

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI

**HETERONORMATİVİTE VE İSTİKRARSIZLIKLARI:
GEÇ OSMANLI VE CUMHURİYET DÖNEMLERİNDE CİNSEL
MODERNLİK**

Doktora Tezi

Bünyem Siynem Ezgi Sarıtaş

Ankara - 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI

**HETERONORMATİVİTE VE İSTİKRARSIZLIKLARI:
GEÇ OSMANLI VE CUMHURİYET DÖNEMLERİNDE CİNSEL
MODERNLİK**

Doktora Tezi

Bünyem Siynem Ezgi Sarıtaş

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural

Ankara - 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI

Bünyem Siynem Ezgi Sarıtaş

**HETERONORMATİVİTE VE İSTİKRARSIZLIKLARI:
GEÇ OSMANLI VE CUMHURİYET DÖNEMLERİNDE CİNSEL
MODERNLİK**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Doç. Dr. Mehmet Kalfalı
Dr. Öğrt. Üyesi Kadir Zinced
Dr. Öğrt. Üyesi İsa Şengül
Prof. Dr. Leşpil Sancak
Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural



Tez Sınav Tarihi: 30.03.2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.27./04./2013)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Bünyem SİYEM EZZİ SARITAŞ

İmzası



“Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı” kapsamında verdiği destek ile bir sene boyunca yurt dışında araştırma yapmamı sağlayan TÜBİTAK’a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
<i>I. Tezin Planı.....</i>	<i>21</i>
<i>II. Metodolojik Yaklaşım.....</i>	<i>28</i>
BİRİNCİ BÖLÜM: ERKEK HOMOEROTİZMİNİN MARGİNALLEŞME SÜRECİ	34
<i>I. Erkek Homoerotizminden Utanma ve Tarihsel Dönüşüm.....</i>	<i>39</i>
<i>II. Tasavvufî Aşk ve Homoerotizm.....</i>	<i>46</i>
<i>III. Homoerotizmle Süreklilik İçindeki Erkek Homososyalliğinin Dönüşümü.....</i>	<i>55</i>
<i>III.I. Erkeklerarası Hiyerarşinin Erotizasyonu</i>	<i>59</i>
<i>III.I.I. Usta-Çırak İlişkisi</i>	<i>66</i>
<i>III.II. Kentli Homoerotik Alt-Kültür.....</i>	<i>73</i>
<i>III.II.I. Erkek Homoerotizminin Kurucu Ögesi Olarak Homososyalleşme Mekânları</i>	<i>77</i>
<i>III.II.I.I. Meyhane.....</i>	<i>82</i>
<i>III.II.I.II. Kahvehane</i>	<i>86</i>
<i>III.II.I.III. Hamam</i>	<i>93</i>
<i>III.II.I.IV. Homososyal Mekânlar ve Seks Ticareti</i>	<i>101</i>
<i>IV. Edebiyat Alanındaki Dönüşümler.....</i>	<i>107</i>
<i>IV.I. On Dokuz ve Yirminci Yüzyıllarda Osmanlı Klasik Edebiyatı Tartışmaları</i>	<i>118</i>
İKİNCİ BÖLÜM: GEÇ OSMANLI VE CUMHURİYET DÖNEMLERİNDE ERKEK HOMOEROTİZMİNE DAİR ÜÇ ÖZ-ANLATI	131
<i>I. Aşçı İbrahim Dede'nin Hatıraları</i>	<i>142</i>
<i>II. Dr. Rıza Nur'un Anıları.....</i>	<i>168</i>
<i>III. Reşad Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi</i>	<i>205</i>
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HETEROEROTİZM ve ARZU NESNESİ KADININ UYANDIRDIĞI KAYGILAR.....	226
<i>I. Heteroerotizm ve Arkadaşlığa Dayalı Evlilik Düşüncesi.....</i>	<i>231</i>
<i>II. Arzu Nesnesi Kadının Yarattığı Toplumsal Cinsiyet Kaygıları</i>	<i>250</i>
<i>II.I. Kadınsılaşıma Kaygısı Figürü Olarak Züppe</i>	<i>254</i>
<i>II.I.I. Erkeğin Narsist Arzusu ve Abject Züppe.....</i>	<i>265</i>
<i>II.II. Kaygıyı Dindiren Erkeksi Aşk Nesnesi: Erkek Kıyafetinde Kadın.....</i>	<i>277</i>
<i>III. Kaygıların Kesişiminde Kadın Homoerotizmi Anlatıları.....</i>	<i>305</i>
SONUÇ	329
KAYNAKÇA	334
ÖZET.....	363
ABSTRACT	364

GİRİŞ

Bu tez, geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde cinsel modernliği heteronormativite kavramı ekseninde sorunsallaştırmayı 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. Tezin amacı bu sürecin içerdiği gerilimlerin ve istikrarsızlıkların izini sürerek geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin¹ söylemsel koşullarının “bugünkü epistemolojik ve varoluşsal çıkmazlarımıza nasıl katkıda bulunduğunu”² anlama çabasına katkıda bulunmaktır.

Tezim 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 anlaşılacağı. İkincisi heteronormativitenin kendi ihlallerini üreterek işleyen yapısı nedeniyle, heteronormalleşmenin, nihai ve mutlak bir sonuca varmış bir süreç olarak incelenemeyeceği. Tezimde erken modern dönemden devralınan, erotik deneyimleri ve özdeşleşme kategorilerini idrak edilebilir kılan söylemlerin, yeni ve rakip söylemlerle nasıl bir arada işlediğini ve tutarsız ve istikrarsız öznellikler ürettiğini inceliyorum. Bu doğrultuda “kromozomal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel arzu arasındaki sözde

¹ Tezim 1839 sonrası ile 1920’lerin sonu arasındaki yaklaşık yüzyıllık döneme odaklansa da tarihsel dönüşüm ve bu dönüşümü hatırlama biçimlerine ilişkin çözümlerim 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 and New York: Cambridge University Press, 2002), 353.

değişmez ilişkilerin tutarsızlıklarını dramatize³ eden *queer* ve feminist bir çözümleme yapmayı amaçlıyorum.

Tezimin ana temasını oluşturan cinsel modernlik ve heteronormativite konusunu çalışmaya nasıl karar verdiğimi ele almak, meseleyi nasıl sorunsallaştırdığımı anlatabilmenin en uygun yolu gibi görünüyor. Tez 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 da 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 yönelik erkek arzusu halen 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 disiplinler 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 söylemler*⁵ cinselleştirilmekle kalmamış, Türkçe popüler anlatılarda da harem, hamam, hadım ağaları, çok eşlilik gibi temalar tarihsellikleri dikkate alınmadan oldukça geniş bir zaman dilimi ve coğrafyada

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

⁴ Ne yazık ki tezim çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu’nu oluşturan tüm dinsel ve etnik toplulukları kapsayan bir çözümleme yapamayacağım. Zaman zaman Musevi ve Hristiyan cemaatlerden söz edecek olsam da, Osmanlı terimiyle Osmanlı Müslüman-Türk unsurunu kast ediyorum.

⁵ Irvin Cemil Schick, *Batının Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, çev. Savaş Kılıç, Gamze Sarı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000).

geçerli kabul edilerek muhayyel bir Osmanlı cinselliği altında bir araya getirilmiştir. Dahası Osmanlı cinselliği üzerine tartışmalar seküler milliyetçi kesimlerin Osmanlıların cinsel sapkınlığını ispat çabaları ile giderek güçlenen homofobik neo-Osmanlıcılığın 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 Orta Doğu¹⁰ toplumlarına ilişkin çalışmalara genellenebilir. Orta Doğu cinsel modernliklerinin erken modern cinselliklere kıyasla daha az çalışma konusu edilmesi, modern-öncesi Orta Doğu karşısında modern Batı karşıtlığını -isteyerek veya istemeden- yeniden üretir. Bu karşıtlık Orta Doğu ve Batı arasındaki -ve ötesindeki- karmaşık ve dinamik ilişkileri ve bu ilişkilerin Orta Doğu cinselliklerini nasıl şekillendirdiğini görmezden gelmektedir.¹¹

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 kalkması ile 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 (der.) *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2007). Aksan ve Goffman 1453 ile 1839 arasını erken modern dönem olarak adlandırıyor. Age., 2.

⁸ Cinsellikler terimi ile, Michel Foucault'nun bir kişinin öznelliğinin ve kimliğinin hakikati anlamındaki cinsellik tanımına atıfta bulunmuyorum; eylemler, arzular ve özdeşleşmelerin çokluğu, çeşitli duygulanımlar ve toplumsallıklar bütünü olarak cinsellikleri kast ediyorum.

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 okuyucu için büyük ölçüde erişilemez 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 Orta Doğu kavramını tüm sınırlılıklarının farkında olarak kullanıyorum. Babayan ve Najmabadi Avrupalı kartografların icat ettiği bu terim yerine *islamicate* terimini kullanmayı yeğlediklerini söylüyor. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, "Preface," içinde *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, der. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008, 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. Leslie Peirce, "Writing Histories of Sexuality in the Middle East," *The American Historical Review* 114, no. 5, 1 (Aralık 2009): 1325.

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

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 *pre-modern 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 değiştirtmesi olarak tanımlandığı andan itibaren olduğu -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 örnek 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 eşcinseliğin- toplumsal bir inşa olarak ortaya çıkış süreçlerini incelemişlerdir. Eve Kosofsky Sedgwick, söz konusu toplumsal inşacı tarih çalışmalarının tarihe ilişkin ezberlerimizi bozarken, *bugün bildiğimiz haliyle* eşcinselliğin bilindikliğini tahkim ettiklerini savunmuş¹³ ve erotik ilişkileri düzenleyen modellerin ancak geçmiştekilerin yerini alarak işlediklerini ima eden *azletme anlatılarını* eleştirmiştir.¹⁴

¹² Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2010), 39.

¹³ Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990), 45.

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. Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham ve Londra: Duke University Press, 1995), 39. Foucault, pek çok “şimdi”nin aynı anda mevcut olduğu bir

Sedgwick, geçmiş modellerin güya yabancı başkalıklarını değil tortulaşmış güçlerini; çoklu, değişken ve ihtilafli işleyişlerini; farklı modellerin rasyonalize edilmemiş bir arada oluşlarının modern homo/hetero ikiliğini nasıl yapılandığına 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 eleştirileriyle örtüşür. Başkalıkçı tarih anlatıları, Modern Batı'nın ötekisi olarak yalnızca modern öncesini değil "Batı-dışı"yı 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 ayırım da, ütöpik veya primitif bir geçmişin karşısına yerleştirilen modernitenin modernliğini ve modern öncesinin yansıtıldığı 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.

model önermektedir. Al-Kassim, "Epilogue: Sexual Epistemologies, East in West," 308. Ona göre tarih ancak varlığımızın içine süresiz olanı dahil ettiği; duygularımızı böldüğü, içgüdülerimizi dramatikleştirdiği, bedenlerimizi çoğaltıp kendisine karşıt kıldığı sürece "gerçek" olabilir. Michel Foucault, "Nietzsche Soybilim Tarihi," içinde *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 243.

¹⁵ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 47-8.

¹⁶ Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*, 12.

¹⁷ Dipesh Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralştırma: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2007), 42.

¹⁸ Dina Al-Kassim, "Epilogue: Sexual Epistemologies, East in West," içinde *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, der. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), 300.

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 bedenlerin ve cinselliklerin cinsellik biliminin ortaya çıkışındaki rolüne de odaklanmışlardır.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 çıkararak” erotik sanat (*ars erotica*) ile Batılı bir bilgi iktidar biçimi olan cinsellik bilimi (*scientia sexualis*) arasında yaptığı ayrımı sorgulamışlardır.²¹ Gregory M. Pflugfelder, tıbbi-bilimsel modelin Japonya'da Batı

¹⁹ Modernleşme kuramı ile uyumlu başka bir tartışma hattına daha dikkat çekmek gerekiyor. Buna göre Batılı ideallerin kabul edilmesi ile birlikte, eşcinselliğe yönelik “hoşgörü” artmıştır. Bu argüman genellikle Napolyon Kanunları'nın benimsenmesiyle, livatanın suç kategorisinden çıkarılmış olmasına dayandırılır. Örneğin 1858 ceza kanunu ile Osmanlı İmparatorluğu'nda eşcinselliğin suç olmaktan çıktığı iddia edilir. Kees Waaldijk, “Small Change: How the Road to Same-Sex Marriage Got Paved in the Netherlands,” içinde *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships: A Study of National, European and International Law*, der. Mads Andenaes ve Robert Wintemut (Oxford ve Portland: Hart, 2001), 636-651. 1810 Fransız Ceza Kanunu'nda uyarlanan 1858 tarihli ceza kanununun livataya ilişkin yargılamaları nasıl dönüştürdüğü önemli bir araştırma sorusudur. Fiil-i şeni ve zina ile birlikte livatanın da İstanbul suç cetvellerinde suç kategorisi 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* (İstanbul: Libra, 2018), 377-8; 384. Arjantin'de Napolyon Kanunları'nın benimsenmesi ile 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, krimnolojik 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. Tez çalışmam sürecinde yaptığım arşiv taramasında, 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 belgelerinin hepsi Erman Harun Karaduman tarafından okundu.

²⁰ Ann Stoler'ın Foucault ile diyalog içerisindeki *Race and Education of Desire* 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 (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015), 5. Bölüm.

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 içerisindedirler.²² Sabine Frühstück, 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 modern 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 Afsaneh Najmabadi, Kaçar İmparatorluğu dönemi İran'ına ilişkin ilham verici çalışmasında, Avrupalı gözün İran aşk ve erotizm kurgularının biçimlenmesindeki rolünü ortaya koyar. İranlılar'ın 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, oryantalist Arap temsilleriyle yüz yüze kalan Arap entelektüellerinin, medeniyeti cinsellik vektörü üzerinden ölçen Avrupa epistemolojisini içselleştirdiklerini savunur. Arap modernleşmecileri, Arap cinselliğinin Avrupa

²² Gregory M. Pflugfelder, *Cartographies of Desire: Male-Male Sexuality in Japanese Discourse 1600-1950* (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1999), 13.

²³ Sabine Frühstück, *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan* (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2003), 11.

