir kadınsılığın menbaı olarak görülerek kötülenir. Bu tip kadınlık Asım’ın *karılaşıma* olarak tanımladığı, oldukça kadınsı bir kadınlıktır. Celal Nuri’nin kadınların sosyal hayata katılmayıp eve kapatılmasının seviciliğe yol açtığını söylediği makalesinde tasvir ettiği kadın homososyalliği, “işsizlik, vahi laklakalar, misafirliğe gitmek, gece yatıları, boşboğazlık, dedikodu”dan ibarettir. Kadın homososyalliği romanlar başta olmak üzere pek çok anlatıda cehaletle, aylıklıkla, boş inançlar ve dedikoduyla ilişkilendirilir.³²⁵ Tanzimat romanında erkek yazarların,

324. Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 147.

325. Gülhan Erkaya Balsoy, kadın homososyalliğinin önemli bileşenlerinden olan ebelerin modern tıp/batıl inanç karşıtlığı çerçevesinde nasıl “acuze, bilgisiz, çenesi düşük, pis kadınlar” olarak tanımlandığını gösterir (*Kahraman Doktor*, s. 44).

kadınları hane içi bağlar dışında yan yana getirmek konusundaki isteksizlikleri de kadın homososyalliğine ilişkin bu olumsuz değerlendirmelerle ilişkilendirilebilir. Bu çerçevede kadın homososyalliğinin homoerotizme yol açacağı kaygısı önceki bölümlerde ele aldığım kadınsılık kaygısıyla iç içe geçer. Ele aldığım edebi ve tarihsel metinlerin çoğunda kadınları seven kadınlar erkeksi değildirler; hatta güzellikleri, bakımlılıkları ve lüks tüketime düşkünlükleri yoluyla kadınsılıkları özellikle vurgulanır. Bu anlatılarda kadın homoerotizminin tehditkâr yanını bir kadının erkek rolünü üstlenerek diğerini baştan çıkarması oluşturmaz; her ikisinin de kadınsı olması ve *benzerlikleri* nedeniyle birbirlerinden hoşlanmaları oluşturur. Özdeşleşme ile arzu arasında bire bir örtüşmeyi vurgulayan bu anlatılarda, baştan çıkarıcı kadın ötekini kendisine benzetir. Örneğin Ülfet ile onu baştan çıkaran Pakize Kâğıthane'ye gitmek için hazırlandıklarında her ikisinin de birbirlerinden güzel olduklarını okuruz.³²⁶ Aralarındaki sevgi de erkeksi değildir. Kendisini sevdiğini söyleyen Pakize'ye Ülfet, "Bir erkek gibi mi?" diye sorduğunda Pakize, "Erkekler bizim gibi sevmeyebilir," der.³²⁷ *Sâime*'de Fettan Hanım'ın Mahbûbe Hanım ile çokça vakit geçirmesi, ikilinin gezişlerinin, yürüyüşlerinin, arzularının velhasıl her şeylerinin bir olmasına neden olur.³²⁸ İkili zamanla birbirine o kadar benzer ki, "iki vücûd-ı müteşâbihe [birbirine benzeyen iki vücuda] ayrılmış rûh-ı münferid [tek bir ruh] veyâhut bir neş'etde iki kuvve-i irâdiyye ile tahrîk olunur cism-i vâhid [yaradılıştâ iki irade gücüyle hareket ettirilen tek cisim] olan bu hanımları"³²⁹ birbirinden ayıran tek şey Mahbûbe Hanım'ın boynunun etrafındaki beyaz çevredir. *Çıkamaz Sokak*'ta Refika tarafından baştan çıkarılan Mukbile, Refika'nın kendisini terk ederek Cavide ile sevgili olduğunu ikilinin bir renk, bir örnek elbise yaptırımlarından anlar.³³⁰ Diğer pek çok anlatıda da kadınlar başka bir kadın tarafından baştan çıkarıldıklarında, boyunlarına beyaz tülbentler bağlayarak kendilerini hem diğer kadınlardan ayırır, hem de *zurefa*'ya benzetirler.

326. Ahmed Rasim, *a.g.y.*, 262. 327. *A.g.y.*, s. 264.

328. Rezaizâde Mahmut Ekrem, "Sâime", s. 68.

329. *A.g.y.* (düzeltilerek alındı).

330. Şahabeddin Süleyman, *Çıkamaz Sokak*, s. 31.

Kadın ile erkeğin karşılıklı erotik arzularına yönelik kültürel yattırımın yoğunlaşması süreci, kadın homoerotizminin sapkınlaşması süreciyle iç içe geçmiştir.³³¹ Bu bölümün önceki kısımlarında, kadın ile erkeğin ontolojik zıtlıklarından doğan arzuyla birbirlerine bağlandıkları iki cinsiyetli modele dayalı heteroseksüel aşk kurgusunun, tek cinsiyetli modelin varsayımları ve özdeşleşme ile arzunun ayrışmaması yoluyla istikrarsızlaşmasını farklı figürler üzerinden inceledi. Kadınsı arzu nesnesinin erkeği efemineleştireceği kaygısı, fetan kadınlara duyduğu aşkla efemineleşen züppede ortaya çıkıyordu. Kadın erkeksiliği ise bir toplumsal cinsiyet ihlali olarak görülmek yerine, kadınsılaştırma kaygılarını dindirmeye yarıyordu. Erkek kıyafetinde kadın figürüne duyulan arzu, ne tam anlamıyla heteroseksüel ne de tam anlamıyla homoseksüel olarak adlandırılabilir bir arzuydu, zira burada erkeğin arzu nesnesi erkek değil, erkeksilikti. Fakat bu figür aynı zamanda *benzer*'e duyulan aşkın, özdeşleşme ve arzunun sınırının belirsizleşmesinin tekinsizliğini canlandırıyor, bu tekinsizlik heteronormatif anlatıları istikrarsızlaştıran pek çok etki doğuruyordu. *Zurefa* figürünün ise arzu nesnesinin kadınsılaştırma kaygısı ile benzere duyulan arzunun yarattığı özdeşleşme/arzu sınırının belirsizleşmesinin yarattığı kaygıların kesişiminde durduğunu düşünüyorum. Üst üste binen bu iki kaygı, homoerotizmle süreklilik içerisindeki kadın homososyal kültürene yansıtılmıştır.

Fakat söz konusu dönemde kadın homoerotizmini kadınsı kadın homososyalliğiyle özdeşleştiren anlamlandırma çerçevesinin rakipsiz olduğunu söyleyemeyiz. Yirminci yüzyıl başında, Avrupa cinsellik biliminin de etkisiyle, kadın homoerotizmi erkeksilik ile daha sıkı biçimde örtüştürülmeye başlanır. Osmanlı nöropsikiyatristleri, erkek homoerotizminde olduğu gibi kadın cinsel sapma kategorilerinin benimsenmesinde de öncü olmuşlardır. Ve yine erkek homoerotizminde olduğu gibi cinsel yönelimi ters cinsel kimlik özdeşleşmesi ile örtüştüren *inversion* argümanı ile homososyal sapma argümanını, çelişkilerine rağmen, bir arada savunabilmişlerdir. Mazhar Osman, edebiyat ve popüler tarih anlatılarında karşımıza çıkan kadın homoerotik kültürene benzeyen bir homoerotik kültür tasvir etse de, *Tabâ-*

331. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 258-59.

bet-i Rûhiye'de kadınları seven kadınlar, kadınsı değil erkeksi tiplerdir. Mazhar Osman gibi, Avrupa cinsellik biliminden faydalanan Fahreddin Kerim ve Mehmet Ali Kasım için de kadınları seven kadınların erkeksilikleri ön plandadır. Erkek kıyafetleri giyer, erkek etkinliklerinden zevk alırlar. Örneğin *Hamamcı Ülfet*'te, *Sâime*'de ve diğer pek çok metinde karşımıza çıkan boyna bağlanan beyaz tülbentler, Fahreddin Kerim için erkek boyunbağına dönüşmüştür.³³²

1920'lerdeki bazı edebiyat anlatılarında da kadın homoerotizmi erkeksilikle özdeşleştirilir. Salâhaddin Enis'in 1922 tarihli *Zaniyeler* romanında Nazlı'nın sevgilisi Hacer Niyaz Hanım'ın erkeksi bir kadın olduğuna değinmiştim.³³³ Fakat tıpkı tıbbi yazında olduğu gibi, edebiyatta da her iki anlamlandırma çerçevesi bir arada bulunur. Mahmut Şevket Esendal'ın 1924-25 yıllarında tefrika edilen *Miras* romanının *zurefa* çifti Atiye ve sevgilisi Fahriye de, Fahriye'nin eski sevgilisi Mahbûbe de erkeksi tipler değildir. Diğer anlatılarda karşımıza çıkan kadın homoerotik kültürünün katılımcıları olduklarını anladığımız, artık yaşlarını başlarını almış Atiye ve Fahriye'nin odaları ve kıyafetleri tasvir edilirken kadınsılık ve benzerlik vurgusu hissedilir:

Bu oda bir eski zaman odasıydı. ... Yalnız kadınların oturdukları yerlere mahsus *bir topluluk, bir temizlik, tarif olunamaz bir hal* hiss olunuyordu. Fahriye Hanım, Atiye Hanım, haydari yakalı *beyaz* entariler üzerine ince el dikişli, koyu renkli, ince hırkalar giymişlerdi. Atiye Hanım'ın dizinde bir güzel battaniye örtülü idi. *İkisinin de başlarında oyalı hotozlar vardı. Krep hotoz... Fakat ikisine de yakışıyordu.*³³⁴

İki roman arasındaki fark kadınları seven kadınların, kadınsılıklarına veya erkeksiliklerine yapılan vurguyla sınırlı değildir. Atiye ve Fahriye, "eski zamanlar"ın kadınlarıdır ve homoerotizmleri de eski zamanların homososyal ilişkilerine gömülüdür. Oysa Nazlı ve Hacer Niyaz, İstanbul'un aşırı Batılılaşmış sefiş hayatının yoz tipleridir.³³⁵ Bu karakterlerin içine gömülü oldukları toplumsal bağlam, homoerotizmi anlamlandırma çerçevelerini de şekillendirir. Batı'yla

332. Fahreddin Kerim, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşkılar*, s. 100.

333. Salâhaddin Enis, *Zaniyeler*, s. 88-89.

334. Memduh Şevket Esendal, *Miras*, haz. Muzaffer Uyguner, Bilgi, 2015, s. 58. Vurgular bana ait.

ilişkilendirilen cinsel sefahat figürleri için kadın homoerotizmi Avrupa cinsel biliminin cinsel sapma kategorileriyle uyumlu biçimde erkeksi cinsiyet özdeşleşmesi anlamına gelirken, Osmanlı'nın gelenekselliğinin bir parçası olan kadın homososyalliğiyle ilişkilendirilen kadın homoerotizminde erkeksilik değil, kadınsılık ön plana çıkar. Bu iki eser, kadın homoerotizminin başka kaygılarla eklemlenişine de iyi bir örnek sunar. Hacer Niyaz Hanım'ın erkeksiliği, erkek cinsel ayrıcalıklarına meydan okuduğu için az çok aynı döneme ait *Yalnız Efe*'nin (1919) Kezban'ının erkeksiliği gibi onaylanmaz. Onun erkeksiliği Batılı heterososyalliğin yarattığı cinsel kaygıları bedenselleştirerek erkekliğin kendisine bir tehdit haline gelir. Oysa Abdülhamit döneminde geçen *Miras* romanında kadın homososyalliği kadınlar için başat sosyalleşme biçimidir ve erkek ayrıcalıklarına meydan okuyan bu kültürün kadınsılığıdır. Homoerotizmle süreklilik içindeki kadın homososyalliği Osmanlı *miras*'ına ilişkin cinsel kaygıların eklemlenme alanı olur.