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

²⁵ Chou, *Tongzhi*, 48.

²⁶ Afsaneh Najmabadi, *Women With Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2005), 5.

²⁷ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 5-8; Afsaneh Najmabadi, "Types, Acts, or What? Regulation of Sexuality in Nineteenth-century Iran," içinde *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, der. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), 287.

cinselliğinden çok da farklı olmadığını iddia eden bir asimilasyonizmi benimsemişlerdir.²⁸ El-Rouayheb Arap modernleşmesi bağlamında, Viktoryen ahlakının etkisinde oğlanlara yönelik arzu ifadelerinin “cinsel sapma” olarak nitelendirildiğini söyler.²⁹

Dünyanın farklı yerlerine dair araştırmalar cinsel modernliğin heteronormalleşme - veya bazı bölgelerde hızlanan bir heteronormalleşme- dönemi olduğunu gösterir. Heteronormativiteye ilişkin karşılaştırmalı bir kavrayışın geliştirilmesi, farklı söylemlerin farklı bağlamlarda nasıl dolandığını, temellük edildiğini ve bozulduğunu; heteronormativitenin 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 müzakere 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 ağlarınınca 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, oryantalist cinsellik tasvirlerinin şedit sonuçlarına dikkat çekmiştir.

²⁸ Joseph A. Massad, *Desiring Arabs* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2007), 6-15.

²⁹ Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500- 1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 153-161.

³⁰ Susan S. Lanser, “Of Closed Doors and Open Hatches: Heteronormative Plots in Eighteenth Century (Women's) Studies,” içinde *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, der. Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe (Farnham, UK: Ashgate, 2014), 23-39.

³¹ Abdülhamit Arvas, Abdülhamit. “Travelling Sexualities, Circulating Bodies, and Early Modern Anglo-Ottoman Encounters.” (Doktora tezi, Michigan State University, 2016); Joseph Allen Boone, *The Homoerotics of Orientalism* (New York: Columbia University Press, 2015); Sahar Amer, “Lesbian Sex and the Military: From the Medieval Arabic Tradition to French Literature,” içinde *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages*, der. Francesca Canadè Sautman ve Pamela Sheingorn (New York ve Hampshire: 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* (Durham ve Londra: Duke University Press, 2005).

³² Tezim boyunca bu kavramları karmaşık kültürel etkileşimler sonucu ortaya çıkan inşalar olduklarının farkında olarak kullandım.

Araştırmam sırasında Osmanlı-Türk cinsel modernliği üzerine kapsamlı bir çalışma yapılmadığını ve heteronormativitenin 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 Simon ve Gagnon'a atıfla adlandırdığı üzere cinsel senaryoların- Avrupalıların sefih ve sapkın Osmanlı 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 Orta Doğu ve Kuzey Afrika'sında 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 hipotezinin*³⁵ Batı toplumları için geçerli olmasa da Müslüman Orta Doğu için geçerli olduğu yönündedir. Buna göre, İmparatorluk'ta matbaanın yaygınlaşması ile birlikte okur yazar Osmanlı-Türkleri, giderek güçlenen heteronormallik söylemleri etkisiyle biçimlenmiş Avrupalı seyahat yazınının Osmanlı cinselliği tasvirlerinin farkına varırlar. Osmanlılar, bu tasvirler karşısında utanç duyar ve cinsellik söylemlerini suskunlaştırma yoluna giderler.

³³ Dror Ze'evi, “Hiding Sexuality: The Disappearance Of Sexual Discourse In The Late Ottoman Middle East,” *Social Analysis* 49, no.2 (Yaz 2005): 34–53; Dror Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk 1500-1900*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008).

³⁴ Ze'evi, “Hiding Sexuality,” 36.

³⁵ Baskı hipotezi kabaca, on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte cinsel eylem ve söylemlerdeki zenginlik ve çeşitliliğin bastırıldığı iddiası şeklinde 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.

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. Birinci bölümde ele alacağım üzere, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle genç oğlanlara duyulan homoerotik arzunun açık ifadeleri konusunda ketum davranıldığına dair yeterince kanıtımız var. Her ne kadar oryantalist 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 kırılma anında 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. Ze'evi'nin çözümlemesi pek çok çalışma tarafından kabul edildiği ve Orta Doğu modernleşmesine ilişkin benzer iddialar genel kabul gördüğü için,³⁷ 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:

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

³⁷ Abdülhamit Arvas, "From the Pervert, Back to the Beloved: Homosexuality and Ottoman Literary History 1453–1923," içinde *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, der. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2014), 145-163; Mustafa Avcı, "Kocek: 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): 381-395.

“Söylenenle söylenmeyen arasında ikili bir ayırım 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 bölümleridir.”³⁸

Modernleşme sürecinde Osmanlıların cinsellik ve erotizm konusundaki varsayılan suskunlukları, hangi söylemlerin yetkilendirilip hangilerinin geçersiz kılındığı, neler hakkında konuşmaktan sakınılıp nelerin söyleme kısıktırıldığı dikkate alınarak incelenmelidir. Ze'evi cinsel konular üzerine tıbbi metinlerin üretildiğini kabul etse de, kullandıkları klinik ve erotizmden arınmış dil nedeniyle bunların yeni bir söylemin oluşmasına katkıda bulunmadıklarını iddia eder.³⁹ 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 bazıları yeni ve *yabancı* söylemler, önceki dönemin söylemleri ile birlikte cinsel modernliği şekillendirmiştir. Önceki dönemin söylemlerinin bazıları reddedilmiş; çeşitli tema ve figürler suskunluğa itilirken, diğerleri dönüşmüş, yeni biçimlerde karşımıza çıkmıştır.⁴⁰

³⁸ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 28.

³⁹ Ze'evi, “Hiding Sexuality,” 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. Sayers de Tıflî hikâyelerinin dönüşümünü incelediği çalışmasında, açık cinsel betimlemelerin giderek kaybolduğunu tespit eder. David Selim Sayers, *Tıflî Hikâyeleri* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 57-9.

⁴⁰ 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. Tülay Artan ve Irvin Cemil Schick, “Ottomanizing Pornotopia: Changing Visual Codes in Eighteenth-Century Ottoman Erotic Miniatures,” içinde *Eros and Sexuality in Islamic Art*, der. Francesca Leoni ve Mika Natif (Farnham ve Burlington: Ashgate, 2013), 188. Dönemin müstehcen edebiyata ilişkin bkz. Burcu Karahan

Avrupa'dan "ithal edilen" söylemlerin, önceki dönemin söylemlerini suskunlaştırması ve cinsel modernliğin suskunlukla karakterize ediliyor olması iddiası daha önce eleştirdiğim keskin Doğu/Batı ayrımını yeniden üretmektedir.⁴¹ Zira bu iddia modernliği esasen Batılı bir olgu olarak ele alırken, Batı dışının rolünü modernleşmeye suskunlaşarak, kabul veya reddederek tepki vermeye indirger. Oysa oryantalist Osmanlı tasvirleri ile 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,⁴² erkek homoerotizmi anlatıları karşısında suskunlaşma ile birlikte eleştirel sesi üstlenme yoluna gitmişlerdir. Erkek homoerotizmi karşısında duyulan utanma, milliyetçi söylemlerle eklenerek 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 Beyoğlu örneğinde olduğu gibi cinsel yozluk mekânlarını kurgulamıştır. Parla'nın da söylediği üzere "(...) menfaat-i şehvaniye, Tanzimat romancıları için Batı kültürünün bir ögesi olup, Batı'dan gelecek en büyük tehlikelerden biri" olmuştur.⁴³

Avrupa menşeli cinsellik söylemleri, Osmanlı entelektüellerinin oryantalist anlatılara tepkileri ve önceki dönemden devralınan erotik söylemlerle etkileşim içerisinde Osmanlı cinsel modernliğini şekillendirmişlerdir. Cinsel modernleşme toplumsal, kültürel

Richardson, "Male Narcissism in Early Turkish Novels" (Doktora tezi, Indiana University, 2012); Irvin Cemil Schick, *Bedeni, Toplumunu, Kâinatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*, çev. Pelin Tünaydın (İstanbul: İletişim, 2011); Zafer Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015).

⁴¹ 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, no. 4, 2008, 679.

⁴² Akşit'in de vurguladığı üzere, dışarıda savunulan kölelik içeride, cariyelerin trajik hikâyeleri yoluyla eleştirilebilmiştir. Elif Akşit, "Being a Girl in Ottoman Novels," içinde *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, der. Benjamin C. Fortna (Leiden ve Boston: Brill, 2016),104.

⁴³ Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim, 2014), 75.

ve erotik olanın kesişiminde; öznellikleri, kurum ve pratikleri birbirlerine bağlayan bir süreç olmuştur. Elbette Osmanlı cinsel modernliğinin kapsayıcı bir çözümlemesini yapmam tez çalışmam çerçevesinde mümkün değil. Bu nedenle tez çalışmama yön veren dönüşümü, yani erkeklerin arzu nesnelere münhasıran kadınlar haline gelmesi sürecini en iyi açıkladığımı düşündüğüm heteronormalleşme kavramı ekseninde ele almaya karar verdim.

İlk kez “Queer Gezegen Korkusu” makalesinde Michael Warner tarafından kullanılan heteronormativite,⁴⁴ Warner ve Berlant tarafından şöyle tanımlanır:

“Heteronormativite ile heteroseksüelliğin yalnızca tutarlı -yani bir cinsellik olarak örgütlenmiş- değil aynı zamanda ayrıcalıklı görünmesini sağlayan kurumları, pratik yönelimleri, anlamlandırma yapılarını kast ediyoruz. Tutarlılığı her zaman koşulludur ve ayrıcalığı ise birden çok (ve bazen çelişkili) biçim alır: Kişisel ve toplumsal olanın esas tabiri olarak dikkatten kaçmış veya doğal bir durum olarak dikkate alınmış veya 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 hissinden müteşekkildir.”⁴⁵

Heteronormativitenin gücü yalnızca heteroseksüelliğe değil kendisine de bir zamansızlık halesi kazandırmasından gelir. Osmanlı cinselliğine ilişkin çalışmalar, on dokuz ve yirminci yüzyıllarda heteronormativitenin ne anlama geldiğini, nasıl işlediğini ve

⁴⁴ Heteroseksüelliğe tanınan toplumsal ve kültürel ayrıcalığı farklı yazarlar farklı kavramlar ekseninde ele almıştır. Jeffrey Weeks “heteroseksüel varsayım,” Judith Butler “heteroseksüel matris,” Adrienne Rich ise “zorunlu heteroseksüellik” kavramlarını kullanmıştır. Jeffrey Weeks, *Bir Kavramın Anatomisi: Cinsellik*, (İstanbul: Everest, 2016), 111.

⁴⁵ Lauren Berlant ve Michael Warner, “Sex in Public,” *Critical Inquiry* 24, no. 2 (Kış 1998): 548.

aşk ve erotizmin hangi konfigürasyonlarını içerdiğini verili kabul ederler.⁴⁶ Yalnızca Osmanlı cinsellik çalışmalarında değil, genel olarak cinsellik tarihi alanında heteronormativite eşcinsel, lezbiyen ve gey gibi kimlik kategorileri ile karşılaştırıldığında tarihselliği daha az tartışılmış bir kavramdır. Karma Lochrie, heteronormativitenin tarih ötesi kullanımlarının, normatifin tarihselliğini göz ardı ettiğini söyleyerek, istatistik biliminin ve ortalama insan düşüncesinin egemen olmadığı yer ve dönemlere normal kavramının atfedilmesinin tehlikelerine dikkat çeker.⁴⁷ Lochrie'nin eleştirisi doğrultusunda normal ve özellikle de normalin cinsellikle ilişkisini kısaca tartışmaya gerek görüyorum.

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.⁴⁸ Bu da normal doğal, sağlıklı, ahlaki, uygun, yasal, yaygın ve ortalama olanla ilişkilendiren ve fakat aynı zamanda onlardan ayıran şeydir. Normun ayrık konumu modernleşmeyle ve modern toplumun belirleyici özelliği olan normatif düzenle yakından ilişkilidir.⁴⁹ 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.⁵⁰ Foucault'nun terime yüklediği anlam sabit kalmamış ve iktidar

⁴⁶ Arvas, "From the Pervert"; Avcı, "Kocek"; 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): 89-102; Serkan Delice, "Zen-dostlar Çoğalıp Mahbûblar Azaldı': Osmanlı'da Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve Tarihyazımı," içinde *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet*, der. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice (İstanbul: Metis, 2012), 329-363; Ze'evi, "Hiding Sexuality"; Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*.

⁴⁷ Karma Lochrie, *Heterosyncracies: Female Sexuality When Normal Wasn't* (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 2005), 2, 12.

⁴⁸ Ewald, normativiteyi ayırt etmemizi sağlayan şeyin herhangi dışsal bir atıf noktasına gereksinim duymayan öz-atıfsallığı olduğunu söyler. François Ewald, "Norms, Discipline and the Law," *Representations* 30 (Bahar 1990):154.

⁴⁹ Ewald, "Norms, Discipline and the Law," 53.

⁵⁰ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison* (New York: Vintage Books, 1995), 182-183.

kavramsallaştırması dönüştükçe, norm ve normalleşmenin de anlamları değişmiştir.⁵¹ Özellikle de bedenler üzerindeki disipliner iktidarı, nüfus üzerindeki biyoiktidar ile 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 ögenin ‘norm’ olduğunu söyleyebiliriz. Norm, düzenli kılınmak istenen bir nüfus kadar, disipline sokulmaya çalışılan bir bedene de pekâlâ uygulanabilir olandır. Normalleştirme toplumu, dik bir eklemlemeye göre, disiplinin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplumdur.”⁵²

Cinsellik, bedenin disipline sokulması ile nüfusun düzenlenmesinin kesişiminde yer alır. Birey ve arzuları, eylem ve hazları izlenir, 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.⁵³ Anomaliler bireysel düzlemde sapkınlık, toplumsal düzeyde ise dejenerasyon olarak tanımlanır.⁵⁴ Foucault için norm ve normativitenin modern iktidarın tanımlanmasında temel bir rolü olduğu tartışmasızdır ve normativiteye, daha özelde de cinsel normativiteye ilişkin sorular, kaçınılmaz biçimde modern iktidara ilişkin sorularla iç içe geçmiştir.