Memduh Şevket'in *Miras*'ın tefrikasından on yıl sonra yayımlanan "Sofu Adamın Kızı" (1935) isimli kısa hikâyesinde hikâye kahramanının kız kardeşi sinir hastalığı geçirmiş, kendini erkek sanan, ameliyatla erkek olmak için doktorlara başvuran bir "kadındır":

Bu kız kardeş, bir aralık, erkek olduğunu söyledi ve evlendiğini de haber verdi. Saçlarını kestirdi ki, o yıllarda kimse kestirmezdi. Erkek biçimi ve giyimi ile sokağa çıktı. Buna vardığını söyleyen bir genç kız da bulundu. Bu kız kardeşi ve onun karısını polisler tuttular, hekimlere gösterdiler ve sonra sinir nöbeti geçiren kız kardeşi vilayetlerden birine sürdüler. ... Birkaç yıl sürgünde kalış, kız kardeşi biraz yola getirdi. Ancak, doğrusu şudur ki, bu kız kardeş bugün bile erkeklerden hoşlanmaz, kadınları sever.³³⁶

Yirminci yüzyıl ortalarına doğru ilerlerken kadın homoerotizminin erkeksilikle ilişkilendirilmesi ve bireysel patoloji olarak ele alın-

335. Benzer bir sefahat ortamının parçası olan başka bir kadın çift *Sodom ve Gomore*'deki Miss Fanny Moore ve Nermin'dir. Her ne kadar bu kadınlardan ikisinin de erkeksiliğine ilişkin bir vurgu olmasa da Miss Fanny Moore'un 1920'lerin özgür mizaçlı "yeni kadın" tiplerinden olan bir *flapper* olduğunu okuruz. Bkz. Karaoşmanoğlu, *Sodom ve Gomore*, s. 56.

336. Memduh Şevket Esendal, "Sofu Adamın Kızı", *Gönül Kaçanı Kovalar*, haz. Muzaffer Uyguner, Bilgi, 2005, s. 179.

masının bir arada güçlenen eğilimler olduğunu söyleyebiliriz. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında, tıpkı erkek homoerotizminde olduğu gibi, kadın homoerotizmini anlamlandıran çerçeveler birbirleriyle çelişki içerisinde var olabilmüşlerdir. Yalnızca homoerotizmi değil, toplumsal cinsiyetin idrak edilebilirlik sınırlarını çizen söylemsel çerçeveler de birbirlerini sessizleştirmemiş; birbirleriyle çelişkili biçimlerde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Tıpkı züppe ve erkek kıyafetinde kadın gibi, *zurefa* figürü de cinsiyet, toplumsal cinsiyet, arzu ve özdeşleşmenin karmaşık ilişkilerini okuyabileceğimiz bir zemin sağlar. Farklı kadınsılık ve erkeksilik biçimlerinin heteronormatif söylemler yoluyla nasıl şekillendiğini, erotik arzu, homososyalite ve Batılılaşmanın yarattığı gerilimler çerçevesinde çözümleme imkânı sunar.

Sonuç

BU KİTAPTA Osmanlı ve Türkiye modernleşme hikâyesini heteronormallik kavramı ekseninde yeniden okumayı amaçladım; normalin normal olma sürecini içerdği tüm istikrarsızlıklarla birlikte ele almaya çalıştım. Söz konusu amaç, elinizdeki kitabın yazım sürecinin oldukça geç bir aşamasında somutlaşabildi. Girişte sözünü etmiş olduğum üzere on dokuzuncu yüzyılda tarihsel bir dönüşüm yaşandığını tespit etmiştim fakat bu dönüşüm üzerine çalışmaya başladıktan uzunca bir zaman geçtikten sonra bile heteronormalleşme sürecinin adını koymakta zorlanıyordum. Şimdi anlıyorum ki zorlanışımın sebebi yalnızca acemiliğim değilmiş; sorunun birazı da cinsellik ve normallik kavramlarının kendilerine has özelliklerinde yatıyormuş. Bu özelliklerin belki de en can alıcı olanı yalnızca heteronormalliğin değil, genel olarak normalliğin gücünün büyük ölçüde sorgulama-
dan muaf olmasından gelmesidir. Normal olmayana, sapmaya yönelik bitmek tükenmez sorgulama, adlandırma ve sınıflandırma çabası, normali hep merceğin öte tarafında tutmayı başarır. Bu nedenle elimdeki dağınık parçaları –romantik aşk anlatıları, evlilik ve açmazları, üreme politikaları ve ahlaki, tıbbi, hukuki sapma söylemleri– tek tek merceğin altına getirebilsem de neyin onları bir arada tuttuğunu adlandırmakta zorlanıyordum. Normal olan tam da önümde durandı; en olağan, sıradan, vasat ve sıkıcı oldu. Ona yönelik sorular, cevabı zaten belli olan bu nedenle de yöneltilmeye tenezzül edilmeyecek olan sorularmış gibi görünüyordu. Aşikâr olanı hangi sorularla merceğin altına çekebileceğimi ancak daha sonra ayırt edebildim. Bunu yapabilmek için öncelikle tezimin merkezine yerleş-

tirdiğim sürecin, bütünlüklü bir araştırma nesnesi olarak zuhur etmesi gerektiği varsayımını bir kenara bırakmalıydım. Bu nesnenin dağınık parçaları bir arada tutma gücü, bütünlüklü olmasından değil, tutarsızlıklarından, istikrarsızlıklarından geliyordu. Başka bir deyişle, normalin normal olma sürecinin, bütünlüklü bir araştırma nesnesi didik didik edilerek değil, farklı tutarsızlıkların izi sürülerek ele alınabileceğini fark ettim.

Normali sorgulamaya ilişkin diğer bir zorluk ise kitabın, en sade haliyle düşünüş ve yaşayışlarımızda özgürleştirici bir dönüşüm yaratma ereği olarak tanımlayabileceğim eleştirelilik iddiasından kaynaklanıyordu. Foucault ve onun düşüncesinden ilham alan *queer* kuram okumalarım, normali sorgularken tahakküm ilişkilerine odaklanan soruların yetersiz kalacağını öğretmişti, fakat yazım sürecinde her türlü eleştirel çabanın, tahakküme dair alışıl gelmiş sorularla ve varsayımlarla fazlasıyla işgal edilmiş olduğunu tekrar tekrar gördüm. Normalin kendini tanımlaması için öncelikle normal olmayan ötekilerin adlandırılması, sınıflandırılması gerekiyordu. Normali bu ötekilerden yola çıkarak sorgulamak, onları normalin öncesine, sonrasına veya bir şekilde dışına yerleştirmenin; onu aşacak, yıkacak ve normale hiç kirlenmemiş bir özgürlük alanı yaratacak güçler olarak işaret etmenin ayartmalarına karşı mütemadiyen tetikte olmak anlamına geliyordu. Ancak kültürel idrak edilebilirlik sınırları içerisindeki öznelliklerin, arzuların ve yaşantıların normalin ötekisi addedilebileceğini hatırla tutmayı gerektiriyordu. Onlara böyle bir güç atfetmekten kaçınmayı başarsam bile, dönüşümden, altüst edici potansiyellerden söz etmek; kimlikleri, eylem ve arzuları, normun muhayyel dışarısının özgürleştiricilik cetveline vurma alışkanlığıyla birlikte geliyordu. Bu nedenle herhangi bir anlatıyı ele alırken ilk adımım bu alışkanlığın varsayımlarını sorgulamak oldu. Sonuç olarak her türlü anlatının normalin kendi istikrarsızlıklarının izleriyle dolu olduğunu görmeye başladım. Normalin işleyişi, düzenleyici adlandırma ve sınıflandırmaların kapsayamayacağı çeşitlilikte arzu, öznellik ve yaşantı üretiyordu ve kapsayamadığı bu çeşitliliğin basıncı altında kalıyordu. Mesele bir şeylerin ne kadar özgürleştirici olduğunu ölçmek değil, bu basıncın yarattığı gerilimlerin izlerini bulabilmek ve buralardaki yaratıcı, dönüştürücü olanakları görünür kılabilmektir.

Her adlandırma ve sınıflandırma, kültürel olarak anlamlı olabilmek için dolaşımda olan anlatılardan faydalanmak zorundadır. Bu anlatıların çelişki ve tutarsızlıklarının izleri yenilerinin biçimini ilaki belirler. Bu nedenle de hiçbir kategori, hiçbir sıfat ve adlandırma mutlak bir başarıya ulaşamaz. Odaklandığım dönem, Osmanlı İmparatorluğu açısından yalnızca aşk ve cinsellik söylemlerinin değil, birbirleriyle uyumsuz görünen kurumların, söylemlerin ve anlamlandırma çerçevelerinin her alanda bir arada bulundukları bir dönemdi. Bu nedenle cinsel modernliği bir yandan giderek güçlenen modern toplumsal cinsiyet ve cinsellik söylemleri, öte yandan erken modern dönemden devralınan aşk ve erotizm söylemlerinin uzun dönemli gerilimlerini dikkate alarak incelemem gerekti. Bu ikisinin kesişiminde gelişen heteronormalleşme sürecinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından yirminci yüzyılın ilk yarısına uzanan yüzyıllık döneme has bazı özelliklerini tespit ettim. Uhrevi aşk ile dünyevi şehvet arasındaki uzun dönemli gerilim ile sosyal ve erotik olanın iç içe geçmişliği erken modern dönemden devralınan gerilimler arasında öne çıkıyordu. Cinsel modernliğin aşk ve şehveti bir araya getirme gerekliliği, tensel ve tinsel olanın yeni biçimlerde ayrışmasına neden oluyor, tinsellik vatan gibi uhrevileştirilmiş nesnelere yönlendiriliyordu. Yine erken modern dönemden devralınan, “benzer benzerini arar” öğretisinde somutlaştığı haliyle özdeşleşme ile arzu nesnelerinin örtüşmesi, heteronormalliğin benzer olanla özdeşleşme, farklı olanı arzulama buyruğunu istikrarsızlaştırıyordu. Bununla koşut biçimde kadınsı olana duyulan arzu erkeğin ona benzermesine neden olacağına dair kaygılara neden oluyor; eril kaygıların gölgesinde, heteroseksüelliğin zıt iki cinsiyetin birbirine duyduğu arzu olarak özetlenebilecek temel ilkesini istikrarsızlaştıran kadınsılık ve erkeksilik biçimleri tanımlanıyordu.

Tüm bu gerilimlerin şekillendirdiği cinsel modernlik kavramının, bileşeni olan iki kavramın arasındaki ilişkiden kaynaklanan başka bazı zorluklara yol açtığını da not etmeliyim. Cinsellik, modernliğin bir ürünü olarak ele alındığında modern öncesi aynı zamanda cinsellik öncesi anlamına geliyor, bu da farklı dönemleri hangi kavramsal araçlarla inceleyeceğime ilişkin bir karmaşa yaratıyordu. *Queer* tarih araştırmalarının çoğunun muzdarip olduğu bu karmaşa-

yı başarılı bir biçimde çözdüğümü iddia edemiyorum. Sıklıkla başvurduğum çözüm, bir kavramın metnin üzerine bindirdiği yükü hafifletmek için onu daha az yüklü bir kavramla ikame etmek oldu – örneğin *eşcinsel* yerine *hemcinsel*; korkarım bu şekilde sorunu ancak öteleyebildim. Söz konusu sorunun kitabın temelini sarsmadığını ve terminolojik bir karmaşa yaratma düzeyinde kaldığını umuyorum. Bunu sağlamak için başvurduğum yer, Batı ve on dokuzuncu yüzyıl merkezli modernlik kavrayışını sorgulayan Osmanlı tarih yazımı oldu. Bu çerçevedeki çalışmaların izinde, yaşanan dönüşümü on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşen, bir kavramın geride kalıp yenisinin ortaya çıktığı tek bir tarihsel kırılma ânıyla sınırlandıran bir bakış açısından kaçınmaya çalıştım. Erken modern dönemdeki dönüşümleri ele alarak, tarihin belirli bir ânında Batı'dan ithal edilen cinsellik söylemleriyle şekillenen bir modernleşme hikâyesinin ötesine geçmeyi hedefledim. Bu şekilde kitabın üç temel kavramı olan cinsellik, modernlik ve normallik arasındaki ilişkileri, tarihsel olarak daha çokkatmanlı bir biçimde ele alabildiğimi ümit ediyorum.

Bu doğrultuda derlediğim türsel ve dönemsel olarak çeşitlenen kaynakları, tarihsel ve edebi yöntemleri bir arada kullanarak, *queer* ve feminist çalışmaların disiplinlerarası yaklaşımıyla ele aldım. Disiplinlerarasılığın çalışmamı zenginleştirdiğini düşünsem de bazı sınırlılıklara yol açtığını da kabul etmeliyim. Kitapta ele aldığım edebi metinlerin derinlemesine bir okumasını veya daha fazla arşive dayalı bir tarihsel çözümleme bekleyen okurlar hayal kırıklığına uğramış olabilirler. Kitabın bu tip ileri ve eleştirel çalışmalara zemin oluşturabilmesini umuyorum. Araştırma sürecinde taradığım Osmanlı arşivleri geliştirdiğim çerçeveyi zenginleştirebilecek bir malzeme bolluğu olduğunu gösterdi. Arşiv belgelerinden hakkıyla faydalanan bir tarihsel çözümleme yapmamış olmam, modernliği şekillendiren önemli güçlerden olan hukuki söylemin ve homoerotizmin düzenlenmesine yönelik girişimlerin nispeten geri planda kalmasına neden oldu. Zengin arşiv malzemesinden faydalanan bir tarih çalışmasının, devletin cinsellik alanına yaptığı müdahalelerin niteliğini derinlemesine kavramamızı sağlayacağını ve erkek homoerotizminin edebi, tıbbi ve hukuki temsillerine ilişkin çözümlemelerimizi zenginleştireceğini düşünüyorum.

Milliyetçilik hem heteroerotik aşk kurgularını hem de homoerotizmin patolojikleştirilmesi sürecini şekillendiren başat güçlerden biri olmuştur. Milliyetçiliği ayrı bir başlık altında ele almamamın on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl heteronormatifliğine ilişkin bir çalışmada sorgulanabilir bir tercih olduğunun farkındayım. Bu tercihim milliyetçi söylemlerin gücünü azımsadığımı düşündürebilir. Ne var ki milliyetçiliği ve ulus kimliğini etkileşim içinde oldukları diğer söylemlerle bir arada düşünebilmek amacıyla ayrı bir başlık altında incelemeyi yeğlemedim. Milliyetçilik ele aldığım her konuya ve başlığa sirayet eden bir kuvvetti; onu ayırıp bir başlık altında ele almak belki de bu nedenle yapmaktan geri durduğum bir şey oldu.

On dokuz ve yirminci yüzyıl aşk ve erotizm söylemlerine ilişkin okumam, geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde heteronormatifliğin kazandığı özgül biçime içkin tutarsızlıkları vurgulayarak, heteroseksüelliğe tanınan normatif ayrıcalığı sorgulayabilecek *queer* potansiyelleri öne çıkarmayı amaçladı. Bir kitabın getirdiği sınırlılıklar bağlamında yaptığım seçimler, cinsellik ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının muzdarip olduğu sorunlardan bazılarını, istemeyerek de olsa, yeniden üretti. Örneğin söz konusu potansiyeli açığa çıkaracak onarıcı okumalara ayrıcalık tanımak istememe rağmen, Rıza Nur'un öz-anlatısına dair okumamda olduğu gibi, paranoyak epistemoloji çalışmamı önemli ölçüde biçimlendirdi. Başka bir sorun da cinsellik ve toplumsal cinsiyetin analiz kategorisi olarak kullanımlarına ilişkindi. Afsane Najmabadi şu tespiti yapar: Toplumsal cinsiyet çalışmaları kadınların deneyim ve öznelliklerine yoğunlaşırken, cinsellik çalışmaları erkeklerin erotik söylemlerine ve deneyimlerine, özellikle de erkek homoerotizmine yoğunlaşmıştır.¹ Najmabadi'nin eleştirisinin Osmanlı toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmaları için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Yeni oluşmakta olan Osmanlı cinsellik çalışmaları alanında, kadın cinselliğinin varlığı yadsınmasa da tek başına bir araştırma nesnesi olarak alınmamıştır; özellikle kadın homoerotizmi el değmemiş bir konu olarak durmak-

1. Afsane Najmabadi, "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Historical Analysis?", *Journal of Women's History* 18, no. 1 (Bahar 2006), s. 15.

tadır.² Kadınlar yalnızca erkeklerin heteroerotik arzu nesnesi olarak cinsellik çalışmalarında kendilerine yer bulabilmektedirler. Bu durum, kadınlar erkekler tarafından erişilebilir olduğu sürece arzunun heteroerotik olacağına ilişkin sosyal sapma söylemini zımnen onaylar. Her ne kadar kadın homoerotizmine ilişkin erkek söylemlerini incelediğim bölümde kadın kadına aşkın idrak edilebilirlik çerçevelerini kısmen ele alsam da konunun çok daha incelikli bir tartışmaya muhtaç olduğu açıktır. Kadınların heteronormalleşme süreçlerini nasıl ele aldıkları, kadın homososyalliği ve kadın cinselliği bu kitap-takinden çok daha fazla yer hak ediyor.

Her ne kadar Avrupa cinsellik biliminin İran ve Arap toplumlarında nasıl tercüme ve müzakere edildiğine yer yer değindiysen de, çalışmamda karşılaştırmalı bir perspektif benimsemedim. Karşılaştırmalı bir perspektif, Ortadoğu cinsellik çalışmalarını zenginleştirmekle kalmayacak, Ortadoğu toplumları arasındaki kültürel alışverişin izlerini de sürmemizi sağlayacaktır. Modernleşmeyi Batı etkisinde bir süreç olarak kavramsallaştırmaktan kaçınmama rağmen, söz konusu eksikliğin çalışmamı bu tip bir modernleşme kavrayışına yaklaştırdığını düşünüyorum.

Çalışmamın geneli geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerine odaklansa da *İstanbul Ansiklopedisi*'ni incelerken 1950-1970 arası döneme kadar uzandım. Fakat bu döneme özgü aşk ve cinsellik söylemlerine ilişkin ayrıntılı bir çözümleme yapmadım. Önceki dönemle süreklilik ve kopuşları inceleyecek olan böyle bir çözümleme, yalnızca Koçu'nun değil, Osmanlı geçmişine özlemle, öfkeyle, arzuyla, unutmama ve anımsama ile bakan bizlerin de bu geçmişin erotik benlik anlatılarımızın bir parçası haline getirme süreçlerimizi, bu süreçlerin "bugünkü epistemolojik ve varoluşsal çıkmazlarımıza nasıl katkıda bulunduğu"nu³ anlamamızı sağlayacaktır. Her ne kadar

2. Kitabıma dahil edemediğim ve istisna teşkil eden yakın dönemli iki çalışma için bkz. Kıvanç Tanrıyar, *Aykırı Cinsellikler: Türkçe Edebiyat'ta Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği*, Ayrıntı, 2018, s. 194-256; Bilge Ulusman, "Son Dönem Osmanlı Erotik Yazınında Eril Fantezinin İnşası: Patolojik Bir Vaka ve Ahlaki Bir Sapma Olarak 'Mu'âşakat-ı Nisaiye", *KaosQueer+: Queer Çalışmaları Dergisi*, 8 (2019), s. 6-17.

3. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, s. 353.

günümüz heteronormalliğinin işleyişine odaklanamamış olsam da bu kitapla, kimi hayatları diğerlerinin pahasına yaşanabilir kılmaya bugün de devam eden normallik söylemlerinin dönüşümünün, ancak içerdikleri tutarsızlıkların yaratıcı ve beklenmedik tekrarları yoluyla mümkün olduğuna dair kavrayışı güçlendirebilmiş olmayı umuyorum.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

- BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 185 / 13844, 05.L.1310; 972/72879, 02.S. 1315; 1052/78853, 18.B.1315.
- Cevdet Askeriye, 837/35687, 27.B. 1261.
- Cevdet Dahiliye, 314/15676, 06.R.1192.
- Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi, 25/50, 14.L.1310; 86/27, 20.Ra.1311; 981/33, 24.R.1323; 2875/48, 25.C.1327.
- Dahiliye Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi Evrakı, 49/26, 05.N.1328.
- Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Belgeleri 5.Şb, 52/6, 18.Ra.1336.
- İrade Harbiye, 173/1333, 06.L.1333.
- Hatt-ı Hümayûn Tasnifi, 195/9720, 29.Z.1204.
- İrade Hususi, 59/1315, 17.B.1315.
- İrade Maliye, 5/1310, 17.N.1310.
- Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi, 476/40, 03.B.1317; 1204/77, 25.S.1333.
- Meclis-i Vâlâ Evrakı, 255/38, 29.C.1269; 786/57, 22.S.1278; 639/23, 13.Ca. 1279; 975/ 2, 06.B. 1280; 686/16, 25.Ca.1281; 1080/54, 14.C.1284.
- Rumeli Müfettişliği Manastır Evrakı, 151/15060, 24.Za.1325.
- Rumeli Müfettişliği Selanik Evrakı, 108/10726, 08.R. 1324.
- Rumeli Müfettişliği Kosova Evrakı, 87/8695, 14.S.1323; 101/10090, 04.B. 1323.
- Zabtiye Nezâreti Evrakı, 601/47, 30.Ts.1324; 335/ 87, 19.Te.1325.
- Sadaret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı, 64/80, 27.L.1269.
- Sadaret-Mektubî Kalemi Umum Vilayat Evrakı, 348/22, 07.N.1275.
- Şura-yı Devlet Evrakı, 2546/24, 26.B.1307.