⁵¹ Dianna Taylor, “Normativity and Normalization,” *Foucault Studies* 7 (Eylül 2009): 48-53.

⁵² Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France'da Verilen Dersler (1975-1976)*, çev. Şehsuvar Aktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 258.

⁵³ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 89.

⁵⁴ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 90. Bireysel sapkınlık ve dejenerasyon düşüncelerinin Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında kazandığı biçimi ilerleyen bölümlerde ele alacağım.

Normativite kavramının Orta Doğu modernlikleri ve özelde de Osmanlı modernleşmesi bağlamında tarihselleşmesi için çok daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu düşünüyorum. İmparatorluğun disiplinler ve düzenleyici politikaları eğitim,⁵⁵ militarizasyon,⁵⁶ güvenlik,⁵⁷ hapisaneler,⁵⁸ sağlık⁵⁹ gibi alanlarda modern disiplinler kurumların ve söylemlerin ortaya çıkışı ile beden üzerindeki disiplinler iktidar⁶⁰ ve nüfusa ilişkin düzenleyici pratikler⁶¹ bağlamında tartışmaya açılmıştır. Kürtajin,⁶² seks ticaretinin,⁶³ frenginin⁶⁴ ve üremenin⁶⁵ düzenlenmesine ilişkin çalışmalar, bu tartışmaları

⁵⁵ Benjamin Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 2002); Elif Ekin Akşit, *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi* (İstanbul: İletişim, 2012); Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin* (İstanbul: İletişim, 2015).

⁵⁶ Jan Lucassen ve Erik Jan Zürcher, “Zorunlu Askerlik ve Direniş: Tarihi Çerçeve,” içinde *Devletin Silahlanması, Ortadoğu ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik*, der. Erik Jan Zürcher (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 1-22; Mehmet Beşikçi, “Militarizm, Topyekûn Savaş ve Gençliğin Seferber Edilmesi: Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nda Paramiliter Dernekler,” *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 8 (Bahar 2009): 48-92; Sanem Yamak Ateş, *Asker Evlatlar Yetiştirmek: II. Meşrutiyet Dönemi'nde Beden Terbiyesi, Askeri Talim ve Paramiliter Gençlik Örgütleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

⁵⁷ Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol,” *Toplum ve Bilim* 83 (Ocak 2000): 58-77; Ferdan Ergüt, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği* (İstanbul: İletişim, 2015); İlkay Yılmaz, *Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde: II. Abdülhamid Dönemi Güvenlik Politikaları Ekseninde Mürur Tezkereleri, Pasaportlar ve Otel Kayıtları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014); Noémi Lévy-Aksu, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*, çev. Serra Akyüz (İstanbul: İletişim, 2017).

⁵⁸ Kent F. Schull, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).

⁵⁹ Rüya Kılıç, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı'dan Cumhuriyete Delilik* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015); Yücel Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak: Osmanlı Savaş Esirleri, Tıp ve Milliyetçilik 1914-1939* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).

⁶⁰ Yaşar Tolga Cora, “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); Murat Yıldız, “Strengthening Male Bodies and Building Robust Communities: Physical Culture in the Late Ottoman Empire” (Doktora tezi, California Üniversitesi, Los Angeles, 2015).

⁶¹ Elif Ekin Akşit, “Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Nüfus Kontrolü Yaklaşımları,” *Toplum ve Bilim* 118 (2010): 179-197; Ferhunde Özbay, “Türkiye'de Ulus-Devlet, Gözetim ve Nüfus Bilgisi,” *Toplum ve Bilim* 118 (2010): 165-178.

⁶² Tuba Demirci, “Body, Disease and Late Ottoman Literature: Debates on Ottoman Muslim Family in the Tanzimat Period (1839-1908)” (Doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, 2008); Tuba Demirci ve Selçuk 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): 377-420.

⁶³ Mark David Wyers, *'Wicked' İstanbul: The Regulation of Prostitution in the Early Turkish Republic* (İstanbul: Libra, 2012); Nuran Yıldırım, “19. Yüzyıl Sonu ve 20. Yüzyıl Başında İstanbul'da Fuhuşla İlgili Bazı Belgeler,” *Tarih ve Toplum* Sayı 208 (Nisan 2001): 4-6; Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm*, 2015.

⁶⁴ Seçil Yılmaz, “Threats to Public Order and Health: Mobile Men as Syphilis Vectors in Late Ottoman Medical Discourse and Practice,” *Journal of Middle East Studies* 13, no.2 (Temmuz 2017): 222-243.

toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanıyla bağlantılı biçimde ele almıştır. Normatif değerlerin tanımlarını koşullara bağlıdır ve belirli koşullar altında normal kabul edilen bir şey, koşullar değiştiğinde normatif gücünü kaybedebilir.⁶⁶ 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. Tez çalışmam bu geniş soru çerçevesinde şekillenen tartışmalara heteronormativiteye odaklanarak katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Belirli bir tarihsel an ve coğrafyada heteronormativiteyi sorgulamanın gerekliliklerinden biri normativitenin tarihselliğini dikkate almak ise, diğeri de heteroseksüelliğin tarihselliğini dikkate almaktır. Heteronormativitenin tarih ötesi bir kavram muamelesi görmesinin belki de en önemli sebebi heteroseksüelliğin tarihselleştirilmesine yönelik çok fazla çaba harcanmamış olmasıdır. Heteroseksüellik ile biyolojiye sabitlenmiş cinsiyet, karşı cinsiyet özelliklerini dışlayan toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi biçimleri ile cinslerin ontolojik karşıtlığından doğan ve bunların iç tutarlılığını güvence altına alan erotik arzunun kurgusal birliğini kast ediyorum.⁶⁷ Çalışmamda heteroseksüellik yerine heteroerotizm kavramından daha çok faydalaniyorum. Heteroseksüellik terimini kullanmaktan imtina etmem, yalnızca anakronizmden kaçınmaya yönelik bir çabadan kaynaklanmıyor. Batılı cinsellik biliminin ve cinsel sapma kategorilerinin Osmanlı toplumunda benimsenmesi sürecinde, homo/hetero karşıtlığına

⁶⁵ Gülhan Erkaya Balsoy, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları* (İstanbul: Can Yayınları, 2015).

⁶⁶ Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, çev. Carolyn R. Fawcett ve Robert S. Cohen (Boston ve Londra: D. Reidel Publishing Company, 1978), 82.

⁶⁷ Butler'ın da söylediği üzere, heteroseksüellik "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 tekanlamlı 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." Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis, 2008), 73-4.

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 birliğe denk düşecek bir sözcüğün olmadığını görüyoruz. Arapça *jins* sözcüğünden türeyen cinsellik teriminin bugünkü anlamını kazanması 1920'leri bulmuştur. On dokuzuncu yüzyılda anlam bakımından cinselliğe en yakın sözcük, Arapça *nesl'*den türeyen *tenasül* sözcüğüdür ve üreme, soy, nesil anlamı cinselliğe nazaran daha güçlüdür.⁶⁸ Örneğin üreme ve heteroseksüel cinsel birliktelikten bağımsız olamayacağı için, homo- veya hetero- tenasülden söz etmek pek de 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 heteronormativite heteroseksüellikten fazlasıdır ve yalnızca heteroseksüelliğe değil, heteroerotizme tanınan normatif ayrıcalığa da işaret eder. Az evvel söylediğim gibi çalışmamda heteroseksüelliği, kadın ve erkek arasındaki her türlü arzu biçimini ve erotik eylemi tanımlamak için kullanmadım. Kadın ve erkek arasındaki erotik arzunun ayrıcalıklı hale gelmesi sürecini ele aldığım son bölümde tartışmamı, heteroerotizm kavramı ekseninde yürüttüm. Marcus'un da söylediği üzere, cinsel ve erotik birbirleriyle yer değiştirebilecek terimler değildir; bunlar birbirleriyle kesişmeler de birbirlerinden farklıdırlar. Cinsellik genital eylemleri veya bunları gerçekleştirmeye yönelik arzuyu

⁶⁸ Arapça'da da *jins* ve *jinsi* terimlerinin cinsiyeti imleyecek biçimde kullanılmaya başlanması yirminci yüzyıla denk düşer. Khaled El-Rouayheb bu terminolojik dönüşümün Avrupalı cinsellik kavrayışının etkisinde gerçekleştiğini söyler. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 159. Cinsiyet'in Arapça karşılığı olan jinsiyyah'a ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Massad, *Desiring Arabs*, 3. bölüm.

imlerken, erotik olanın cinsel eylemlerle zorunlu bir bağı yoktur. Erotizm de yüksek derecede duyumsallık ve haz içerir fakat bunlar her zaman cinsel eylemlere dönüşmez.⁶⁹ Dahası heteroerotizm ve homoerotizm tutarlı bir toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi ve cinsel kimliğe işaret etmez. Bu nedenle de homoerotizm ve heteroerotizmin araştırmam açısından çok daha uygun terimler olduğunu düşünüyorum.

Heteronormativite, kadın ve erkek arasındaki erotik bağlılığı güvenceye alacak ikili toplumsal cinsiyet sistemini gerektirir. Thomas Laqueur'un *Making Sex* kitabı, erkeğin kusurlu bir versiyonu olarak görülen kadın ile erkeğin dikey düzlemde hiyerarşik sıralandıkları tek cinsiyetli modelin on sekizinci yüzyıl ile birlikte Avrupa'da egemen model olmaktan çıkarak, kadın ve erkeğin karşılıklı ilişkisi içerisinde yatay bir düzlemde ilişkilendikleri iki cinsiyetli modelin egemen hale gelişi sürecini anlatır.⁷⁰ İki cinsiyetli model, önce cinsiyetlerin karşıtlığını, sonra da bu karşıtlıktan doğan birlikteliklerini zorunlu koşar.⁷¹ Tek cinsiyetli modelde de kadın ve 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.⁷²

Erken modern dönem tıbbına ilişkin incelemesinde Dror Ze'evi, Laqueur'un açtığı tartışma hattını takip eder.⁷³ Ona göre on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte Avrupa dillerinden - daha çok da Fransızcadan- tıp metinlerinin çevrilmesi ile birlikte tıbbi söylem ve tek

⁶⁹ Sharon Marcus, *Between Women: Friendship, Desire and Marriage in Victorian England* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 113.

⁷⁰ Thomas Walter Laqueur, *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990).

⁷¹ Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe, "Introduction," içinde *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, der. Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe (Farnham, UK: Ashgate, 2014), 11.

⁷² Laqueur 1989, 118-119'den akt. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 192-193.

⁷³ Ze'evi her ne kadar Laqueur'un tartışmasını takip etse de, tek cinsiyetli model yerine "kusurlu erkek modeli" kavramını kullanır. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 34.

cinsiyetli modele bağılılığını sürdüren toplumsal ve siyasal alan arasında bir uyuşmazlık ortaya çıkmıştır.⁷⁴ Daha önce de söylemiş olduğum üzere bu uyuşmazlık, cinsellik konusunda bir suskunlaşmaya neden olmuştur. Ze'evi'nin iddiaları birbirleriyle uyumsuz görünen modellerin veya anlamlandırma çerçevelerinin,⁷⁵ bir arada var olmalarının suskunlaşma ve söylem yokluğuna yol açtığı varsayımına dayanıyor gibi görünmektedir. Oysa Osmanlı modernleşmesi, birbirleriyle uyumsuz görünen söylemlerin, anlamlandırma çerçevelerinin, kurum ve pratiklerin bir arada varlıklarını sürdürmesiyle karakterize edilir. Uyumsuzluğun doğrudan ve mutlak biçimde suskunlaşmaya yol açacağını varsaymak yerine, ortaya çıkan çelişkili ve istikrarsız söylemleri incelemek döneme dair daha derinlikli çözümlemelere ulaşmamızı sağlayabilir. Özellikle üçüncü bölümde yaptığım çözümlleme ile on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyıl başında, tek cinsiyetli modelin varsayımlarının heteronormatif söylemleri nasıl istikrarsızlaştırdığını inceliyorum. Çözümlmem, bir kere tek cinsiyetli modelin varsayımları ortadan kalktıktan sonra -eğer bu mümkünse- tam ve istikrarlı bir heteronormativiteye ulaşılacağını ima eden teleolojik ve gelişimsel bir modele yaslanmıyor. Keza on sekizinci yüzyıl Avrupası'ndan söz ederken Coykendall ve de Freitas Boe, heteronormativitenin pekiştikçe daha ihtilafı hale geldiğine işaret ederler.⁷⁶ Sedgwick, ayrıcalıklı terimin (heteroseksüellik) anlamının, ikincil terimin (homoseksüellik) eş zamanlı olarak içerilmesine ve dışlanmasına tabi olması nedeniyle, heteroseksüel/homoseksüel karşıtlığının her zaman istikrarsızlıkla malul

⁷⁴ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 61.

⁷⁵ Butler'ın kavramsal setinden faydalanarak, bazı kimlikleri ve bu kimliklerden 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. Butler, *Cinsiyet Belası*, 2008, 66. Heteronormatif anlamlandırma çerçevesinde idrak edilebilirliğin sınırları bu olsa da farklı tarihsel dönemlerde farklı anlamlandırma çerçevelerinin böylesi bir örtüşmeyi zorunlu kılmadığını görüyoruz. Rakip anlamlandırma çerçeveleri birbirlerini istikrarsızlaştırır, farklı arzu ve öznellik biçimlerini üretirler.

⁷⁶ Coykendall ve de Freitas Boe, "Introduction," 8-9.

olduğunu vurgular.⁷⁷ Karşıtlığın her iki terimi de tutarsız ve istikrarsızdır ve eşcinsel kimliği ve arzularının istikrarsızlıkları, heteroseksüel kimlik ve arzunun istikrarsızlıklarını yansıtır ve onlara yanıt verir.⁷⁸ Bu nedenle en mutlak ve tamamlanmış görünen normatif düzenlemelerde bile tutarsızlık ve istikrarsızlık kaçınılmazdır.