Basılı Kaynaklar

- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı*, c. I-II, haz. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay, Tarih Vakfı Yurt, 1995.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı, 1980.
- Ahmed Midhat Efendi ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, Tercümân-ı Hakikat, 1311; Latin harfleriyle: *Muhâberât ve Muhâverât: Mektuplaşmalar*, haz. Ömer Hakan Özalp, Özgü Yayınları, 2011.
- Ahmed Midhat Efendi, *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş –*

- Felâtun Bey ile Râkım Efendi – Hüseyin Fellâh*, haz. Kâzım Yetiş, Necat Birinci ve M. Fatih Andı, TDK, 2000.
- *Henüz 17 Yaşında, Acâyib-i Âlem, Dürdane Hanım*, haz. Nuri Sağlam, Kâzım Yetiş ve M. Fatih Andı, TDK, 2000.
- *Arnavutlar Solyotlar, Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr, Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*, haz. Nuri Sağlam ve M. Fatih Andı, TDK, 2002.
- *Menfa: Sürgün Hatıraları*, haz. Handan İnci, Kapı, 2013.
- Ahmed Rasim, *Fuḡḡ-i Atîk ve Hamamcı Ülfet*, İstanbul Matbaası, 1958.
- *Matbuat Hatıralarından: Muharrir, Şair, Edib*, haz. Özgür İldeş, Cümle, 2016.
- Ahmed Said, *Hıfz-ı Sıhhat-i İzdivâc ve Tenasül*, Kasbar Matbaası, 1308/1892-93.
- Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, c. I, II, III ve IV, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, Kitabevi, 2006.
- Baha Tevfik, "Ah Bu Sevdâ!..", *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi* içinde, haz. Halit Erdem Oksağan, Tekin, 2012, s. 399-405.
- "Aşk, Hodbinî", *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi* içinde, haz. Halit Erdem Oksağan, Tekin, 2012, s. 406-411.
- Besim Ömer, *Fen ve İzdivâc*, Yeni Matbaa, 1340/1924.
- Develi, Hayati (haz.), *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*, Kitabevi, 2001.
- E. Ali, *Kanlı Zıfâf*, Cemiyet Kütüphanesi, 1330/1914-15.
- Emin Nihat, *Müsameretname*, haz. Sabahattin Çağın ve Fazıl Gökçek, Özgür, 2016.
- Enis, Salâhaddin, *Zaniyeler*, İletişim, 2011.
- Erkson, H. Nezihi, *Kadın-Erkek Tenasül Hayatı*, Vakıf Basımevi, 1947.
- Esendal, Memduh Şevket, *Miras*, haz. Muzaffer Uyguner, Bilgi, 2015.
- "Sofu Adamın Kızı", *Gönül Kaçanı Kovalar* içinde, haz. Muzaffer Uyguner, Bilgi, 2005, s. 177-82.
- Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, c. 1: 1.-6. Kitaplar, haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, YKY, 2016.
- Eyice, Semavi, "Aramızdan Ayrılan Bir İstanbul Tarihçisi Reşat Ekrem Koçu", *Pirelli* 134 (Kasım 1975), s. 8-9.
- "İstanbul Ansiklopedisi Anıları", *Albüm 2* (Mart 1998), s. 62-67.
- Fahreddin Kerim, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşklar Üzerine Rûhi Tedkikler*, Kader Matbaası, 1928.
- Fatma Aliye Hanım ve Mahmud Esad, *Çok Eşlilik: Taaddüd -i Zevcat*, haz. Firdevs Canbaz, Hece, 2007.
- Fatma Aliye Hanım, *Refet*, haz. Şahika Karaca, Kesit, 2012.
- *Hayattan Sahneler (Levâiyih-i Hayât)*, haz. Tülay Gençtürk Demircioğlu, Boğaziçi Üniversitesi, 2017.
- Galip Paşa, *Mutayebat-ı Türkiyye: Türkçe Eğlencelikler*, haz. Filiz Bingölçe, Alt Üst, 2007.

Gelibolulu Mustafa Âli, *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları (Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi-Kavâ'id'il-Mecâlis)*, c. 1, haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman, 1978.

Giridî Ali Aziz Efendi, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, haz. Hüseyin Alacatlı, Akçağ, 1999.

[Gürpınar], Hüseyin Rahmi, *Şipsevdi*, Mühran, 1327/1911-12.

— *Şık*, haz. Mehmet Yastı, Palet, 2016.

Hafız Hızır İlyas Ağa, *Tarih-i Enderun Letaif-i Enderun: Enderunlu Çuhadar İlyas Ağa'nın "Enderun Tarihi" ya da "Letaif-i Enderun" Adıyla Bilinen Anı-ları (1812-1830)*, haz. Cahit Kayra, Güneş, 1987.

Hüseyin Remzi, *Hıfz-ı Sıhhât-ı Müteehhilin*, Şark Kütüphanesi, 1321/1905-6.

İbrahim Şinasi, *Şair Evlenmesi*, haz. Ömer Erdem, Morpa Kültür, 1992.

İdil, Kâmil, *Cinsiyet Hıfzısıhhası ve Öğretimindeki Önem*, Zerafet Basımevi, 1941.

İleri, Celal Nuri, *Kadınlarımız*, haz. Halit Erdem Oksaçan ve Abdullah Musab Şahin, Kaknüs, 2017.

Kahn, Fritz, *Tenasül Hayatımız: Herkes ve Aile İçin Bir Rehber*, çev. Cemil Cahit Cem, Türkiye Yayınevi, 1940.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Sodom ve Gomora*, İletişim, 2017.

Karkan, Tevfik, "Gemici (Yaşar)", Reşad Ekrem Koçu (haz.), *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. XI, s. 6089.

Kazancıgil, Tevfik Remzi, "Eser hakkında bir (Takriz-beğenti)", *Tenasül Hayatımız: Herkes ve Aile İçin Bir Rehber* içinde, çev. Cemil C. Cem, Türkiye, 1940.

Kılıçzâde Hakkı, *İtikadât-ı Bâtılaya İlân-ı Harb*, Sancakçıyan Matbaası, 1329/1913-14.

Koçu, Mehmed, "Forrestal Uçak Harb Gemisi", Reşad Ekrem Koçu (haz.), *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. XI, s. 5816-17.

Koçu, Reşad Ekrem, "Âdembaba", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. I, s. 210-11.

— "Ahlâk Zabıtası", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. I, s. 274-79.

— "Amele, İstanbul'da Çeşitli İsim Altında Bekâruşağı Amele ve İşçi, Amele ve İşçi Nizamı", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. II, s. 764-76.

— "Baldırıçplak, Baldırıçplaklar", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. IV, s. 1981-86.

— "Berber; Berber Dükkânları, Berberler", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. V, s. 2514-20.

— "Berber; Berber Güzelleri, Civanları", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. V, s. 2520-22.

— "Civelek", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. VII, s. 3594-97.

— "Çakılcı (Abdullah)", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. VII, s. 3668.

— "Çengi", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. VII, s. 3840-45.

— "Çilergül (Kız Oğlan)", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. VII, s. 3981-83.

— "Deli Birader Hamamı", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. VIII, s. 4355-56.

— "Dellâk", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. VIII, s. 4362-69.

— "Dellâknâmei Dilküşâ", *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. VIII, s. 4370-71.

- “Durguner (Erol)”, *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. IX, s. 4767-68.
- “Eskici (Erhan)”, *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. X, s. 5282-83.
- *Erkek Kızlar*, Doğan, 2001.
- *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri*, Doğan, 2015.
- “Fischer (Hans)”, *İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. XI, s. 5768.
- *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hatıralar Aşçı Dede Halil İbrahim*, İstanbul Ansiklopedisi Yayınları, 1959.
- (haz.), *İstanbul Ansiklopedisi*, c. I-XI, İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958-1973.
- Krafft-Ebing, *Tenasül Hayatımızda Bozukluklar*, çev. Dr. D. Bahar ve Burhan Arpad, Arif Bolat Kitabevi, 1949.
- Loti, Pierre, *Aziyade: İngiliz Bahriyesinden Bir Mülazımın Notlarından ve Mektuplarından Parçalar*, çev. Handan Lütü, Kapı, 2012.
- Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, c. I, Matbaa-i Hayriyye, 1909; *Tabâbet-i Rûhiye*, c. I, ikinci tab', Kader Matbaası, 1926.
- Medâris-i İlmiye Nizamnamesi*, Matbaa-i Âmire, 1910.
- Mehmed Ali Kasım, *Delk ü Temas ve Zurefalar*, Yeni Şark Kitâbhânesi, 1341/1925.
- Mehmed Rauf, “Bir Zanbağın Hikâyesi”, haz. Yavuz Selim Karakışla, *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001), s. 21-29.
- Mehmet Rauf, *Bir Zambak Hikâyesi*, haz. S. Emrah Arlıhan, Sel, 2015.
- Mehmet Tefvik, *Meyhane Yahut İstanbul Akşamcıları*, Gram, 2016.
- Meninski, François Mesgnien, *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae*, c. 3, 1680.
- Mim Sin, *Zıfâf Gecesi Harem Ağasının Muâşakası*, Artin Asaduryan, 1329/1913-14.
- *Düğün Gecesi Sağır Güveyin Muâşakası*, Mesai, 1330/1914-15.
- Misailidis, Evangelinos, *Seyreyle Dünyayı: Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*, haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol, Cem, 1988.
- Muallim Naci ve Beşir Fuad, *İntikad*, haz. Ahmet Ağır, Grafiker, 2012.
- Nabizâde Nâzım, *Zehra*, haz. Mustafa Nihat Özön, Remzi, 1954.
- Namık Kemal, *İntibah*, Akçağ, 1991.
- *Vatan Yahut Silistre*, haz. Mustafa Nihat Özön, Remzi, 1961.
- Nâzım Şakir, *Aşk-ı Marazî*. İstanbul, 1326/1910-11.
- Nur, Rıza, *Belsoğukluğuna ve Frengiye Yakalanmamak Çaresi ve Yakalanmış Olanların Tedavisi*, Muhtâr Hâlid Kitâbhânesi, 1907.
- *Hayat ve Hatıratım*, c. I-IV, Altındağ, 1967.
- Olker, Bürhâneddin, “Eskici (Erhan)”, Reşad Ekrem Koçu (haz.), *İstanbul Ansiklopedisi*, c. X, s. 5192.
- Ömer Seyfettin, *Yalnız Efe*, Bilgi, t.y.
- “Eleğimsağma”, *Bütün Hikâyeleri*, haz. Nâzım H. Polat, YKY, 2015, s. 175-80.
- R. Z. E. E., *Kızlar Arasında*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1331/1915.
- Raşid Tahsin, *Seririyât-ı Aklîye Dersleri*, Arşak Garoyan, 1336/1920.

- Recaizâde Mahmud Ekrem, "Sâime", *Recaî-zâde M. Ekrem Bütün Eserleri III* içinde, haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Hakan Sazyek, Milli Eğitim Bakanlığı, 1997, s. 12-137; ayrıca bkz. *Saime*, haz. Reyhan Tutumlu ve Ali Serdar, Koç Üniversitesi, 2018.
- *Araba Sevdası*, haz. Hüseyin Alacathı, Akçağ, 2016.
- Salahaddin, Asım, *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahud Karılaştırmak*, Türk Yurdu Kitâbhânesi, t.y.
- Sevengil, Refik Ahmet, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu? (1453'ten 1927'ye Kadar)*, Alfa, 2014.
- Soydan, Serdar (haz.), *Ah Bu Sevdâ!: Türk Edebiyatında "Öteki" Cinsellik Öyküleri 1872-1928*, Sel, 2020.
- Şahabeddin Süleyman, *Çıkmaz Sokak*, haz. Fatmanur İldokuz, Agora, 2012.
- Şeker, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa 'Âli ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, TTK, 1997.
- Şemsettin Sami, *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*, haz. Sedit Yüksel, Ankara Üniversitesi, 1964.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh, 2016.
- *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergâh, 2017.
- Zıfâf Hatırası*, Cem'i Kitâbhânesi, 1330/1914-15.
- Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı: Türk Ailesinin Değişmesi ve Etkilenme Alanları", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, c. III, haz. Ezel Erverdi ve Hakkı Dursun Yıldız, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 237-55.

Araştırmalar

Disiplinci ve Düzenleyici Politikalar

- Akşit, Elif Ekin, "Geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde nüfus kontrolü yaklaşımları", *Toplum ve Bilim* 118 (2010), s. 179-97.
- *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İletişim, 2012.
- Ateş, Sanem Yamak, *Asker Evlatlar Yetiştirmek: II. Meşrutiyet Dönemi'nde Beden Terbiyesi, Askeri Talim ve Paramiliter Gençlik Örgütleri*, İletişim, 2012.
- Balsoy, Gülhan Erkaya, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, Can, 2015.
- Beşikçi, Mehmet, "Militarizm, Topyekûn Savaş ve Gençliğin Seferber Edilmesi: Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nda Paramiliter Dernekler", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 8 (Bahar 2009), s. 48-92.
- Cora, Yaşar Tolga, *Constructing and Mobilizing the Nation Through Sport: State, Physical Education, and Nationalism Under the Young Turk Rule (1908-1918)*, Yüksek Lisans Tezi, Central European University, 2007.
- Demirci, Tuba, *Body, Disease and Late Ottoman Literature: Debates on Ottoman Muslim Family in The Tanzimat Period (1839-1908)*, Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2008.

- ve Akşin Somel, “Women’s Bodies, Demography, and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century”, *Journal of the History of Sexuality* 17, no. 3 (Eylül 2008), s. 377-420.
- Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İletişim, 2015.
- Fortna, Benjamin, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford University Press, 2002; Türkçesi: *Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral, İletişim, 2005.
- Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Delilik*, Tarih Vakfı Yurt, 2015.
- Kırlı, Cengiz, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol”, *Toplum ve Bilim* 83 (Ocak 2000), s. 58-77.
- Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu’nda Asayiş (1879-1909)*, çev. Serra Ak-yüz, İletişim, 2017.
- Lucassen, Jan ve Erik Jan Zürcher, “Zorunlu Askerlik ve Direniş: Tarihi Çerçeve”, *Devletin Silahlanması: Ortadoğu ve Orta Asya’da Zorunlu Askerlik* içinde, haz. Erik Jan Zürcher, Bilgi Üniversitesi, 2003, s. 1-22.
- Özbay, Ferhunde, “Türkiye’de Ulus-Devlet, Gözetim ve Nüfus Bilgisi”, *Toplum ve Bilim* 118 (2010), s. 165-78.
- Schull, Kent F., *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*, Edinburgh University Press, 2014.
- Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi: İslâmlaşma, Otok-rasi ve Disiplin*, İletişim, 2015.
- Toprak, Zafer, *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, Tarih Vakfı Yurt, 2015.
- Wyers, Mark David, *“Wicked” Istanbul: The Regulation of Prostitution in the Early Turkish Republic*, Libra, 2012.
- Yanıkdağ, Yücel, *Millete Deva Olmak: Osmanlı Savaş Esirleri, Tıp ve Milliyetçilik 1914-1939*, Tarih Vakfı Yurt, 2014.
- Yıldırım, Nuran, “19. Yüzyıl Sonu ve 20. Yüzyıl Başında İstanbul’da Fuhuşla İlgili Bazı Belgeler”, *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001), s. 4-6.
- Yıldız, Murat C., “‘What is a Beautiful Body?’ Late Ottoman ‘Sportsman’ Photographs and New Notions of Male Corporeal Beauty”, *Middle East Journal of Culture and Communication* 8 (2015), s. 192-214.
- Yılmaz, İlkay, *Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde: II. Abdülhamid Dönemi Güvenlik Politikaları Ekseninde Mûrur Tezkereleri, Pasaportlar ve Otel Kayıtları*, Tarih Vakfı Yurt, 2014.
- Yılmaz, Seçil, “Threats to Public Order and Health: Mobile Men as Syphilis Vectors in Late Ottoman Medical Discourse and Practice”, *Journal of Middle East Women’s Studies* 13, no. 2 (Temmuz 2017), s. 222-43.

Diğer Konular

- Abdullah, Fevziye, "Muallim Naci ile Recaizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebi Hadiseler", *Türkiyât Mecmuası* 10 (1953), s. 159-200.
- Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, İmge, 2000.
- Adak, Hülya, "National Myths and Self-Narrations: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's Memoirs and The Turkish Ordeal", *The South Atlantic Quarterly* 102, no. 2/3 (Bahar/Yaz 2003), s. 509-27.
- "Otobiyografik Benliğin Çok-Karakterliliği: Halide Edib'in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", *Kadınlar Dile Düşünce* içinde, haz. Jale Parla ve Sibel Irzık, İletişim, 2014, s. 161-78.
- "Ötekileştiremediğimiz Kendimizin Keşfi: 20. Yüzyıl Otobiyografik Anlatıları ve Ermeni Tehciri", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007), s. 231-53.
- "Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?", *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives* içinde, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 125-41.
- Afary, Janet ve Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi, 2015.
- Ahıska, Meltem, *Radıyonun Sihirli Kapısı: Garbiyaçılık ve Politik Öznellik*, Metis, 2005.
- Ahmed, Sara, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel, 2014.
- Aksan, Virginia H. ve Daniel Goffman (haz.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge University Press, 2007.
- Akşit, Elif, "Being a Girl in Ottoman Novels", *Childhood in the Late Ottoman Empire and After* içinde, haz. Benjamin C. Fortna, Brill, 2016, s. 93-114.
- Akyıldız, Olcay, "Eltinin Eltiye Ettiği", *Tarih ve Toplum* 208 (2001), s. 7-10.
- Albright, Daniel, "Literary and Psychological Models of the Self", *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposium in Cognition)* içinde, haz. Ulric Neisser ve Robyn Fivush, Cambridge University Press, 1994, s. 19-40.
- Alemdaroğlu, Ayça, "Öjeni Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde, c. IV, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İletişim, 2008, s. 414-21.
- "Politics of the Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey", *Body and Society* 11, no. 3 (Eylül 2005), s. 61-76.
- Al-Kassim, Dina, "Epilogue: Sexual Epistemologies, East in West", *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire* içinde, haz. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, Harvard University Press, 2008, s. 297-339.

- Alpaslan, Gonca Gökalp, *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, Kültür Bakanlığı, 2002.
- Al-Samman, Hanadi ve Tarek El-Ariss, "Queer Affects: Introduction", *International Journal of Middle Eastern Studies* 45, no. 2 (Mayıs 2013), s. 205-9.
- Altınay, Rüstem Ertuğ, "The Queer Archivist as Political Dissident: Rereading the Ottoman Empire in the Works of Reşad Ekrem Koçu", *Radical History Review* 122 (Mayıs 2015), s. 89-102.
- Amer, Sahar, "Lesbian Sex and the Military: From the Medieval Arabic Tradition to French Literature", *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages* içinde, haz. Francesca Canadè Sautman ve Pamela Sheingorn, Palgrave, 2001, s. 179-98.
- Andrews, Walter G., "Yabancılaşmış 'Ben'in Şarkısı: Guattari, Deleuze ve Osmanlı Divan Şiirinde Özne'nin Lirik Kod Çözümü", *Defter* 39 (Bahar 2000), s. 106-32.
- ve Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Duke University Press, 2005; Türkçesi: *Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*, çev. N. Zeynep Yelçe, YKY, 2016.
- *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı: Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*, çev. Tansel Güney, İletişim, 2014.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands, La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, 1987.
- Arvas, Abdülhamit, "From the Pervert, Back to the Beloved: Homosexuality and Ottoman Literary History 1453–1923", *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature* içinde, haz. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, Cambridge University Press, 2014, s. 145-63.
- *Travelling Sexualities, Circulating Bodies, and Early Modern Anglo-Ottoman Encounters*, Doktora Tezi, Michigan State University, 2016.
- Artan, Tülay, "Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi", *Defter* 20 (Bahar/Yaz 1993), s. 91-115.
- ve Irvin Cemil Schick, "Ottomanizing Pornotopia: Changing Visual Codes in Eighteenth-Century Ottoman Erotic Miniatures", *Eros and Sexuality in Islamic Art* içinde, haz. Francesca Leoni ve Mika Natif, Ashgate, 2013, s. 157-207.
- Avcı, Mustafa, *Köçek: A Genealogy of Cross-dressed Male Belly Dancers (Dancing Boys) from Ottoman Empire to Contemporary Turkey*, Doktora Tezi, New York University, 2015.
- Aygün, Serap, *Da'i Mehmet'in Nevhatü'l-Uşşâk İsimli Eseri (Transkripsiyon-İnceleme)*, Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2014.
- Aynur, Hatice, "Autobiographical Elements in Aşık Çelebi's Dictionary of Poets", *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)* içinde, haz. Ralf Elger ve Yavuz Köse, Harrassowitz, 2010, s. 17-26.
- Babayan, Kathryn ve Afsaneh Najmabadi, "Preface", *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire* içinde, haz. Kathryn

- Babayan ve Afsane Najmabadi, Harvard University Press, 2008, s. vii-xiv.
- Baktıaya, Adil, "İki Kadının Eksik Kalan Tuhaf Hikâyeleri: Asker Ayşe, Hanko Hanım ve "Toplumsal Erkek'ler", *Toplumsal Tarih* 231 (Mart 2013), s. 22-29.
- *Bir Osmanlı Kadınının Feminizm Macerası ve Hamidiye Modernleşmesi*, h2o Kitap, 2016.
- Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, haz. Ali Şükrü Çoruk, Kitabevi, 2017.
- Bardakçı, Murat, "Reşad Ekrem 'cemal âşığı' idi ama intihalci değildi!", *Hürriyet*, 26 Mayıs 2002; www.hurriyet.com.tr/resad-ekrem-cemal-sigi-idi-ama-intihalci-degildi-74394.
- *Osmanlı'da Seks*, İnkılâp, 2005.
- Barthes, Roland, *Roland Barthes*, çev. Sema Rifat, YKY, 2015.
- Başaran, Betül, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order*, Brill, 2014.
- Beaver, Harold, "Homosexual Signs (In Memory of Roland Barthes)", *Critical Inquiry* 8, no. 1 (Sonbahar, 1981), s. 99-119.
- Belsey, Catherine, "Love as *Trompe-l'oeil*: Taxonomies of Desire in *Venus and Adonis*", *Shakespeare Quarterly* 46, no. 3 (Sonbahar 1995), s. 257-76.
- Ben, Pablo, *Male Sexuality, The Popular Classes and the State: Buenos Aires, 1880-1955*, Doktora Tezi, Chicago University, 2009.
- Ben-Naeh, Yaron, "Moshko the Jew and His Gay Friends: Same-Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Societies", *Journal of Early Modern History* 9, no. 1 (2005), s. 79-108.
- Bergman, David, "Autobiography", *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature* içinde, haz. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, Cambridge University Press, 2014, s. 643-59.
- Berlant, Lauren ve Michael Warner, "Sex in Public", *Critical Inquiry* 24, no. 2 (Kış, 1998), s. 547-66.
- Blank, Hanne, *Düzcinsel: Heteroseksüelliğin Şaşırtıcı Derecede Kısa Tarihi*, İletişim, 2019.
- Boone, Joseph Allen, *The Homoerotics of Orientalism*, Columbia University Press, 2015.
- Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press, 1980.
- Bray, Alan, *Homosexuality in Renaissance England*, Columbia Univ. Press, 1995.
- *The Friend*, University of Chicago Press, 2003.
- Bremer, Marie Luise, *Die Memoiren Des Türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrahim*, Verlagt für Orientkunde Dr. H. Vorndam, 1959.
- Brown, Wendy, *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, Metis, 2010.
- Bruner, Jerome, "The Remembered Self", *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, haz. Ulric Neisser ve Robyn Fivush, Cambridge University Press, 1994, s. 41-54.