I. Tezin Planı

Tezimin erken aşamalarında Osmanlı-Türk cinsel modernliğini ve özellikle de aşk ve erotizmin heteronormalleşmesi sürecini açıklamamı sağlayacak kurucu bir an arayışı içine girdim. Bu arayışım biraz da Foucault'nun yukarıda alıntıladığım tespitinin ve bu tespitin izinden giden toplumsal inşacı tarihsel çalışmalarının etkisi altında şekillenmişti. Çalışmam ilerledikçe dönüşümün tek bir kırılma anı 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 kuramı çerçevesinde ele alan tarihyazımına yöneltilen eleştiriler oldu. Zira söz konusu kuram, yalnızca Osmanlı tarihinin karmaşık dinamiklerini son derece basit bir şemaya indirgemez, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılda yaşanan modernleşme sürecini imparatorluğun kendi dinamiklerinden kopuk, tamamen dışsal öğelerin kabul edilmesi/dayatılması olarak okur. Gerileme kuramının giderek daha fazla sorgulanması ile birlikte erken modern dönemde, yani on altıncı ila on sekizinci yüzyıllarda yaşanan dönüşümler İmparatorluk'un kendi dinamikleri

⁷⁷ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 9-10. Harold Beaver, heteroseksüelliğin doğal, eşcinselliğin ise türev olduğu karşıtlığı tersine çevirmenin ancak heteroseksüelliğin bağımlı terim olduğunun gösterilmesi ile mümkün olduğunu söyler. Harold Beaver, "Homosexual Signs (In Memory of Roland Barthes)," *Critical Inquiry* 8, no. 1 (Sonbahar 1981):115.

⁷⁸ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 82.

dikkate alınarak incelenmeye başlamıştır.⁷⁹ Gerileme kuramını eleştiren tarihçiler İmparatorluk'un çağdaşı bölgeler ile karşılaştırılabilirliği üzerinde durmuşlar; erken modern Osmanlı kültürel dünyasının Rönesans Avrupa'sınıkinden düşünüldüğü kadar kopuk olmadığına dikkat çekmişlerdir. Bu tartışmalar yalnızca karşılaştırmalı tarih araştırmaları için faydalı olmamış, hem *gerileme dönemi* olarak adlandırılan on sekizinci yüzyıldaki dönüşümleri hem de bunların on dokuzuncu yüzyıl ile süreklilik ve kopuşlarını inceleyebilecek tarihsel bir çerçeve geliştirmeye yaramıştır. Bu çalışmalar sayesinde, özellikle de Osmanlı kültürel dünyasının on dokuzuncu yüzyıla gelene 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 okuryazar sınıflarının ve kentli alt sınıfların erotik yaşantılarının on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar geçirdiği tarihsel dönüşümleri izleyebileceğim bir çerçeve sundu. Bu çerçevede yaptığım okuma ile, Osmanlı cinsellikleri tarihinin kopuşların, suskunlaşmaların olduğu kadar sürekliliklerin ve farklı söylemsel eklemlemelerin 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 Kadızadeli hareketinin on yedinci yüzyılda tasavvufi aşk kavrayışına ve heterodoks mutasavvıfların homoerotik pratiklerine meydan okuyuşunu

⁷⁹ Gerileme modelini eleştiren on sekizinci yüzyıl tarih yazımının bir değerlendirmesi için bkz. Dana Sajdi, "Decline, Its Discontents and Ottoman Cultural History," içinde *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyles in the Eighteenth Century*, der. Dana Sajdi (Londra ve New York: Tauris Academic Studies, 2007).

ele alıyorum. Tasavvufî aşk kavrayışının on yedinci yüzyıl ile 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 izlenmiş ve düzenlenmiştir. Söz konusu izleme 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 dalgası ile sessizleşen erotik anlatılar, on sekizinci yüzyılda bu sefer özel patronların himayesinde daha dünyevi biçimlerde tekrar ortaya çıkmıştır. Bu dönemin erotik anlatıları, homososyal-homoerotik süreklilikten giderek daha fazla yalıtılmış, özerk, mahrem ve dünyevi bir erotizmin tanımlanması sürecini yansıtır.

Söz konusu tarihsel dönüşümü incelemek, hem on dokuzuncu yüzyıl heteronormalleşme sürecinin tarihsel arka planını çizmemi hem de heteronormativiteyi geç Osmanlı dönemindeki tarihsel özgüllüğü içinde ele alabilmemi sağlıyor. Erken modern dönemden devralınan söylemler, cinsel patoloji söylemleri ve milliyetçilik ile şekillenen özgül biçim, tutarsız öznellikler üretmiştir. İkinci bölümde bu öznellikleri üç öz-anlatısal 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 birinci 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 kesişiminde metinler olarak inceliyorum. İncelememde birbirleriyle çelişen farklı söylemlerin; yaşamına, arzularına ve kimliğine hâkim özne tahayyüllerini bozguna uğratan bir çok seslilik yarattığını savunuyorum.

Aşçı İbrahim Dede, hatıratında önemli yer ayırdığı homoerotik mecazi aşk deneyimlerini, tasavvuf söylemleri ve homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal bağlar çerçevesinde anlamlandırır. Hatırat aynı zamanda birinci bölümde ele aldığım mistik aşk kavrayışının ve eroto-politik hiyerarşinin on dokuzuncu yüzyıl ortalarında halen varlığını sürdürdüğünü gösterir. Fakat Aşçı Dede'nin anlatısında dolaşımda olan söylemler yalnızca bunlar değildir. Hatırat on dokuzuncu yüzyılda bunların gerilimli bir ilişkide olduğu modern anlatılar, kurumlar ve ilişkiler hakkında önemli ipuçları sunar. Zira aynı dönemde erkek homoerotizmini -bireysel veya toplumsal- bir sapma olarak değerlendirmeyi mümkün kılan söylemsel çerçeve giderek güçlenmektedir.

Rıza Nur'un hatıraları hem güçlenen bireysel ve toplumsal patoloji söylemlerini hem de milliyetçiliğin erotik yaşantı ve kimlik üzerindeki etkilerini takip edebilmemizi sağlar. Rıza Nur'un birincil tekil şahısla dile getirdiği homoerotik arzularını ve arzularının homofobik inkârını; öz-anlatısal stratejiler, erkeklerarası sosyal bağların dönüşümü, modern cinsellik söylemleri ve milliyetçilik bağlamında inceliyorum. Yukarıda ele almış olduğum suskunlaşma hipotezi erotik, özellikle de homoerotik anlatıların Batılı gözden duyulan utanma hissi ile suskunlaştırıldığı iddiasına dayanıyordu. Oysa utanma yalnızca suskunluk yaratmaz; aynı zamanda kolektif ve bireysel kimlikleri üretir. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve

yirminci yüzyıl başında erkek homoerotik arzuların Türklükten dışlanması ve “öteki”lere atfedilmesi Türk kimliğinin tanımlanması sürecinin bir bileşenidir. Rıza Nur’un anlatısı bu dışlama sürecinin nasıl paranoyak bir öznellik ürettiğini gösterir. Bu öznellik yalnızca milliyetçi söylemlerle değil aynı zamanda erkek homoerotizmini anlamlandıran patoloji söylemleri ile ilişki içerisinde kurulmuştur. Rıza Nur’un anlatısını şekillendiren homofobi ve eşcinsel paniği, eşcinsellikten çok heteroseksüellik ve heteronormativitenin işleyişi hakkında bilgi verir.⁸⁰ Bu yüzden hatıratın erken yirminci yüzyıl heteronormativitesini incelemek için oldukça verimli bir alan açtığını düşünüyorum.

Son öz-anlatısal metin, *İstanbul Ansiklopedisi*’dir. *İstanbul Ansiklopedisi*, bir hayat anlatısı sunmasa da Koçu'nun benliğine, hatırlama biçimine ve deneyimlerine dair pek çok şey söyler. Yalnızca G harfinin ortalarına kadar gelebilen ansiklopedi, tamamlanamamasına rağmen on bir ciltten oluşur ve İstanbul’un yapılı çevresinden unutulmuş tarihsel figürlerine, yirminci yüzyıl ortasının kentli altkültürünün ünlü simalarından homoerotik kültürün unutulmaya yüz tutmuş öğelerine kadar inanılmaz genişlikte bir malzemeyi bir araya getirir. Ansiklopediyi, içerdiği aşırılığı ve bu aşırılığın imkânlarını abartarak olumsal, parçalı ve istikrarsız *queer* bir öznelğin anlatısı olarak ele alıyorum. Heteronormatif kültürün katı ve geçirimsiz hale geldiği düşünülen yirminci yüzyıl ortasında bu metnin yarattığı *queer* tahayyül imkânlarını keşfe çıkmayı amaçlıyorum.

Her ne kadar araştırma sorum heteronormativite olsa da üçüncü bölüme kadar normatif olmayan erotik deneyimlere ve öznelklere yoğunlaşıyor olmamın sorgulanabilir bir tercih olduğunun farkındayım. Zira, altüst edici pratikler ve öznelikleri inceleme konusu yapmak, norm olanın eleştirel çözümlemeden muaf kalan ayrıcalıklı konumunu güçlendirir. Sadece kimlikçi LGBTİ çalışmaları ve hareketi değil, *queer* çalışmalar da

⁸⁰ Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985), 116.

dikkatini sınır-aşıcı (*transgressive*) cinselliklere yönelterek dikkatleri heteronormativiteden uzaklaştırır.⁸¹ Fakat normatif olan ile normatif olmayan arasındaki karşılıklılık, birini incelemeyi ötekini incelemeyi imkânsız kılar. Yukarıda da vurguladığım gibi “homo-,” heteronormativitenin asli ve kurucu bir parçasıdır; “hetero-” her zaman “homo-” tarafından koşullanır, desteklenir ve istikrarsızlaştırılır.⁸² Dahası heteronormativite, heteroseksüelliğin karşıtı bir homoseksüelliğe sahip olması gibi, karşıtı bir homonormativiteye sahip değildir.⁸³ Heteronormatif söylemler, hemcinslerarası erotik ilişkilerin idrak edilebilirliğini sağlayan çerçeveleri düzenledikleri için, bu idrak edilebilirlik çerçevelerini ve tarihsel dönüşümlerini incelemek heteronormativitenin çözümlenmesi için gereklidir. Susan Lanser'ın söylediği üzere, normatif olmayanın, uyumsuz ve altüst edici pratiklerin tarihyazımına dahil edilmesi yalnızca tarihi *queerleştirmek* için değil, heteronormativitenin sınırlarını ve normatif olmayanın her zaman normatifin merkezinde yer aldığını anlayabilmek için de gereklidir.⁸⁴

Üçüncü ve son bölümde heteronormativitenin en bariz bileşenini yani heteroerotik aşk ve cinsellik söylemlerini inceliyorum. Daha 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 marjinalleşmesi ile birlikte, heteroseksüelliğin *kendiliğinden* onun yerini alacağı varsayımıdır. Oysa heteroerotik arzu, tıpkı homoerotik arzu gibi, belirli tarihsel

⁸¹ Coykendall ve de Freitas Boe, “Introduction,” 8-9.

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

⁸³ Berlant ve Warner “Eşcinsellik, heteroseksüelliğin sahip olduğu görünmez, örtük ve toplumu inşa eden haklılığa hiçbir zaman sahip olamayacağı için, aynı anlamdaki bir 'homonormativite'den söz etmek mümkün olmayacaktır” der. Berlant ve Warner, “Sex in Public,” 548. Her ne kadar aynı anlamda olmasa da, homonormativite neo-liberalizmle uyumlu beyaz, orta sınıf eşcinselliğini tanımlamak için kullanılır. Lisa Duggan homonormativiteyi şöyle tanımlar: “Örgütsüzleşmiş bir gey zümresi ve özelleşmiş, siyasetten arınmış, ev içine ve tüketime raptedilmiş bir gey kültürü vaat ederken, baskın heteronormatif varsayım ve kurumlara karşı koymayıp onları onaylayan ve koruyan bir siyaset.” Duggan 2003'ten akt. Judith Halberstam, *In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York ve Londra: New York University Press, 2005), 19.

⁸⁴ Lanser, “Of Closed Doors and Open Hatches,” 39.

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 ve 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 münhasır arzu nesnesi haline gelmesinin yol açtığı eril kaygıların heteronormativiteyi nasıl biçimlendirdiğini tartışmaya açıyorum.

Söz konusu süreçlerden yalnızca evliliği bir alt başlıkta ele alıyorum. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında eşler arası duygusal ve erotik bağların yoğunlaşmasıyla şekillenen arkadaşlığa dayalı evlilik düşüncesi, heteronormatif aşk ve cinsellik kurgularının inşasında belirleyici rol oynamıştır. İkili cinsiyet modeli ve cinsiyet özdeşleşmesi ile erotik arzunun ayrışmalarını, kadınsı erkek figürü olan züppe ve erkeksi kadın figürü olan erkek kıyafetinde kadın başlıkları altında inceliyorum. Erken dönem Osmanlı romanlarındaki züppe figürü üzerinden kadın arzu nesnesinin yarattığı kadınsılaştırma kaygısına ve bu kaygının Batılılaşma kaygıları ile nasıl iç içe geçtiğine bakıyorum. Erkek kıyafetinde kadın figürünün hem bu kaygıları dindirme hem de normatif cinsiyet ve cinsellik kurgularını bozguna uğratma potansiyeline dikkat çekiyorum. Bu iki figür yoluyla yaptığım çözümleme ile kadınsılık korkusu olarak mizojininin ve erkeksiliğe duyulan arzunun geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet heteronormativitesinin kurucu unsurlarından olduğunu savunuyorum. Normatif cinsiyet tanımlarının kıyısında yer alan bu iki figür ayrıca, erkeklik ve kadınlık tanımlarının yeniden yapıldığı bir dönemde kadınsılık ve erkeksiliğin nasıl yüzgezer hale geldiğini irdelememe imkân sağlıyor. Bölümün son kısmında on

dokuzuncu ve yirminci yüzyıla ait kadın homoerotizmi anlatılarının, heteronormativitenin dört bileşeninin yarattığı gerilimleri okuyabileceğimiz bir saha yarattığını öne sürüyorum.