- Butler, Judith, *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı, 2005.
- *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis, 2008.
- *Savaş Tertipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur*, çev. Şeyda Öztürk, YKY, 2015.
- Büchel, Nicole Frey, “‘Indefinite, Sketchy, But Not Entirely Obliterated’: Narrative Identity in Jeffrey Eugenides’s *Middlesex*”, *Rethinking Narrative Identity: Persona and Perspective* içinde, haz. Claudia Holler ve Martin Klepper, John Benjamins, 2013, s. 129-46.
- Callahan, Anne, *Writing the Voice of Pleasure: Heterosexuality Without Women*, Palgrave, 2001.
- Canguilhem, Georges, *On The Normal and the Pathological*, çev. Carolyn R. Fawcett ve Robert S. Cohen, D. Reidel Publishing, 1978; Türkçesi: *Normal ve Patolojik*, çev. Perge Akgün, Monokl, 2019.
- Chakrabarty, Dipesh, *Avrupa’yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt, Boğaziçi Üniversitesi, 2007.
- Chauncey, George, “The Trouble With Shame”, *Gay Shame* içinde, haz. David M. Halperin ve Valerie Traub, University of Chicago Press, 2009, s. 277-82.
- Chou, Wah-shan, *Tongzhi: Politics of Same-Sex Eroticism in Chinese Societies*, Haworth Press, 2000.
- Corbin, Henry, *Bir’le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay, Pinhan, 2015.
- Coviello, Peter, “Homobonding and the Nation”, *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature* içinde, haz. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, Cambridge University Press, 2014, s. 241-53.
- Coykendall, Abby ve Ana de Freitas Boe, “Introduction”, *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture* içinde, haz. Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe, Ashgate, 2014, s. 1-21.
- Crockatt, Philip, “Freud’s ‘On Narcissism: an Introduction’”, *Journal of Child Psychotherapy* 32, no.1 (2006), s. 4-20.
- Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis, Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 3. Basım, 2011.
- Çaksu, Ali, “Janissary Coffee-Houses in Late Eighteenth Century Istanbul”, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifesyle in the Eighteenth Century* içinde, haz. Dana Sajdi, Tauris Academic, 2007, s. 117-32.
- Çalış-Kural, B. Deniz, *Şehrengiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman Istanbul*, Ashgate, 2014.
- Çaykent, Özlem ve Derya Gürses Tarbuck, “Coffeehouse Sociability: Themes, Problems and Directions”, *Osmanlı Araştırmaları* 49 (2017), s. 203-29.
- Çelik, Zeynep, *Şark’ın Sergilenişi: 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi*, Tarih Vakfı Yurt, 2005.
- Çokuğraş, Işıl, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler: Osmanlı İstanbulu’nda Marjinalite ve Mekân (1789-1839)*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2016.

- Dalkıran, Ahmet, "On Yedinci Yüzyıl Osmanlı Minyatürlerinde Sıra Dışı Bir Eğilim: Müstehcenlik", *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 1, no. 5 (2012), s. 112-31.
- Danahay, Martin A., "Mirrors of Masculine Desire: Narcissus and Pygmalion in Victorian Representation", *Victorian Poetry* 32, no. 1 (Bahar, 1994), s. 35-54.
- Darnton, Robert, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*, Belknap, 1979.
- Defeyt, Antoine, "Masculine Plural and Singularly Masculine. Oscar Wilde, Charles Baudelaire and Jules Barbey d'Aureville: Three Dandies Seen Through the Prism of the Masculinity of the Nineteenth Century", *Erkeklikler: Kimlik ve Kültür Dergisi* 2 (Ağustos 2014), s. 180-94.
- Delice, Serkan, "'Zen-dostlar Çoğalıp Mahbûblar Azaldı': Osmanlı'da Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve Tarihyazımı", *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, haz. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice, Metis, 2012, s. 329-63.
- "The Janissaries and Their Bedfellows: Masculinity and Male Friendship in Eighteenth-Century Ottoman Istanbul", *Gender and Sexuality in Muslim Cultures* içinde, haz. Gül Özyeğin, Ashgate, 2015, s. 116-36.
- De Man, Paul, "Autobiography as De-facement", *MLN* 94, no. 5 (Aralık 1979), s. 919-30.
- Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Doğan, 2014.
- Dickemann, Mildred, "The Balkan Sworn-Virgin: A Cross-Gendered Female Role", *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature* içinde, haz. Stephen O. Murray ve Will Roscoe, New York Univ. Press, 1997, s. 197-203.
- Dinshaw, Carolyn, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Duke University Press, 1999.
- Dover, Kenneth James, *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, 1989.
- Drucker, Peter, "Byron and Ottoman Love: Orientalism, Europeanization and Same-sex Sexualities in the Early Nineteenth-century Levant", *Journal of European Studies* 42, no. 2 (Haziran 2012), s. 140-57.
- Duben, Alan, *Kent, Aile, Tarih*, çev. Leyla Şimşek, İletişim, 2012.
- Duggan, Lisa, *The Twilight of Equality: Neo-Liberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*, Beacon Press, 2003.
- Durakbaşı, Ayşe, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, haz. Ayşe Berktaş, Tarih Vakfı, 1998, s. 29-50.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun, 1983.
- Eakin, Paul John, *Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative*, Cornell University Press, 2008.
- Earle, William, *The Autobiographical Consciousness: A Philosophical Inquiry into Existence*, Quadrangle Books, 1972.
- Edelman, Lee, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, 2004.

- El-Rouayheb, Khaled, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, University of Chicago Press, 2005.
- Elias, Norbert, *Uygurlık Süreci*, c. I ve II, çev. Ender Ateşman, İletişim, 2009 ve 2011.
- Ellis, Markman, *The Coffeehouse: A Cultural History*, Weidenfeld & Nicolson, 2004.
- Enderwitz, Susanne, "Autobiography and 'Islam'", *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives* içinde, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 35-41.
- Ergin, Nina, "The Albanian *Tellâk* Connection: Labor Migration to the Hammams of Eighteenth-Century Istanbul, Based on the 1752 *İstanbul Hamâm-ları Defteri*", *Turcica* 43 (2011), s. 231-56.
- "Mapping Istanbul's Hammams of 1752 and Their Employees", *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities* içinde, haz. Suraiya Faroqhi, Berghahn, 2015, s. 108-35.
- Esen, Nüket, "*Menfa*: Self-reflection in Ahmed Midhat's Memoirs After Exile", *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 101-5.
- Ewald, François, "Norms, Discipline and the Law", *Representations* 30 (Bahar 1990), s. 138-61.
- Faderman, Lillian, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, William Morrow, 1981.
- Faroqhi, Suraiya, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I. B. Tauris, 2015.
- *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge University Press, 2004.
- Felek, Özgen, "III. Murad'ın Rüya Mektuplarında Kadınlar (ve Cinsellik)", *Doğru Batı* 19, no. 76 (Şubat, Mart, Nisan 2016), s. 107-35.
- "(Re)creating Image and Identity: Dreams and Visions as a Means of Murad III's Self-Fashioning", *Dreams and Visions in Islamic Societies* içinde, haz. Özgen Felek ve Alexander D. Knysh, State University of New York Press, 2012, s. 249-72.
- Findley, Carter Vaughn, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Port, 1789-1922*, Princeton University Press, 1980; Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Babıâli 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, Tarih Vakfı, 2014.
- "Social Dimensions of the Dervish Life, as Seen in the Memoirs of Aşçı De-de Halil İbrâhîm", *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman, fin du XVI-II^e-début du XX^e Siècle*, haz. Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, Paris, 1983, s. 129-49.
- Fleischer, Cornell H., "Secretaries' Dreams: Augury and Angst in Ottoman Scribal Service", *Armağan, Festschrift für Andreas Tietze*, haz. Ingeborg Baldo-

- ruf ve Suraiya Faruqi, Enigma Corporation, 1994, s. 77-88.
- Fortna, Benjamin, "Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams* 41, no.1 (Mart 2001), s. 1-31.
- Foucault, Michel, "Introduction", *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite* içinde, çev. Richard McDougall, Pantheon Books, 1980, s. vii-xvii; Türkçesi: "Sunuş", *Herculine Barbin, Namıdîğer Alexina B.*, çev. Sezin Boyabatlı ve Ebru Aykut, Sel, 2019.
- *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, çev. Alan Sheridan, Vintage Books, 1995.
- "Friendship as a Way of Life", *The Essential Works of Foucault 1954-1984: Ethics Subjectivity and Truth* içinde, c. 1, haz. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley, New Press, 1997, s. 135-40.
- "Benlik Teknolojileri", *Kendini Bilmek*, haz. Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. Gül Çağalı Güven, Om, 2001, s. 22-75.
- *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 2001.
- "What is an Author?", *The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954-1984* içinde, haz. Paul Rabinow ve Nikolas Rose, New Press, 2003, s. 377-91.
- "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 2004, s. 230-53.
- *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2010.
- *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'da Verilen Dersler (1975-1976)*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2015.
- Freccero Carla, *Queer / Early / Modern*, Duke University Press, 2006.
- Freud, Sigmund, *Olgu Öyküleri II: "Sıçan Adam", Schreber, "Kurt Adam", Kadın Eşcinselliği*, çev. Ayhan Eğrilmez, Payel, 1996.
- *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın, Payel, 2011.
- Frühstück, Sabine, *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan*, University of California Press, 2003.
- Fuss, Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Routledge, 1989.
- Garber, Marjorie, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Routledge, 1992.
- Georgeon, François, "Ottomans and Drinkers: The Consumption of Alcohol in Istanbul in the Nineteenth Century", *Outside In: Marginality in the Modern Middle East* içinde, haz. Eugene Rogan, I. B. Tauris, s. 7-30.
- Gibb, E. J. W., "Preface", *Sheykh-Zada: The History of the Forty Vezirs or The Story of the Forty Morns and Eves* içinde, çev. E. J. W. Gibb, George Redway, 1886, s. vii-xxii.
- Goldberg, Jonathan ve Madhavi Menon, "Queering History", *PMLA* 120, no. 5 (Ekim 2005), s. 1608-17.
- Gökman, Muzaffer, *Tarihi Sevdiren Adam Ahmet Refik Altınay: Hayatı ve Eser-*

leri, İş Bankası Yayınları, 1978.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis, 2011.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Divan Edebiyatı Beyanındadır*, Marmara Kitabevi, 1945.

Grémaux, René J. M., "Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes", *Religion, State and Society* 20, no. 3-4 (1992), s. 361-74.

— "Mannish Women of the Balkan Mountains: Preliminary Notes on 'Sworn Virgins' in Male Disguise, with Special Reference to Their Sexuality and Gender-identity", *From Sappho to De Sade: Moments in the History of Sexuality* içinde, haz. Jan Bremmer, Routledge, 1991, s. 143-72.

Gusdorf, Georges, "Conditions and Limits of Autobiography", *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* içinde, haz. James Olney, Princeton University Press, 1980, s. 28-48.

Gutman, Huck, "Bir Benlik Teknolojisi: Rousseau'nun İtirafları", *Kendini Bilmek* içinde, haz. Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. Gül Çağalı Güven, Om, 2001, s. 76-101.

Günay-Erkol, Çimen ve Senem Timuroğlu Bozkurt, "Dreams Beyond Control: Women and Writing in the Ottoman Empire Since Asiye Hatun's Diary", *Journal of Research in Gender Studies* 4, no. 1 (2014), s. 364-75.

Günaydın, Ayşegül Utku, *Kadınlık Daima Bir Muamma: Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme*, Metis, 2017.

Gürbilek, Nurdan, *Kötü Çocuk Türk*, Metis, 2004.

— *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis, 2007, 6. basım: Ekim 2020.

Habib, Samar, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*, Routledge, 2007.

Hagen, Gottfried, "Dreaming 'Osmāns: Of History and Meaning", *Dreams and Visions in Islamic Societies* içinde, haz. Özgen Felek ve Alexander D. Knysh, State University of New York Press, 2012, s. 99-122.

Halberstam, Judith, *Female Masculinity*, Duke University Press, 1998.

— *In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, 2005.

Halperin, David M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, 1990.

— *How To Do The History of Homosexuality*, University of Chicago Press, 2004.

— ve Valerie Traub, "Beyond Gay Pride", *Gay Shame* içinde, haz. David M. Halperin ve Valerie Traub, University of Chicago Press, 2009, s. 3-40.

— "Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?", *Queer Tahayyül*, haz. Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü, çev. Özge Karlık, Sel, 2013, s. 87-106.

— "Sex / Sexuality / Sexual Classification", *Critical Terms for the Study of Gender* içinde, haz. Catharine R. Stimpson ve Gilbert H. Herdt, University of Chicago Press, 2014, s. 449-86.

Hamadeh, Shirine, *Şehr-i Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul*, çev. İlknur Güzel, İletişim, 2017.