II. Metodolojik Yaklaşım

Tezin kurgulanışı, çalışmamın en sonunda heteroerotizmin muzaffer olduğu bir teleolojiye dayandığını düşündürebilir. Böylesi 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 çözümler 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 vurgulayarak diyakronik çözümler 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 Goldberg ve Menon'un adlandırdığı biçimiyle *tarih bozucu* senkronik yaklaşım arasındaki yöntemsal kutuplaşmanın geçerliliğini kaybettiğini söyleyebiliriz.⁸⁵ Hiçbir *queer* yaklaşım bir modelden ötekine pürüzsüz bir geçiş olduğunu ima eden azletme modelini benimsemediği ve tutarsız cinsellik söylemlerine kayıtsız kalamayacağı için

⁸⁵ Jonathan Goldberg ve Madhavi Menon, "Queering History." *PMLA* 120, no. 5 (Ekim 2005): 1608-1617.

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.⁸⁶

Tezin 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 tutarsızlıkların ve istikrarsızlıkların çözümlenmesinde psikanalitik yaklaşımın araçlarına başvuruyorum. Psikanalitik çözümleme yöntemlerinin *queer* çalışmalar açısından ağırlığının tartışılmaz olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁷ Yukarıda sözünü ettiğim 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 psişik süreçlerini göz ardı ettikleri için eleştiriyordu.⁸⁸ Toplumsal inşacılar psişik olanı, buradan kaynaklanan çelişki ve ikircikliliklere (*ambivalence*) 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

⁸⁶ Valerie Traub, *Thinking Sex with the Early Moderns* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015), 82-83.

⁸⁷ 2015-2016 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 eş anlamlı gelmeye başlamasının, alternatif yaklaşımları fazlaca gölgede bıraktığını düşündüğü için bu başlıkta bir ders açma ihtiyacı hissettiğini söylüyordu.

⁸⁸ Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (New York: Routledge, 1989), 109.

başvurmanın ötesine geçen *queer* metodolojilerin öneminden bahseder.⁸⁹ Bu doğrultuda yakın okuma yaptığım metinleri paranoya, narsisizm gibi psikanalitik kavramlara başvurarak çözümlerken, bu kavramların anlam kazandıkları tarihsel bağlamı dikkate almayı önemişiyorum.

Heteronormatif söylemlerin her zaman tutarsız olmaları, doğrudan radikal sonuçlara yol açacakları anlamına gelmez. Sedgwick'in söylediği üzere, “çözülemez istikrarsızlıklar” hem eşcinsel hem de eşcinsel karşıtı kültürlerle güç sağlar.⁹⁰ 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 meylettğini savunur. Melanie Klein'dan ilhamla, paranoyak epistemolojilerin alternatif bilme, okuma ve çerçeveselendirme biçimlerini engelleyerek dünyayı bilme biçimleri üzerinde kurduğu tekele işaret eder.⁹¹ Sedgwick, *queer* pratiklerin merkezinde yer alan fakat yalnızca keyifli ve iyileştirici buldukları için daha az görünür olan, daha az kullanılan ve daha az saygı gören onarıcı yöntem ve entelektüel pratiklerin peşindedir. Sedgwick'in önerdiği onarıcı stratejilerin neye benzediği, eleştirel pratiklere içkin paranoyak mekanizmalara ilişkin eleştirisi kadar net olmasa da, tezim kapsamında onarıcı stratejileri benimsemeyi önemişiyorum. Çalışmamın tamamında paranoyak epistemolojiden kaçındığımı ve onarıcı bir metodolojiyi benimsediğimi söyleyemem. Örneğin Rıza Nur'un hatıratını incelerken, metnin de çağırıldığı, paranoyak bir epistemolojiye meylediyorum. *İstanbul Ansiklopedisi*'ni incelerken ise, hiçbir boşluk veya hataya yer bırakmayan eksiksiz bir okuma sunmak yerine, yine metnin çağırıldığı üzere, *queer* bir alan açabilecek yaratıcı okumanın imkânlarını araştırıyorum. Kadınsı erkek züppe

⁸⁹ Traub, *Thinking Sex*, 80.

⁹⁰ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 10.

⁹¹ Eve Kosofsky Sedgwick, “Paranoid Reading and Reparative Reading; or You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction About You,” içinde *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, der. Eve Kosofsky Sedgwick (Durham ve Londra: Duke University Press, 1997), 22.

ve erkek kıyafetinde kadın figürlerini incelerken gizli kalan arzu ve pratikleri ifşa etmek yerine, hâlihazırda görünür olan arzu ve pratiklerde ortaya çıkan farklı anlamlandırma çerçevelerine işaret etmeyi amaçlıyorum.⁹² Anlamlandırma çerçeveleri ontolojik gerçekliklerin temsillerini düzenlemezler; “özümler ontolojiler oluştururlar.”⁹³ Onarıcı yöntemler yoluyla, heteronormatif kültürün öğelerini açığa çıkarmak, ifşa etmek ve gizliliğini bozmanın yanı sıra, deneyim ve öznelliklerin olumsuzluklarını, istikrarsızlıklarını ve tutarsızlıklarını kabul eden yeni ve *queer* ontolojiler için bir saha yaratabilmeyi amaçlıyorum.

Tezimin konusu Osmanlı ve erken 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. Tezin esas malzemesini 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, zaman zaman da kültürel tarihsel çözümleme yöntemlerinden faydalanıyorum. Ele aldığım her metni, metinlerarasılığını dikkate alarak çözümlüyorum.

Sharon Marcus, kuramsal yöntemin çeşitli varsayımların eleştirel bir yeniden değerlendirmesi, tarihsel yöntemin mümkün olan en çok sayıda belgenin incelenerek

⁹² Sedgwick, “Paranoid Reading and Reparative Reading,” 18.

⁹³ Judith Butler, *Savaş Tipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 11.

genellemelere varılması, metin ve görsel çözümlemenin ise yakın okumaya dayalı yorumlama pratiği anlamına geldiğini söyler.⁹⁴ Tezimi yalnızca metin analizi veya tarihsel çözümleme ile sınırlayabilirdim; ki bu kullandığım yöntemlerin disipliner savunusunu kolaylaştırırdı. Ne bir edebiyat ne de bir tarih tezi olarak kabul edilebilecek olan çalışmam, Halberstam'ın söylediği gibi, tarihçilerden münasip bir tarih anlatısı sunmadığı, edebiyatçılardan da edebi metinleri doğru çözümleme yöntemleri uyarınca ele almadığı eleştirisiyle karşılaşılabılır.⁹⁵ Bu farazi eleştiriler, aslında feminist ve *queer* çalışmaların temel sorularından birine; yani geleneksel disiplinler sınırlara 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”⁹⁶ olduğunu söyler. Farklı disiplinlerin yöntemlerini *toplayarak*, böylesi 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 tezimde 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.⁹⁷ 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.”⁹⁸ Bu nedenle çalışmamda edebi metinlere romantik ve erotik deneyimlerin veya bunlara ilişkin tutumların bir temsili olarak değil, bu deneyimlerin üreticisi olarak yaklaşıyorum.

⁹⁴ Marcus, *Between Women*, 7.

⁹⁵ Judith Halberstam, *Female Masculinity* (Durham: Duke University Press, 1998), 10.

⁹⁶ *Age*, 13.

⁹⁷ Peirce. “Writing Histories of Sexuality,” 1325–1339.

⁹⁸ Johnson, 1980'den akt. Laqueur, *Making Sex*, 17.

Edebiyatı, özellikle de romanları, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet heteronormatif söylemlerini çözümlmek için uygun bir zemin haline getiren başka bir sebep daha var. On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte, nesir anlatılar nazım 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.⁹⁹ Bu dönüşümün etkileri edebi alanla sınırlı değildir. Selim Kuru'nun söylediği üzere, türlerin tarihsel dönüşümünün erotik deneyimlere ilişkin kurguların şekillenmesinde başat rol oynamış ve bazı deneyimler kendilerine bir türde yer bulabilirken, diğerleri dışlanmıştır:

“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 nesnelere artık yalnızca ‘dişil’¹⁰⁰ olarak tanımlanmasıydı.”¹⁰¹

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

⁹⁹ Marcus, *Between Women*, 8.

¹⁰⁰ Son bölümde tartışacağım üzere arzu nesnesinin dişilleşmesi tespitine daha dikkatli yaklaşmamız gerekiyor. Evet kadınlar nesir anlatılardaki esas arzu nesnesiydiler, ama arzu nesnesinin kadınsılığı erkekler açısından son derece kaygı vericiydi. Çalışmamın son bölümünde, farklı erkeklik ve kadınlıkların, nasıl farklı kadınsılık ve erkeksilik tanımları uyarınca tanımlandığına bakacağım.

¹⁰¹ Selim Sırrı Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler,” *Cogito* 65-66 (Bahar 2011): 264.

BİRİNCİ BÖLÜM: ERKEK HOMOEROTİZMİNİN MARJİNALLEŞME SÜRECİ

“Hind'den İran'dan mı Yunan'a gitmiş, Yunan'da mı âleme yayılmış? Ne olmuşsa olmuş işte. Yalnız bu gayri tabii aşk, şairlerimizin birinde, üçünde, beşinde değil, hepsinde vardır. Çar ebru güzel, yalın yüzlü mahbup, tıflnaz, taze nihâl cihan ve hattı sebz-yeşil yazı, yani sevgilinin yanaklarında yeni terliyen sakal, Divan Edebiyatının başlangıcından ta ‘Hubanname’ ve ‘Defteri aşk’a kadar bütün şairlerin ağzında çengel sakızıdır. Kızdan bahis, bu edebiyatta pek ayıptır ve bu edebiyatta yok denecek kadar azdır.”¹⁰²

Abdülbaki Gölpınarlı'nın Osmanlı şiirinde erkek homoerotizmine ilişkin yukarıdaki yorumu istisnai değildir. Osmanlı klasik edebiyatında maşuğun cinsiyeti, on dokuzuncu yüzyıl sonrası edebiyat yorumcuları için içinden çıkılmaz bir mesele haline gelmiştir.¹⁰³ Osmanlı klasik edebiyatında arzu nesnesinin sıklıkla oğlanlar olması,¹⁰⁴ kurgusal bir kategori olarak “Osmanlılar”ın¹⁰⁵ cinsel ahlaklarını yüceltmek ile kötülemek; 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 çerçevede, Osmanlı homoerotizmi,

¹⁰² Abdülbaki Gölpınarlı, *Divan Edebiyatı Beyanındadır* (İstanbul: Marmara Kitabevi, 1945), 30.

¹⁰³ Selim Sırrı Kuru, “Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel: The Case of İshak Çelebi (D.1537/8)” içinde *Ghazal as World Literature II, From a Literary Genre to a Great Tradition: The Ottoman Gazel in Context*, derleyen Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer ve Börte Sagaster (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2006), 163.

¹⁰⁴ Osmanlı Türkçesi cinsiyetsiz bir dil olsa da erkek aşk nesnesine yönelik güçlü eğilim göz ardı edilemez. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 37. Araççadan alınan sözcüklerin cinsiyetlerinin korunması aşk nesnesinin cinsiyetine ilişkin ipucu verir. Örneğin mahbûbe dışı arzu nesnesini imlerken, mahbûb sıklıkla eril arzu nesnesini ifade etmektedir.

¹⁰⁵ Kuru, “Sex in the Text,” 159.

“modern Türkiye'nin simgesel düzeninde bir simge”¹⁰⁶ olarak işlemiştir. Bu bölümde, erkek homoerotizminin çağdaş okuyucu için en iyi ihtimalle bir olağandışılığı veya daha sık rastladığımız haliyle de “sapkınlığı” simgelemeye başlaması sürecini 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 modernitesinin 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.

Erkek arzu nesnesi *mahbûbun*,¹⁰⁷ günümüz okuru ve eleştirmeni açısından içinden çıkılmaz bir mesele olmasının bir sebebi homoseksüel veya 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 nesnelere, ve daha genelde arzu nesnesinin kadın ve erkek olarak cinsiyetlendirilmesi, ancak aşk ve erotizmi idrak edilebilir kılan söylemler ve tarihsel olarak özgül düzenlenme biçimleri çerçevesinde anlaşılabilir. Cinsel kimliklerin özcü kavramsallaştırmalarından kaçınmaya çalışan yaklaşımlar bile, erkek homoerotizmini toplumsallığından soyutlayarak

¹⁰⁶ Walter, G. Andrews, “Yabancılaşmış ‘Ben’in Şarkısı: Guattari, Deleuze ve Osmanlı Divan Şiirinde *Özne*’nin Lirik Kod Çözümü,” Defter 39 (Bahar 2000): 107.

¹⁰⁷ Erkek aşk nesnesi ve aşığı Osmanlı edebiyatında birçok terimle karşılanıyor olsa da, çalışmamda daha yaygın kullanılan *mahbûb*, *mahbûbdost/mahbûbperest* ve *gulâmpereş/gulâmpâre* terimlerini tercih ediyorum. Erkek aşk nesnesi için kullanılan terimlerden bazıları *gulâm*, *saderû*, (*şâb-ı emred*, *hîz*, *çâr-ebri*, *tâze*; âşık için kullanılan terimlerden bazıları ise *rind* ve *cemal âşığı*'dir. Bu terimlerin anlamları birbirlerinden farklıdır; birbirlerinden farklı jenealojileri ve çağrışımları vardır. Örneğin *rind* ve *cemal âşığı*nın mistik çağrışımları daha güçlü iken, *gulâmpereş* ve özellikle de on dokuzuncu yüzyılda daha sık kullanılan haliyle *kulampara*'nın cinsel çağrışımı daha güçlüdür. Osmanlı Türkçesinin zengin erotik jargonuna ilişkin derli toplu bir çalışmaya rastlayamadım. Irvin Cemil Schick ve çalışma arkadaşları, bu ekşiği giderecek bir Osmanlı cinsellik sözlüğü çalışması içindedir (Kişisel görüşme, 10.11.2016).

izah edilecek bir sorun/gizem olarak çerçeveslendirerek, kadın arzu nesnesinin ve heteroseksüelliğin doğallığını pekiştirmeye yarar.¹⁰⁸ “Eşcinsel”in varlığının açıklanması gereken bir şey olarak görülmesi, kaçınılmaz olarak eşcinselliğin kaynağına ilişkin köken sorularına; ister bireysel düzeyde ontogenetik ister toplumsal düzeyde filogenetik olsun, köken soruları da eşcinsel kimliğin “temizlenmesi” fantezilerine bağlanır.¹⁰⁹ 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 inceleyeceğim: 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 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. Birbirleriyle ilişkili olan bu üç alanın - tasavvuf, homososyallik ve edebiyat- her birinde yaşanan dönüşümleri diğerleriyle ilişki içerisinde düşünmemiz gerekiyor. Aşkın dünyevi kavrayışlarının yaygınlaşması ve tasavvufun erotizmden arındırılması, aşkın tasavvufi 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 sınırdaki duran

¹⁰⁸ Arvas, “From the Pervert,” 148.