Hattox, Ralph S., *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in*

the Medieval Near East, University of Washington Press, 1996.

Herzog, Christoph ve Barbara Henning, "Derviş İbrahim Paşa: Views on a Late 19th-Century Ottoman Military Commander", *Occasional Studies in Ottoman Biographies* no. 1 (Haziran 2012), s. 1-21. Bkz. https://opus4.kobv.de/opus4-bamberg/files/513/OccasionalPapersInOttomanBiographies1_2012neu-seA2.pdf (son erişim tarihi: 22.07.2019)

Hirschfeld, Magnus, *Cinsiyet Dünyası*, çev. Mar-Şal ve S. Okt, Batı Yayı, 1946.

Holbrook, Victoria Rowe, *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*, çev. Erol Köroğlu ve Engin Kılıç, İletişim, 2017.

Honvault, Juliette, "Speaking About Oneself When External Life is Ethically Primordial: The Diary of the Syro-Lebanese Arab Nationalist 'Adil Arslan (1887-1954)'", *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)* içinde, haz. Ralf Elger ve Yavuz Köse, Harrassowitz, 2010, s. 47-58.

Horváth, Aleksandra Djajić, "Of Female Chastity and Male Arns: The Balkan 'Man-Woman' in the Age of the World Picture", *Journal of the History of Sexuality* 20, no. 2 (Mayıs 2011), s. 358-81.

Howard, Jean E., *The Stage and Social Struggle in Early Modern England*, Routledge, 1994.

Irigaray, Luce, *This Sex Which Is Not One*, çev. Catherine Porter ve Carloyn Burke, Cornell University Press, 1985.

İnalçık, Halil, "Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler", *Belgeler* 10, no. 14 (1980-81), s. 1-91.

— *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, Doğu Batı, 2005.

Jagose, Ana Maria, *Queer Theory: An Introduction*, Melbourne University Press, 1996.

Johnson, Barbara, *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, John Hopkins University Press, 1980.

Kadioğlu, Ayşe, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, haz. Ayşe Berktaş, Tarih Vakfı, 1998, s. 89-100.

Kafadar, Cemal, *Kim var imiş biz burada yoğ iken. Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, Metis, 2009.

— "Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul'un Ayaktakımı: Yok Yere mi Asiydiler?", *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı* içinde, haz. Baki Tezcan ve Karl K. Barbir, çev. Zeynep Nevin Yelçe, Bilgi Üniversitesi, 2012, s. 163-74.

Kahraman, Mehmet, *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*, Beyan, 1996.

Kandiyoti, Deniz, "Afterword: Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey", *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* içinde, haz. Abu-Lughod, Princeton University Press, 1998, s. 270-87.

— *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora ve diğ., Metis, 2011.

- Kaplan, Yunus, "Türk Hamam Kültürünün Divan Şiirine Yansımaları", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 44 (2010), s. 131-55.
- Kara, Halim, "Relational self-narratives: Yakup Kadri Karaosmanoğlu's Autobiographical Writings", *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives* içinde, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 107-23.
- Karababa, Eminegül ve Güliz Ger, "Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Culture", *Journal of Consumer Research* 37, no.5 (Şubat 2011), s. 737-60.
- Karacasu, Barış, "Türk Edebiyatında Şehr-engîzler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5, no. 11 (2007), s. 259-13.
- Karakışla, Yavuz Selim, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Müstehcenlik Tartışmaları ve Bir Zanaatın Hikâyesi", *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001), s. 15-21.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslâm Dünyasında Deriş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, YKY, 2008.
- Katz, Jonathan Ned, "The Invention of Heterosexuality", *Socialist Review* 20 (Ocak-Mart 1990), s. 7-34.
- *The Invention of Heterosexuality*, Dutton, 1995.
- Kaynar, Hakan, "Muhabbet Baki Mahbûbân Kayıp: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Meyhaneler", *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 3 (2014), s. 1-21.
- Koç, Gülçin ve Haşim Koç, "Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı: Aşçı Dede'nin Hatıraları", *İSAM* 19 (2009), s. 140-49.
- Koç, Mustafa ve Eyyüp Tanrıverdi, "Giriş", *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, c. I-IV, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, Kitabevi, 2006, s. xi-lv.
- Koçak, Müge Işıklar, *Problematizing Translated Popular Texts on Women's Sexuality: A New Perspective on the Modernization Project in Turkey from 1931 to 1959*, Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007.
- "Pseudotranslations of Pseudo-scientific Sex Manuals in Turkey", *Tradition, Tension and Translation in Turkey* içinde, haz. Şehnaz Tahir Gürçağlar, Saliha Paker ve John Milton, John Benjamins, 2015, s. 199-218.
- Kömeçoğlu, Uğur, "The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse", *The Public* 12, no. 2 (2005), s. 5-22.
- Köroğlu, Erol, "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak: Dürdane Hanım Örneği", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 47 (2014), s. 127-70.
- Kristeva, Julia, *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, çev. Nilgün Tütal, Ayrıntı, 2004.
- Kuru, Selim Sırrı, *A Sixteenth Century Scholar Deli Birader and his Dâfî'ü'l-ğümüm ve Râfî'ü'l-humüm*, Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, 2000.
- "Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel: The Case of İshak Çelebi (D.1537/8)", *Ghazal as World Literature II, From a Literary Genre to a Great Tradition: The Ottoman Gazel in Context* içinde, haz. Angelika Neuwirth,

- Michael Hess, Judith Pfeiffer ve Börte Sagaster, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2006, s. 163-73.
- “Sex in the Text: Deli Birader’s *Dâfi’ü’l-gumûm ve Râfi’ü’l-humûm* and the Ottoman Literary Canon”, *Middle Eastern Literatures* 10, no. 2 (Ağustos 2007), s. 157-74.
- “Review of *Producing Desire: Changing Sexual Discourses in the Ottoman Middle East 1500-1900* by Dror Ze’evi”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 51, no. 4 (2008), s. 675-96.
- “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler”, *Cogito* no. 65-66 (Bahar 2011), s. 263-77.
- Kutluata, Zeynep, *Gender and War During the Late Ottoman and Early Republican Periods: The Case of Black Fatma(s)*, Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi, 2006.
- Lanser, Susan S., “Of Closed Doors and Open Hatches: Heteronormative Plots in Eighteenth Century (Women’s) Studies”, *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture* içinde, haz. Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe, Ashgate, 2014, s. 23-39.
- Laqueur, Thomas Walter, *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1990.
- Lejeune, Philippe, *On Autobiography*, University of Minnesota Press, 1989.
- Lochrie, Karma, *Heterosyncracies: Female Sexuality When Normal Wasn’t*, University of Minnesota Press, 2005.
- Love, Heather, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, 2007.
- Malti-Douglas, Fedwa, “Tribadism / Lesbianism and the Sexualised Body in Medieval Arabo-Islamic Narratives”, *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages* içinde, haz. Francesca Canadè Sautman ve Pamela Sheingorn, Palgrave, 2001, s. 123-41.
- Marcus, Sharon, *Between Women: Friendship, Desire and Marriage in Victorian England*, Princeton University Press, 2007.
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*, İletişim, 1991.
- Massad, Joseph A., *Desiring Arabs*, University of Chicago Press, 2007.
- Matar, Nabil, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, Columbia University Press, 1999.
- McClintock, Anne, “Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family”, *Feminist Review* 44 (Yaz 1993), s. 61-80.
- McNeil, Peter, “‘That Doubtful Gender’: Macaroni Dress and Male Sexualities”, *Fashion Theory* 3, no. 4 (1999), s. 411-47.
- Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Societies*, Saqi, 2011.
- Mikhail, Alan, “The Heart’s Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House”, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifetsyle in the Eighteenth Century*, haz. Dana Sajdi, Tauris Academic, 2007, s. 133-70.
- Moran, Berna, “Alafranga Züppeden Alafranga Haine”, *Birikim* 27 (Mayıs

- 1977), s. 6-17.
- *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, c. I, İletişim, 1998.
- Morris III, Charles E., "My Old Kentucky Homo: Abraham Lincoln, Larry Kramer, and the Politics of Queer Public Memory", *Queering Public Address: Sexualities in American Historical Discourse*, haz. Charles E. Morris III, University of South Carolina Press, 2007, s. 93-120.
- Nagel, Joane, "Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations", *Ethnic and National Studies* 21, no. 2 (Mart 1998), s. 242-69.
- Najmabadi, Afsaneh, *Women with Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, 2005.
- "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Historical Analysis?", *Journal of Women's History* 18, no. 1 (Bahar 2006), s. 11-21.
- "Types, Acts, or What? Regulation of Sexuality in Nineteenth-century Iran", *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, haz. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, Harvard University Press, 2008, s. 275-96.
- Nathanson, Donald L., "A Timetable for Shame", *The Many Faces of Shame*, haz. Donald L. Nathanson, Guilford, 1987, s. 1-63.
- Neisser, Ulric, "Self-narratives: True and False", *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, haz. Ulric Neisser ve Robyn Fivush, Cambridge University Press, 1994, s. 1-18.
- Niyazioğlu, Aslı, "Dreams, Biography Writing, and the Halveti-Sünbülî Şeyhs of 16th Century Istanbul", *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)*, haz. Ralf Elger ve Yavuz Köse, Harrassowitz, 2010, s. 171-84.
- "Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları", *Doğu Batı* 19, no. 76 (Şubat, Mart, Nisan 2016), s. 137-49.
- *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüya ve Hayatlar*, Doğan, 2020.
- Nye, Robert A., *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Oxford University Press, 1993.
- Olney, James, "Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Bibliographical Introduction", *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, haz. James Olney, Princeton University Press, 1980, s. 3-27.
- Olson, Robert W., "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, no. 3 (Eylül 1974), s. 329-44.
- "Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul: Social Upheaval and Political Realignment in the Ottoman Empire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, no. 2 (Mayıs 1977), s. 185-207.
- Orvis, David L., "Cross-Dressing, and the Early Modern Stage", *The Cambridge*

- History of Gay and Lesbian Literature*, haz. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, Cambridge University Press, 2014, s. 197-217.
- Özay, Yeliz, *Evlîyâ Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası*, Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2012.
- Özbek, Nadir, "'Beggars' and 'Vagrants' in Ottoman State Policy and Public Discourse, 1876-1914", *Middle Eastern Studies* 45, no. 5 (Eylül 2009), s. 783-801.
- Özdemir, Mehmet, *II. Meşrutîye'den Cumhuriyet'e Divan Edebiyatı Tartışmaları*, Timaş, 2010.
- Özgören Kınlı, İrem, "Reconfiguring Ottoman Gender Boundaries and Sexual Categories by the Mid-19th century", *Politica y Sociedad* 50, no. 2 (2013), s. 381-95.
- Öztürk, Nebiye, *Zenânnâme: Enderûnlu Fâzıl*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı, 2004.
- Pamuk, Orhan, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, YKY, 2016.
- Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim, 2014.
- Pasin, Burkey, *A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam as a Representational Space of Sexuality*, Doktora Tezi, ODTÜ, 2014.
- Peirce, Leslie, *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı, 2005.
- "Writing Histories of Sexuality in the Middle East", *The American Historical Review* 114, no. 5 (Aralık 2009), s. 1325-39.
- "Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* içinde, haz. Madeline C. Zilfi, çev. Necmiye Alpay, Tarih Vakfı Yurt, 2014, s. 166-93.
- Pflugfelder, Gregory M., *Cartographies of Desire: Male-Male Sexuality in Japanese Discourse 1600-1950*, University of California Press, 1999.
- Rafeq, Abdul Karim, "Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55-56 (1990), s. 180-96.
- Renda, Günsel, "An Illustrated 18th-Century Ottoman Hamse in the Walters Art Gallery", *The Journal of the Walters Art Gallery* 39 (1981), s. 15-31.
- Reynolds, Dwight F. (haz.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, University of California Press, 2001.
- Richardson, Burcu Karahan, *Male Narcissism in Early Turkish Novels*, Doktora Tezi, Indiana University, 2011.
- Ritter, Hellmut, *The Ocean Of The Soul: Man, the World and God in the Stones of Farid al-Din 'Attar*, çev. John O'Kane, Brill, 2003.
- Rocke, Michael, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford University Press, 1996.
- Rosenthal, Franz, "Male and Female: Described and Compared", *Homoeotism in Classical Arabic Literature*, haz. J. W. Wright Junior ve Everett K.

- Rowson, Columbia University Press, 1997, s. 24-54.
- Rubin, Gayle, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Culture, Society and Sexuality: A Reader* içinde, haz. Richard Parker ve Peter Aggleton, Routledge, 2007, s. 150-87.
- Sabev, Orlin (Orhan Salih), "Ahlâkın Arka Sokakları: 18. Yüzyıl Osmanlı İstanbulu'nda Fuhuş ve Ceza", *Osmanlı İstanbulu: IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016.
- Sajdi, Dana, *Peripheral Visions: The Worlds and Worldviews of Commoner Chroniclers in the 18th-Century Ottoman Levant*, Doktora Tezi, Columbia University, 2002.
- "Decline, Its Discontents and Ottoman Cultural History", *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifetsyle in the Eighteenth Century*, haz. Dana Sajdi, Tauris Academic, 2007, s. 1-40.
- Sancar, Serpil, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim, 2012.
- Saraçgil, Ayşe, *Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat*, çev. Sevim Aktaş, İletişim, 2005.
- Sariyannis, Marinos, "'Mob', 'Scamps' and Rebels in 17th Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary", *International Journal of Turkish Studies* 11, no.1-2 (2005), s. 1-15.
- "'Neglected Trades': Glimpses into the 17th Century Istanbul Underworld", *Turcica* 38 (2006), s. 155-79.
- "Prostitution in Ottoman Istanbul, Late Sixteenth - Early Eighteenth Century", *Turcica* 40 (2008), s. 37-65.
- "The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of 'Mercantile Ethic'?" *Political Initiatives 'from the Bottom Up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII*, Crete Un. Press, 2012, s. 263-89.
- Sayers, David Selim, *Tıflî Hikâyeleri*, Bilgi Üniversitesi, 2013.
- Sayre, Robert F., "Autobiography and the Making of America", *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* içinde, haz. James Olney, Princeton University Press, 1980, s. 146-68.
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı, 2001.
- Schick, Irvin Cemil, *Batının Cinsel Kıtısı: Başkılıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, çev. Savaş Kılıç ve Gamze Sarı, Tarih Vakfı Yurt, 2000.
- *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*, çev. Pelin Tünaydın, İletişim, 2011.
- "Print Capitalism and Women's Sexual Agency in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, no. 1 (2011), s. 196-216.
- Schmidt, Jan, "Sünbülzade Vehbi's Şevk-Engiz, An Ottoman Pornographic Poem", *Turcica* 25 (1993), s. 9-37.

- “First-Person Narratives in Ottoman Miscellaneous Manuscripts”, *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)* içinde, haz. Ralf Elger ve Yavuz Köse, Harrassowitz, 2010, s. 159-70.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, 1985.
- *Epistemology of the Closet*, University of California Press, 1990.
- “Queer Performativity: Henry James’s *The Art of the Novel*”, *GLQ* 1, no. 1 (1993), s. 1-16.
- “Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You’re So Paranoid, You Probably Think This Introduction is About You”, *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, haz. Eve Kosofsky Sedgwick, Duke University Press, 1997, s. 1-37; Türkçesi: “Paranoyak Okuma ve Onarıcı Okuma, ya da, O Kadar Paranoyaksın ki Bu Makalenin Seninle İlgili Olduğunu Düşünüyorsun”, çev. Murat Göç, *KaosQueer+* 8 (2019): 46-63.
- Semerdjian, Elyse, “‘Because He Is So Tender and Pretty’: Sexual Deviance and Heresy in Eighteenth-century Aleppo”, *Social Identities* 18, no. 2 (Mart 2012), s. 175-99.
- Sever, Deniz Dölek, *Istanbul’s Great War: Public Order, Crime and Punishment in the Ottoman Capital, 1914-1918*, Libra, 2018.
- Shannon, Laurie, “Nature’s Bias: Renaissance Homonormativity and Elizabethan Comic Likeness”, *Modern Philology* 98, no. 2 (Kasım 2000), s. 183-210.
- Shapiro, Susan C., “‘Yon Plumed Dandebat’: Male ‘Effeminacy’ in English Satire and Criticism”, *The Review of English Studies* 39, no. 155 (Ağustos 1988), s. 400-12.
- Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume 1, Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808*, Cambridge University Press, 1976.
- Sılay, Kemal, *Nedim’s New Discourse and the Poetics of the Ottoman Court: A Challenge to the Canon*, Doktora Tezi, Indiana University, 1993.
- Silverstein, Brian, “Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 2 (2009), s. 171-85.
- Sirman, Nükhet, “Kadınların Milliyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde, c. IV, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, İletişim, 2008, s. 226-44.
- Skurski, Julie, “The Ambiguities of Authenticity in Latin America: Dona Barbara and the Construction of National Identity”, *Poetics Today* 15, no. 4 (Kış 1994), s. 605-42.
- Smith, Sidonie ve Julia Watson, *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*, University of Minnesota Press, 2001.
- Stoler, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, 1995.
- Stryker, Susan, “Trans Tarihi, Homonormativite ve Disiplinerlik”, *Queer Tema-*

- şa, çev. Özlem Çolak, haz. Leman S. Darıncıoğlu, Sel, 2016, s. 198-217.
- Suthrell, Charlotte, *Unzipping Gender: Sex, Cross-Dressing and Culture*, Berg, 2004.
- Süreli, Bahadır, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim ve Sümbülzâde Vehbî'nin Şevk-Engiz'i*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2007.
- Tanrıyar, Kıvanç, *Aykırı Cinsellikler: Türkçe Edebiyat'ta Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği*, Ayrıntı, 2018.
- Taylor, Dianna, "Normativity and Normalization", *Foucault Studies* 7 (Eylül 2009), s. 45-63.
- Terzioğlu, Derin, "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyazi-i Mısri (1618-94)", *Studia Islamica* 94 (2002), s. 139-65.
- "Autobiography in Fragments: Reading Ottoman Personal Miscellanies in the Early Modern Era", *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, haz. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Borte Sagaster, Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016, s. 83-99.
- Traub, Valerie, *Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*, Cambridge University Press, 2002.
- "The Past is a Foreign Country? The Times and Spaces of Islamicate Sexuality Studies", *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, haz. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, Harvard University Press, 2008, s. 1-40.
- *Thinking Sex with the Early Moderns*, University of Pennsylvania Press, 2015.
- Tura, Saffet Murat, *Şeyh ve Arzu*, Metis, 3. basım, 2014.
- Türe, Fatma D., "Binbir Buse'den 'En Şen En Şuh Hikâyeler'", *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001), s. 51-52.
- Türe, Fatma D., *Facts and Fantasies: Images of Istanbul Women in the 1920s*, Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- Uçman, Abdullah, *Muallim Naci*, Toker, 1974.
- Ulucutsoy, Hasan, "Reşad Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 11, no.1 (Bahar 2015), s. 103-25.
- Ulusman, Bilge, "Son Dönem Osmanlı Erotik Yazınında Eril Fantezinin İnşası: Patolojik Bir Vaka ve Ahlaki Bir Sapma Olarak 'Mu'âşakat-ı Nisaiye'", *Kaos Queer+: Queer Çalışmaları Dergisi*, 8 (2019), s. 6-17.
- Uzel, İter, "Türkçe Bâhnâmeler Hakkında Bir İnceleme", *Kebikeç* 13 (2002), s. 191-206.
- Vial, Fernand, *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature: Nineteenth and Early Twentieth Century*, Rodopi, 2009.
- Warner, Michael, *The Trouble With Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, The Free Press, 1999.
- Weeks, Jeffrey, *Bir Kavramın Anatomisi: Cinsellik*, Everest, 2016.
- Waldijk, Kees, "Small Change: How the Road to Same-Sex Marriage Got Paved in the Netherlands", *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships: A*

- Study of National, European and International Law*, haz. Mads Andenaes ve Robert Wintemut, Hart, 2001, s. 636-51.
- Wittmann, Richard, "Französische Hemden, Österreichische Dampfschiffe und Deutsche Lokomotiven: Fremde Dinge in der Selbstverortung des Islamischen Mystikers Aşçı Dede İbrahim", *Selbstzeugnis und Person: Transkulturelle Perspektiven (Selbstzeugnisse der Neuzeit)* içinde, haz. Hans Medick, Angelika Schaser, Claudia Ulbrich, Böhlau Verlag, 2012, s. 243-61.
- Yerlikaya, Aslı, *Nev'î-zâde Atâî'nin Üç Mesnevisinde Cinsel Söylemler ve İktidar İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2014.
- Yıldız, Hülya, *Literature as Public Sphere: Gender and Sexuality in Ottoman Turkish Novels and Journals*, Doktora Tezi, University of Texas at Austin, 2008.
- Yıldız, Murat C., *Strengthening Male Bodies and Building Robust Communities: Physical Culture in the Late Ottoman Empire*, Doktora Tezi, University of California, Los Angeles, 2015.
- Yılmaztürk, Müge, *Tanzimat Romanlarında Erkek Narsisizmi*, Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011.
- Zarinebaf, Faiba, *Crime and Punishment in Istanbul 1700-1800*, University of California Press, 2010.
- Ze'evi, Dror, "Hiding Sexuality: The Disappearance of Sexual Discourse In The Late Ottoman Middle East", *Social Analysis* 49, no. 2 (Yaz 2005), s. 34-53.
- *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk 1500-1900*, çev. Fethi Aytuna, Kitap, 2008.
- Zilfi, Madeline, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies* 45, no. 4 (Ekim 1986), s. 251-69.
-

Ezgi Sarıtaş

Cinsel Normalliğin Kuruluşu

Osmanlı döneminde cinsel yaşamın bugünkünden farklı olduğunu biliriz. Okuduğumuz metinler, karşımıza çıkan imgeler, üstü örtül-mek, inkâr ya da "tevil" edilmek istense de bir başkalık olduğunu sezdirir bize. Tarihi bilmenin ilk yararı geçmişin şimdiki gibi olmadığı fark etmemizdir elbette, ama bir başka bakımdan da yararlanırsanız tarihten: Kanıksadığımız, doğal saydığımız "bugün"ün nasıl şekil-lendiğini, şimdi'ye nasıl vardığımızı anlarız; bu da şimdi'ye yakıştır-dığımız mutlaklığı sarsar. *Queer* teoride heteroseksüel cinselliğin normal kabul edilmesi süreci üzerine üretilen zengin literatür ve tartışmaların eşliğinde Ezgi Sarıtaş, basmakalıp fikirlerden ve okuma stratejilerinden olabildiğince uzak durarak, düşünmeyi ve nesnesini ciddiye alarak, yani anlamayı ön plana koyarak cinsel modernleşme-nin izini sürüyor; edebiyata olduğu kadar hatırat, popüler cinsellik ve tıp metinlerine bakıyor: Geçmişteki normalin ne olduğunu, Geç Os-manlı ve Cumhuriyet dönemlerinde o normalin nasıl değiştiğini, bu-gün normal saydığımızın nasıl oluştuğunu ve sürecin içerdiği tutar-sızlıkları, istikrarsızlıkları ve çizilen zikzakları araştırıyor.

Metis Edebiyatdışı

ISBN-13: 978-605-316-204-9



Metis Yayınları

www.metiskitap.com