¹⁰⁹ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 41.

edebi temsillerin dönüşümü, aşk ve erotizmin daha mahrem bir alanda tanımlanması ile 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 tarihsel dönüşümler sonucunda ortaya çıktığı iddiasını tartışacağım bu bölümde, herhangi bir kuruluş anının peşinde olmayacağım. İkincil literatür okumalarım ve sınırlı da olsa erişebildiğim birincil kaynaklar bana yaşanan dönüşümün on dokuzuncu yüzyılda veya öncesinde yaşanan tek bir kırılma anıyla açıklanamayacağını gösterdi.¹¹⁰ Dahası farklı anlamlandırma çerçeveleri asla tamamen ortadan kalkmamış, on dokuz hatta yirminci yüzyıllarda varlıklarını sürdürmüş; ikinci bölümde daha ayrıntılı ele alacağım üzere istikrarsız öznellikler 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 barındırır: Yüzyıllara yayılan tarihsel dönüşümü, söz konusu modernleşme momentine yol açacak bir teleoloji içinde okumak ve tüm değişimin açıklayıcısı olma konumu atanan tarihsel kırılma anını daha geriye yerleştirerek, kırılma ve süreklilikler arasındaki karmaşık ilişkileri sorgulamaktan kaçınmak. Bu tehlikelerin ilkinde toplumsal inşacı cinsellik tarih araştırmalarını eleştiren Madhavi Menon, Carla Freccero, Carolyn Dinshaw gibi *queer*

¹¹⁰ Açıkça ki bu bölümde yapacağım çözümlemenin konusu olan dönüşümler tek başlarına bir tez çalışmasını gerektirecek 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 çözümler 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 *long durée* bir çözümlemeyi hakkıyla yapabilmemesini sağlayacak kadar gelişmemiştir.

kuramcılar dikkat çeker.¹¹¹ Bu yazarlar, tarihsel dönüşüme odaklı çalışmaların, sürekli geleceğe yönelen, heteronormatif cinsellik ve üremeye dayalı *hetero-zamansal* bir kurguyu yeniden ürettiğini iddia eder. Böylesi bir yaklaşım kaçınılmaz olarak teleolojiye neden olacaktır. İkinci tehlikeyi Sedgwick, “Büyük Paradigma Kayması” tartışması altında ele alır.¹¹² Ona göre, tarihsel kırılma anlatıları kimlik ve arzu kategorilerinin doğallığını ve değişmezliğini sorgulamamıza yararken, bu kategorilerin içinde bulunan dönemde bir tutarlılığa sahip oldukları varsayımını güçlendirmiştir.¹¹³ Kırılma anlarını muhayyel bir modernleşme momentinden daha geriye taşımak, belirli bir andaki kimlik ve arzu kategorilerinin kendi iç tutarsızlıklarını görmezden gelme tehlikesini bertaraf etmeye yetmez. Çalışmamda farklı dönemleri kat eden uzun dönemli gerilimler ve tutarsızlıklar ile cinsel modernliği karakterize eden gerilim ve tutarsızlıkları bir arada düşünerek, aşk ve cinselliğin modern düzenlenişine doğru *ilerleyen* bir tarihsel dönüşüm fikrinden uzak durmaya çalışıyorum. Dönüşüm ve kırılma anlarını, “aklı, amacı ve yönü olan”¹¹⁴ tarihin değil uzun süreli gerilim ve tutarsızlıkların tezahürleri olarak ele almayı yeğliyorum. Farklı tarihsel dönemlere ait erotik kategorilerin, modern anlatılara 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 çok katmanlı bir çözümlemesine ulaşmak istiyorum.

¹¹¹ Bkz. Goldberg ve Menon, “Queering History,”; Carla Freccero, *Queer/Early/Modern*. (Durham ve Londra: Duke University Press, 2006).

¹¹² Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 44-48.

¹¹³ Age., 45.

¹¹⁴ Wendy Brown, *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis, 2010), 16.

Yaptığım çözümler, çevriyazısı 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. Böylesi bir zemin yaratabilmek için erkek homoerotizminin marjinalleşme sürecinin akademik literatürde nasıl tartışıldığını ele almam gerekiyor. Zira bu bölümde geliştirmeyi amaçladığım çözümler, bu tartışma hattını reddetmese de az önce ele aldığım çerçevede daha çok katmanlı hale getirme iddiasını taşıyor.

I. Erkek Homoerotizminden Utanma ve Tarihsel Dönüşüm

Osmanlı cinsel modernitesine 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 mahbûbun 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:¹¹⁵

“Yine de Avrupa değerleri ve normlarının benimsenmesiyle birlikte, Arap ve Türk aydınları da heteronormal hale gelmiş bir cinsel söylem geliştirmeye başladılar. Manevi bir düşünce halinde olsa bile sakalı bitmemiş oğlanların güzelliğine açıkça aşk ilan etmekten utanmaya başladılar ve giderek bu tür söyleme kapılarını kapadılar.”¹¹⁶

¹¹⁵ Ze'evi'nin Osmanlı için yaptığı benzer tespitler Najmabadi tarafından İran modernleşmesi, Joseph Massad tarafından da Arap modernleşmesi için yapılmaktadır.

¹¹⁶ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 114.

Erkek homoerotizminden utanmak ve onu gizlemeye çalışmak Türk modernleşmecilerine has bir tepki değildir. Her ne kadar erkek ve kadın homoerotizminin abartılı ve iştahlı tasvirleri yoluyla Doğu'nun *cinsel başkalığı*¹¹⁷ vurgulayan oryantalist anlatıların sayısı oldukça çok olsa da¹¹⁸ sansür ve gizleme de Batılı metinlerde zaman zaman ortaya çıkan bir eğilimdir. Arap, İran ve Osmanlı edebiyatını Batı dillerine çeviren oryantalistlerin, müstehcen buldukları içeriği ve özellikle de homoerotizmin açık ifadelerini farklı biçimlerde sansürlediklerini biliyoruz. Elias J. W. Gibbs (öl. 1091),¹¹⁹ *Kırk Vezir Hikâyeleri*'nin üç hikâyesini translitere etmesine rağmen çevirmemesini, cinsellik konusunda lafını esirgemeyen bir döneme ait olan bu hikâyelerin çağdaşı İngiliz ve Osmanlıların zevklerine göre uygunsuz kaçacağını söyleyerek açıklar.¹²⁰ John Boswell, Farsi şair Sa'adî'nin on dokuzuncu yüzyıl ve Hâfız'ın gazellerinin yirminci yüzyıl çevirilerinde aşk nesnesinin cinsiyetinin erilden dişiye dönüştürüldüğünden söz eder.¹²¹

Batılıların erkek homoerotizmini utanılacak bir şey olarak görmesinin, onlarla etkileşim içinde olan İranlı, Arap ve Osmanlı entelektüelleri üzerinde etkili olduğu kuşkusuz. On dokuzuncu yüzyıl Arap modernleşmecisi Rifaa Rafi El-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;

¹¹⁷ Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*.

¹¹⁸ 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): 140-157; Nabil Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, (New York: Columbia University Press, 1999); Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*; Traub, *Renaissance of Lesbianism*.

¹¹⁹ Altı ciltlik *Osmanlı Şiiri Tarihi* (1900-1907) ve diğer eserleriyle Osmanlı klasik edebiyatı incelemeleri açısından önemli isimlerden biri olmaya devam eden İskoç oryantalist.

¹²⁰ E. J. W. Gibb, “Preface,” içinde Sheykh-Zada, *The History of the Forty Vezirs or The Story of the Forty Morns and Eves*, çev. E. J. W. Gibb (Londra: George Redway, 1886), xx-xxi.

¹²¹ John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1980), 18.

tıpkı mıknatısların 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 (*kharaja 'an al- hālah al tabī'iyah*).¹²²

Osmanlı-Türk aydınları da homoerotizmin ve özellikle de erkek homoerotizminin, Batılılarca uygunsuz bulunduğu farkındaydı. Ahmed Cevdet Paşa'nın kadın sever zendostların çoğalıp oğlanlara ilgi duyan mahbûbların azalmasına dair meşhur ifadesini, şu cümleler takip etmekteydi: “Halbuki Âlî Paşa da ecânibin i'tirâzâtından ihtirâz ile¹²³ gulâmpâreliğini ihfâya¹²⁴ çalışırdı.”¹²⁵ Ahmed Midhat, Batılılarla Osmanlı Edebiyatı üzerine konuştuğunda, şairlerin mahbûbperest sözlerini açık etmemek için kendisini zor tuttuğunu söyler.¹²⁶

Yalnızca Osmanlı entelektüelleri değil, Osmanlı bürokrasisi de erkek homoerotizminin Batılı gözlemcilerin önünde açık ifadelerinin uygunsuzluğunun farkındaydı. Mustafa Avcı, on dokuzuncu yüzyıl başlarında daha çok dini ve asayişe ilişkin kaygılarla yasaklanan köçek oyunlarının on dokuzuncu yüzyıl ortalarında İstanbul'daki

¹²²Akt. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 156. El-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.

¹²³ çekinerek

¹²⁴ gizlemeye

¹²⁵ Daha sonra tekrar döneceğim ifadenin tamamı şöyledir: “Zen-dostlar çoğalıp 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 tabî'îsi üzre kızlara müntakil oldu. Sultan Ahmed-i Sâlis zamânından berü mu'tâd olan Kâğıdhâne seyri ziyâde râğbet buldu. Gerek orada, gerek Bâyezid meydânında arabalara işâretlerle mu'âşaka usûlü hayli meydân aldı. Küberâ içinde gulâmpârelikle meşhur Kâmil ve Âlî Paşalar ile anlara mensûb olanlar kalmadı. Halbuki Âlî Paşa da ecânibin i'tirâzâtından ihtirâz ile gulâmpâreliğini ihfâya çalışırdı.” Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı, 1980), 9. Cevdet Paşa'nın bu sözleri mahbûbdostluğun gözden düşüşüne dair bir yorum olarak öne çıkarılsa da, alıntılanan pasaj kadınlara duyulan arzusunun yeniliği ve kadınlarla flörtleşme ritüelleri üzerinde de durur. Heteroerotizmi, homoerotizmin gözden düşmesi ile beraber kendiliğinden ortaya çıkan bir şeymiş gibi ele almayı bıraktığımızda, kadın arzu nesnesinin münhasır arzu nesnesi haline gelmesi sürecinde heteroerotik arzu ve pratiklerin de icat edildiklerini görüyoruz.

¹²⁶ Ahmed Midhat Efendi ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât: Mektuplaşmalar* (İstanbul: Tercümân-ı Hakikât Matbaası: 1301/1885-6), 124-5.

Batılı gözlemcilerden çekinilerek yasaklandığından söz eder. 1855 tarihli bir arşiv belgesinde, köçeklerin müttefik devletlerin askerleri bulunan Moda Burnu'ndaki performanslarının pek çirkin görüneceği belirtilerek, köçek oyunlarının mesire yerlerinde yasaklanması talep edilir.¹²⁷

Ele aldığım tarihsel bilgiler Ze'evi'nin argümanını destekler. Cinsellik çalışmaları alanındaki Mustafa Avcı, İrem Özgören, Abdülhamit Arvas gibi genç araştırmacılar da, utanma ve cinsel modernlik arasındaki ilişkiyi ele alırken Ze'evi'nin çizdiği çerçeveden etkilenirler.¹²⁸ Özgören, 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.¹²⁹ 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.¹³⁰ 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

¹²⁷Avcı, “Kocek,” 114-115. Yüzyıl boyunca tekrarlanan yasaklarda hem asayişe dair kaygılar hem de utanma hissi rol oynamıştır.

¹²⁸ 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, Avrupalılaştırma yolunda ilk adımların atıldığı Tanzimat'tan, yani 1839'dan sonradır (...)” Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, 93-4.

¹²⁹ Özgören, “Reconfiguring Ottoman Gender Boundaries,” 383.

¹³⁰ Age., 390.

toplumsal hayatın modern bulunmayan öğelerinin “düzeltmesine” veya en azından gizlenmesine çalışıldığını biliyoruz.¹³¹ 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.¹³²

Bu tartışma hattı hem yasalandığı tarihsel verilerle hem de utanma ve cinsellik arasındaki güçlü bağlantıya dayandığı için son derece ikna edici görünüyor. Cinsellik ne kadar özgürleşmeçi hazlar çerçevesinde kavramsallaştırılmaya çalışılırsa çalışılsın, *abjectlik*¹³³ ve utanma hissi kendisini onda hissettirmeye devam eder.¹³⁴ 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.¹³⁵ Herhangi bir davranış biçiminin kendiliğinden utanç verici olduğunu varsayamayacağımız gibi, bu eylemin yarattığı utanma hissini kaynağının ne olduğunu da şeffaf biçimde görünür olduğunu düşünemeyiz. Utanma, ancak diğer tarihsel süreçlerle

¹³¹ Bkz. Adil Baktıaya, *Bir Osmanlı Kadınının Feminizm Macerası ve Hamidiye Modernleşmesi* (İstanbul: h2o Kitap, 2016), 93-125; Nadir Özbek, “‘Beggars’ and ‘Vagrants’ in Ottoman State Policy and Public Discourse, 1876-1914,” *Middle Eastern Studies* 45, no. 5 (Eylül 2009): 783-801; Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2014); Zeynep Çelik, *Şark'ın Sergilenişi: 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005).

¹³² Avcı, “Kocek,” 124.

¹³³ Julia Kristeva'nın ne özne ne de nesne olan, öznedenden radikal biçimde dışlanmış olanı tariflemek için kullandığı *abject* kavramını, Türkçe çevirilerde karşımıza çıkan iğrenç veya dışkılanmış terimleriyle karşılamak yerine aynen kullanmayı tercih ettim. İleride kavramı daha ayrıntılı tartışacağım.

¹³⁴ Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life* (New York: The Free Press, 1999), 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 aşlamayacak bir eşik oluşturduğunu iddia ederler. David M. Halperin ve Valerie Traub “Beyond Gay Pride,” içinde *Gay Shame*, der. David M. Halperin ve Valerie Traub (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2009): 3-4.

¹³⁵ Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, cilt I. çev. Ender Ateşman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011) ve Norbert Elias *Uygarlık Süreci*, cilt II. çev. Ender Ateşman (İstanbul: İletişim, 2009).

bir arada incelendiğinde on dokuzuncu yüzyıl heteronormativitesini anlamak için işlevsel olabilir. Bu nedenle utanma hissini kendi sorunsalına dahil ederken, iki soruyu yeniden düşünmek gerektiğini savunuyorum: 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 ve suskunlaşma olarak verir. Bu cevapları çok katmanlı biçimde yeniden düşünerek hem Batılı oryantalist anlatıların hem de Osmanlı aydınlarının bunlara verdikleri tepkilerin erotik söylemler ve öznelliklerin oluşumu üzerindeki etkilerine dair daha incelikli bir çözümlenmeye ulaşabiliriz.

Erkek homoerotizminin açık ifadelerinden duyulan utanç tarihsel dönüşümün açıklayıcısı olmak gücüne sahip değilse, utancın suskunlaşmaya yol açtığı tespiti de aynı ölçüde yetersiz kalır. Utanma hissini sonuçlarının sansür, sessizleşme ve örtüleme ile sınırlandırılması, Foucault'nun baskı hipotezini yeniden üretir.¹³⁶ Oysa utanmaya dair tartışmalarda, utanmanın öznellik ve kimlik oluşumu üzerindeki rolü öne çıkar. Utanma hissini 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 edilenlere ilgili olan suçluluktan farklı olarak, kişinin kim olduğuna ilişkindir.¹³⁷ 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

¹³⁶ Zaten Ze'evi de baskı hipotezinin Batı toplumları için geçerli olmasa bile, Osmanlı için geçerli olduğunu iddia etmektedir.

¹³⁷ Nathanson, 1987 akt. Eve Kosofsky Sedgwick, "Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*," *GLQ* 1, no.1 (1993), 12; Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014), 133.

açığa vurulur.¹³⁸ 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 bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Utanma nesnelere, grup kimliğinin veya bireysel kimliğin kesilip atılacak “toksik” parçaları değildir; kimliğin şekillendiği süreçlerin ayrılmaz parçalarıdır.¹³⁹ Kolektif bir kimlik olarak icat edilen milletin utanılacak özelliğinin, yabancı bir göz tarafından yakalanması, milletin kendi ideallerini tanımlama sürecine de denk düşer: “Utanç verici hatıralarına tanıklık ederek, ulus şu anda varlığını ve kimliğini güvence altına alan ideallere 'ulaşabilir.’”¹⁴⁰ Geçmişte utanç duyulacak şeyin ortaya çıkarılması, ortaya çıkaran öznenin milleti idealize etmesine yarar. O halde, erkek homoerotizminin utanç nesnesi olarak tanımlanması süreci, yalnızca bu utanç nesnesinin sessizleştirilip örtülmesi anlamına gelmemiş; aynı zamanda bir idealleştirme ve bu bağlamda öznelliklerin üretilmesi anlamına da gelmiştir. Eril homoerotik arzuyu utanç nesnesi olarak tanımlayabilmek, tanımlayanı eril homoerotik arzudan kopararak, millet idealine yakınlaştırmıştır.¹⁴¹ Utanma, utanca yol açan arzuyu kötüleyerek açığa çıkaran erkeğin, kendisini ondan uzaklaştırmasını mümkün kılar. Bu aynı zamanda erkek homososyalliğini erkek homoerotizminden koparan bağlantı olarak işlemiştir.

Utanmanın bu üretici etkilerine bölümün sonunda ve gelecek bölümde döneceğim. İlerleyen kısımlarda daha çok diyakronik bir çözümleme ile uzun dönemli tarihsel dönüşümlere odaklanacağım. On dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan tarihsel süreçte aşk kavrayışının değişmesi, erkek homososyalliğini yapılandıran eroto-politik hiyerarşinin

¹³⁸ Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, 133.

¹³⁹ Sedgwick, “Queer Performativity,” 13.

¹⁴⁰ Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, 138.

¹⁴¹ Rıza Nur’un hatıratını incelerken bu dinamiklere geri döneceğim.

çözülmesi ve kültürel temsil alanındaki dönüşümler, on dokuzuncu yüzyılda oğlanlara duyulan aşk karşısındaki duyulan utanma hissiyle birleşerek, Osmanlı entelektüellerinin erkek homoerotizmine karşı tutumlarını biçimlendirmiştir. Ortodoks ve heterodoks dini söylemler arasındaki gerilimler; erotizmle harmanlanmış patronaj, çıraklık ve intisap ilişkileri¹⁴² başta olmak üzere erkek homososyalliğinin 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. Tasavvufi Aşk ve Homoerotizm

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 tezin 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 dini deneyime yol açmış ve seçkin kültürünün çeşitli öğelerinin, toplumun bütün kesimlerine sirayet etmesini sağlamıştır.¹⁴³ Osmanlı kültürü tasavvuftan, özellikle de İbn Arabî'nin (öl. 1240) öğretilerinden ve *vahdet-i vücud* düşüncesinden yoğun biçimde etkilenmişti.¹⁴⁴ *Vahdet-i vücud*, evrendeki tüm öğelerin aynı

¹⁴² Bu çalışma kapsamında intisap, çıraklık ve zaman zaman da kölelik ilişkilerini aralarındaki farkları vurgulamadan birbirlerine benzeştirerek ele alıyorum. Bu ilişkilerin kendine özgü ve karmaşık dinamikleri olduğunu reddediyordum değilim. Fakat hiçbirinin homoerotizmi dışlamadığımı, “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.

¹⁴³ Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 302.

¹⁴⁴ Schimmel, *vahdet-i vücud* düşüncesinin popülerliğini, yenilikçiliğine değil, daha erken dönem tasavvuf düşüncesini sarıhlaştırmasına ve sistematize etmesine borçlu olduğunu söyler. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 279. Holbrook, İbn Arabî'nin Osmanlı'daki mirasının Osmanlı şerh geleneği üzerindeki etkisinin güçlü olduğunu fakat bu etkinin yeterli bir incelemesinin yapılmadığına dikkat çeker. Victoria Rowe Holbrook, *Aşkın Okunmaz*

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 aşığın bakışlarına görünen Odur ... ve Ondan başka hiçbir varlığa tapılamaz, çünkü bir varlığa o varlığın içindeki İlahi olanı algılamadan tapmak imkansızdır ... Aşk için de böyledir; bir varlık Yaratıcısından başka hiç kimseyi gerçekten sevemez.”¹⁴⁵ Her ne kadar, İbn Arabî manevi aşk ile tensel (doğal) aşk¹⁴⁶ arasında bir ayrım yapsa da bunlar karşılıklı bir dışlama ilişkisi içerisinde değildir. Her aşk fiziksel form yoluyla ortaya çıkar ve bu nedenle de doğaldır, fakat aynı zamanda manevidir. Âşık fiziksel doğada gördüğü tecelliye çekilir, fakat ona sahip olmak gibi bir derdi yoktur; “aksine kendini tamamen bu Surete vermiştir.”¹⁴⁷

On üç ve on altıncı yüzyıllar boyunca tasavvuf, etkili olduğu bölgelerdeki hükümdarlıkların desteği ile çeşitli tarikat ve tekkeler etrafında kurumsallaşmaya başladı ve toplumsal yaşama sirayet etti.¹⁴⁸ On yedinci yüzyılda, köylülerden saray bürokrasisine ve askeriye, Osmanlı toplumunun önemli bir kesimi tasavvufu benimsemişti.¹⁴⁹ Ulemanın mutasavvıftan olması veya tekkelerin şeyhlerinin cami imamı olmaları oldukça sık rastlanan bir durumdu.¹⁵⁰ Tasavvufun popülerliği, çeşitli aykırı pratiklerin tartışma konusu

Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans, çev. Erol Köroğlu ve Engin Kılıç (İstanbul: İletişim, 2017), 78.

¹⁴⁵ İbn Arabî'den akt. Henry Corbin. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan, 2015), 160.

¹⁴⁶ Ona göre üç çeşit aşk vardır; İlah ile mahlûk arasındaki kutsal aşk (hibb-i rûhânî), mahluktaki maşuğa yeterli olmakla yetinen ruhani aşk ve yalnızca kendi arzularının tatmini ile yetinen doğal aşk (hibb-i tabî'i). Bkz. Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 163.

¹⁴⁷ Age., 165.

¹⁴⁸ Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanınamaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)* çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 7. Bölüm.

¹⁴⁹ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 95.

¹⁵⁰ Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken. Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun* (İstanbul: Metis, 2009), 60; Madeline Zilfi, “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul,” *Journal of Near Eastern Studies* 45 no. 4 (Ekim 1986).

edilmesini engellemiyordu. Fakat Ze'evi'nin dikkat çektiği üzere, aykırı tasavvuf pratiklerine ilişkin tartışmalar, mutasavvıflar ile ortodoks İslam'ın savunucuları arasında değil, tasavvufun ortodoks ve heterodoks yorumcuları arasında geçiyordu.¹⁵¹

Bu aykırı pratiklerden biri olan güzel oğlanları¹⁵² temaşa, ilahi güzelliğin nesnede tecelli ettiğini kabul eden mistik aşk kavrayışına dayanır.¹⁵³ Bu pratik, mutasavvıf olmayan İslâm âlimlerinin bazılarınca kabul edilirken, diğer mutasavvıflarca reddedilmiştir.¹⁵⁴ Oğlanları temaşanın şeriat açısından sorunlu bulunmasının temel gerekçesi, oğlanların da kadınlar kadar baştan çıkarıcı olmaları ve temaşa pratiğinin livataya yol açması tehlikesiydi.¹⁵⁵ Mutasavvıflar ise bu pratiğe ilişkin yasağın kişinin ruhani olgunluğunu dikkate alınmadan geçerli olmayacağını söylüyordu. Kişinin manevi olgunluğa sahip olması genç oğlana duyulan aşkın gayri-şehvaniliğini garanti altına almakla kalmıyordu. Sonraki bölümde Aşçı Dede örneğinde göreceğimiz üzere, hakiki aşk yolunda oğlana duyulan şehvetten ari mecazi aşk, mutasavvıfın manevi olgunlaşması için önemli bir

¹⁵¹ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 97. Her ne kadar İslam'ın 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 (öl. 1535) *Dâfiü'l-gumûm ve Râfi'ül-humûm* eserinde kadın sever zenperestlerle oğlan sever mahbûbdostlar arasındaki kavga'nın hakemliğini derviş kılığına girmiş Şeytan yapar. Selim Sırrı Kuru, "A Sixteenth Century Scholar," (Doktora tezi, Harvard University, 2000); Kuru, "Sex in the Text."

¹⁵² Teoride kadınlar da bakışın nesnesi olabilirlerdi fakat bir mutasavvıfın yabancı bir kadınla aynı odada olması veya tamamen erkeklerden oluşan bir tekkede bir kadının bulunması kabul edilebilir olmayacağından, yüzlerine bakılanlar genelde oğlanlar oluyordu. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 98. Dahası, bazı âlimler, kadınların yüzüne bakmanın şehvete yol açması ihtimalinin daha güçlü olduğunu söylüyorlardı. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 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 tekrar eden uyarılardan, kadınların da zaman zaman tasavvuf pratiklerinin katılımcısı olabildikleri sonucunu çıkarabiliriz. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 101.

¹⁵³ 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. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, 29.

¹⁵⁴ Çeşitli örnekler için bkz. Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 3. bölüm ve El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 1. bölüm.

¹⁵⁵ 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. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 113. Oğlanları temaşanın 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. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 308.

aracıydı. Şeriat açısından sorunlu bulunan diğer bir pratikse müziğin, dansın ve şiirin bir parçası olduğu semâ idi. Semâda mutasavvıf vecd haline girip, kendini kaybederek Allah'ı bulma amacını taşıyordu.¹⁵⁶ Bu ritüel, yalnızca müzik ve dans Sünni İslam'ın 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 uyandırıyor.¹⁵⁷ Mutasavvıfların, özellikle de güzel oğlanlarla birlikte raks etmek gibi aşırılıkları, Kemal Paşazâde Şemseddin Ahmed (öl. 1534) ve Ebusuûd Efendi (öl. 1574)¹⁵⁸ 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. Muhafazakar tarikatlar aşkın, İslam'ın ve ibadetin heterodoks biçimlerinin, toplumsal ve siyasi olarak daha merkezi bir konuma yerleşmesinden ürküyordu.¹⁵⁹ Bu tarihsel bağlamda püriten Kadızadeli hareketi, tasavvufu ve mutasavvıfların aykırı pratiklerini eleştirilerinin merkezine yerleştirdi.¹⁶⁰ Hareket, önceki dönemde daha çok alimler arasında kalan bir tartışmayı camilere taşıyor ve Osmanlı ulemasının çeperinde kalan imamlar yoluyla kentli alt sınıfları, özellikle de esnafı mobilize ediyordu.¹⁶¹ Hareket on yedinci yüzyıl boyunca, üç dalga halinde popülerleşti ve kendisine sarayda bile destekçiler buldu. Mutasavvıflara yönelik

¹⁵⁶ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 193-4.

¹⁵⁷ Karamustafa, *Tanrının Kuraltanınamaz Kulları*, 30; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 196; Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 103.

¹⁵⁸ M. Ertuğrul Düzdağ, *Ebusuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 83-8.

¹⁵⁹ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 103-4.

¹⁶⁰ Zilfi, "The Kadızadeli," 254.

¹⁶¹ Zilfi, "The Kadızadeli," 256. Sariyannis, Kadızadeli hareketinin toplumsal zeminini, dönemin iktidar blokları arasındaki gerilimlere yoğunlaşarak inceler. Hareketi, bir dalı bostancı, baltacı gibi zabıtlardan kökleri ise esnafın oluşan bir ağaca benzetir. Marinos Sariyannis, "The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of 'Mercantile Ethic'?" içinde *Political Initiatives 'from the Bottom Up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII*. (Resmo, Girit: Crete University Press: 2012), 273.

şedit eylemler şeyhlerin dövülmesine, tekkelere zarar verilmesine kadar varıyordu. Kadızadeliler tasavvuf ayinlerini yasaklayıp, bazı şeyhleri sürebilecek kadar güç kazanmışlardı.

Her ne kadar Ze'evi homoeortik pratiklere ilişkin eleştiri ve baskıların erotik olmaktan çok politik ve dinsel hakimiyetle 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 Mısrî'nin (öl.1694) 1618-1694 yıllarını kapsayan günlüklerindeki öz-anlatısı, bu gerilimin cinsel boyutlarına ışık tutar. Mısrî, günlüklerinde tecavüz korkusundan söz ederken, düşmanlarını da lutiler¹⁶² olarak tanımlar.¹⁶³ Mısrî'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 Camisi'nin birinci vaizi konumuna yükselmiş olan, on yedinci yüzyıldaki üçüncü Kadızadeli dalgasının lideri Vanî Mehmed Efendi,¹⁶⁴ oğlanların seferlere katılmasını -her ne kadar başarısız olsa da- yasaklamaya çalışmıştır.¹⁶⁵ Bu girişim, hem Kadızadelilerin bu

¹⁶² Evliya Çelebi seyahatnamesinde bir Kadızadeli'den, "Bir mürâ'î (ikiyüzlü) muta'assibîn ü sabî-perest ya'nî mahbûb-dostların Kadızâdeli fırkasından geçinen bir nâmerd-i zemmâm ü nemmâm (kötüleyici ve dedikoducu) ve fassâl u deccâl u ribâ-hor (tefecî) u cûvân-dost ve cûvân-merg afacan u mezmûm (ayıplanmış) cehele-i cihân olan..." şeklinde söz eder. Akt. Yeliz Özay, "Evliyâ Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası." (Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2012), 55. Tireli Hacı Mustafa isimli bu Kadızadeli, çok değerli bir Şehnâme'yi, Tire'deki mahbûbuna benzeyen suret dışındaki tüm suretleri delip bozarak harap eder. Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, cilt 1: 4. kitap, haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 188.

¹⁶³ Derin Terzioğlu, "Man in the Image of God of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyazi-i Mısrî (1618-94), *Studia Islamica* 94 (2002): 154-159.

¹⁶⁴ Vanî Mehmed, IV. Mehmed ve Fazıl Ahmed'e son derece yakın bir isimdir.

¹⁶⁵ Zilfi, "The Kadizadelis," 264.

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

Elyse Semerdjian, on sekizinci yüzyılda Şam'da, fisk etmek için “lûti ricâl”le¹⁶⁶ bulunduğu iddia edilen bir oğlanın ve buluşmaların gerçekleştiği evin sahibi annesinin mahallelilerin şikayeti sonucunda sürüldüğü bir davayı inceler.¹⁶⁷ On yedinci yüzyılda yaşanan püritenleşme dalgası, toplulukların kendi cemaatlerindeki ve mahallelerindeki dinsel ve cinsel sapmalara karşı daha duyarlı hale gelmelerine neden olmuştur.¹⁶⁸ Semerdjian, bu davanın yalnızca oğlanın aykırı cinsel pratiklerine dair olmayıp, aynı zamanda on sekizinci yüzyıl başında Şam'da popülerleşmiş olan Kadızadelilerin yarattığı püriten dinsel baskı sonucu, mutasavvıflara karşı olup olamayacağını sorar. Belki de genç Muhammet, erkeklerle cinsel birliktelik yaşadığı için değil, annesi ile birlikte mutasavvıf ayinleri düzenlediği için cezalandırılmıştır.¹⁶⁹ “Luti olma suçlaması, aynı zamanda şimdiye kadar tartıştığımız Sufi mistik kategorisine de girer mi? Yukarıda sunulan bir dizi edebi örnekten, incelenen dönemde Sufi ve luti arasındaki üst üste binen ortaklığın, birine yapılan herhangi bir atfın farklı biçimlerde diğerini ima etmesini sağladığını (anlıyoruz).”¹⁷⁰ Semerdjian cinsel ahlaksızlık suçlamalarının bazen dinsel sapkınlığa ilişkin dini 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 dini çatışmaların nasıl erotize edildiğini görmüştük. Semerdjian'ın aktardığı olay ve olaya ilişkin yorumu ise erotik çatışmaların politik ve dini egemenlik çatışmaları ile iç içe geçtiğini göstererek bu ilişkinin iki yönlü işlediğini anlamamızı sağlar.

¹⁶⁶ Livata yapan erkekler, metinde “al-ricâl al-lutiyya.”

¹⁶⁷ Elyse Semerdjian, “‘Because He Is So Tender and Pretty’: Sexual Deviance and Heresy in Eighteenth Century Aleppo,” *Social Identities* 18 no. 2 (Mart 2012): 175-199.

¹⁶⁸ Age., 188.

¹⁶⁹ Age., 192.

¹⁷⁰ Age., 190.

Kadızedeliler, Vanî Mehmed'in ölümünden sonra güç kaybetmeler ve tasavvuf ayinlerini yasaklamak gibi girişimleri kısa ömürlü olsa da, on yedinci yüzyıldan sonra tasavvufun "aşırılıklarının" törpülendiğini görürüz. Ze'evi, bu savaşın galibinin tasavvuf öğretilerine sıcak bakan ama mutasavvıfların aşırılıklarından ürken ortodoks ulemanın tutturduğu ılımlı yol olduğunu söyler.¹⁷¹ Uzlaşmaya varan tasavvuf tarikatları da tartışmalı pratiklerini ya şiirsel bir ideale indirger veya gizlice sürdürürler.¹⁷²

Ze'evi, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde tasavvufun heterodoks erotizminin, dini veya politik nedenlerle değil, içerdiği homoerotizm nedeniyle kınanmaya başladığını savunur.¹⁷³ 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 kendisi ile birlikte kaybolmuştur.¹⁷⁴ Ze'evi'nin özetlediği bu gelişmeleri iki nedenle tekrar 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.¹⁷⁵ Yani mutasavvıflar, modernleşme süreçlerine ve 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

¹⁷¹ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 112.

¹⁷² Age., 113.

¹⁷³ Age., 115.

¹⁷⁴ Age., 115.

¹⁷⁵ Brian Silverstein, "Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 2, (2009): 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. Silverstein, "Sufism and Governmentality," 116.

biçimde eleştirirken, diğerleri bu aşk kavrayışını benimsemeye devam ediyordu. Dahası yukarıda ele aldığım üzere, erotik kaygılar ile dini ve politik kaygılar ne on yedinci yüzyılda ne de sonrasında birbirlerinden bağımsızlardı; dini ve/veya politik kaygılar sıklıkla erotize ediliyor ve erotik kaygılar da dini ve/veya politik kaygılardan besleniyordu.¹⁷⁶

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 eğilimi ile süreklilik içinde olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıla başında ise, mistik aşkın kendisi sorunlu görülmeye başlanmıştır. Örneğin Osmanlı nöropsikiyatrisinin öncü isimlerinden Nazım Şakir (Şakar) (öl.1969), “gayritabii” aşk biçimlerini inceleyen *Aşk-ı Marazî* isimli yirminci yüzyıl başı popüler cinsellik bilimi kitabında, “lahutî” aşkın, bir “hiss-i nâtâm¹⁷⁷ (...) bir ihtiyac-ı tabiîyenin istihale ve tevil-i kâzibe¹⁷⁸ uğramış” şekli olduğunu söylemektedir.¹⁷⁹ Tabii ki, mistik aşk kavrayışının on

¹⁷⁶ Gayle Rubin, *queer* düşüncenin kurucu metinlerinden olan “Thinking Sex” 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. Gayle Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,” içinde *Culture, Society and Sexuality: A Reader*, der. Richard Parker ve Peter Aggleton (Londra ve New York: Routledge, 2007), 150.

¹⁷⁷ eksik his

¹⁷⁸ başkalaşmaya ve yanlış yoruma

¹⁷⁹ Nâzım Şâkir, *Aşk-ı Marazî* (İstanbul, 1326/1910-1), 13.

dokuzuncu yüzyılda ortadan kalkmış olduğunu söylemiyorum; zira on dokuzuncu yüzyıl mutasavvıfı Aşçı Dede'nin hatırlarında ayrıntısıyla anlattığı mecazi aşk deneyimleri söz konusu aşk kavrayışının süregeldiğini gösterir. Söylemek istediğim, erkek homososyalliği boyunca libidinal akışı sağlayan mistik aşk kavrayışına homososyalliğin çerperinde kalmış olan dini ulema ve kentli esnaf tarafından meydan okunması, homososyalliğin yapısını önemli ölçüde etkilemiştir.

On yedinci yüzyıl ile birlikte, homoerotik aşkın Allah'a duyulan aşkla bir süreklilik içinde düşünülmesinin sert biçimde ve toplumun farklı kesimlerince sorgulanması, sonraki dönemde bu pratiklerin utanılacak veya saklanacak pratikler haline gelmesi ile birlikte değerlendirilmelidir. Aşk ve erotizm dünyevileştikçe, heteronormal çerçvelerin onları düzenlemesi de daha kolay hale gelmiştir. Bu döneme damgasını vuran temel gerilim olan uhrevi/dünyevi aşk gerilimi, Valerie Traub'un sözünü ettiği türden toplumsal cinsiyete ve arzulara ilişkin uzun dönemli senkronik bir gerilimdir.¹⁸⁰ 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 ve 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 ettiği homoerotik aşk hem erkek homososyalliğinin hem de tasavvufi aşk söylemlerinin içine gömülü biçimde karşımıza çıkar. Mistik aşk kavrayışıyla iç içe olan erkek homoerotizminin dönüşümünü

¹⁸⁰ Traub, *Thinking Sex*, 4. bölüm

daha iyi kavrayabilmek için, erkek homososyalliğinin bu süreçlerden nasıl etkilendiğini tartışmaya ihtiyaç duyuyorum.

III. Homoerotizmle Süreklilik İçindeki Erkek Homososyalliğinin Dönüşümü

Ahmed Cevdet Paşa'nın, mahbûbların azalıp zendostların çoğalmasına ilişkin yorumu on dokuzuncu yüzyıl ortalarına gelindiğinde erkek homoerotizminin, en azından seçkin erkekler arasında marjinalleşmiş ve saklanması gereken bir olgu haline geldiğini gösterir. 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 ve genç oğlan arasındaki aşkın, erkek homoerotizminin asıl biçimi olarak tanımlandığı bağlamlar, bu ikisi arasındaki toplumsal hiyerarşinin erotizasyonuna dayanmaktadır.¹⁸¹ Erkek homoerotizmini, erkek homososyalliği ile süreklilik içinde düşünersek, homososyal ilişkilerin dönüşümünün nasıl homoerotizmin dönüşümü anlamına da geldiğini anlayabiliriz.¹⁸² Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men* isimli eserinde

¹⁸¹ Bu ilişkilere dair oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Bkz. Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989); Foucault, *Cinselliğin Tarihi*; David M. Halperin, *One Hundred Year of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York ve Londra: Routledge, 1990); Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*; Pflugfelder, *Cartographies of Desire*; Michael Rocke, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1996). Osmanlı bağlamı için bkz. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*; Arvas, "From the Pervert"; Avcı, "Kocek"; "Travelling Sexualities"; Delice, "Zen-dostlar Çoğalıp," 2012; "The Janissaries and Their Bedfellows: Masculinity and Male Friendship in Eighteenth-Century Ottoman Istanbul," içinde *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*, der. Gül Özyeğin. (Farnham: Ashgate, 2015); El-Rouayheb, *Before Homosexuality*.

¹⁸² Erkek homososyalliği ile erkek homoerotizmi arasındaki ilişki ve bu ilişkinin kültürel ifadeleri üzerine bugün pek çok çalışma bulunsa da Eve Kosofsky Sedgwick'in *Between Men* eseri, halen temel bir eser olma özelliğini koruyor. Her ne kadar *Between Men*, 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* ile Khaled El-Rouayheb'in *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World* eserleri erkek homososyalliği ve homoerotizmi arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin tarihsel dönüşümüne dair önemli ipuçları sunmaktadır. Sosyallik ve erotizm arasındaki bağlar, yalnızca homoerotizm söz konusunda olduğunda önem kazanmaz. Afsaneh Najmabadi'nin de belirttiği

homosoyal süreklilik (homosocial continuum) kavramı ile bu ikisi arasındaki sürekliliği tartışmaya açar:

“(…) erkek egemen tüm toplumlarda, (homoseksüel de dahil olmak üzere) erkek homosoyal arzu ile ataerkil iktidarı koruyan ve aktaran kurumlar arasında özel bir ilişki bulunmaktadır: içkin ve faal olma potansiyeline sahip yapısal mutabakat 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.”¹⁸³

Sedgwick, modern Batı toplumlarında homoerotizm ve homosoyallik birbirlerinin karşıtı 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.¹⁸⁴ Modern Batı toplumlarında, homosoyallik ile homoerotizmi birbirlerine karşıt kutuplara yerleştiren şey homofobi ve eşcinsel paniğidir.¹⁸⁵ Eşcinsel paniği, yirminci yüzyılda Batılı erkeklerin homofobik

gibi, özellikle de kaçgöçün baskın olduğu toplumlarda, heteroerotizmi heterosoyallikten bağımsız düşünmek oldukça zordur. Najmabadi, *Women with Mustaches*.

¹⁸³ Sedgwick, *Between Men*, 25.

¹⁸⁴ Sedgwick, *Between Men*, 4.

¹⁸⁵ 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. Charles E. Morris III, “My Old Kentucky Homo: Abraham Lincoln, Larry Kramer, and the Politics of Queer Public Memory.” İnde *Queering Public Address: Sexualities in American Historical Discourse*, derleyen Charles E. Morris III., 93-120 (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2007), 116 not 57. Artık büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiş eşcinsel paniği tanımının 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 gözleendiği topluluklar, okul yatakhanelerinde, askeri kışlalarda veya ceza evlerinde bulunan ergen ve genç

şantajın toplumsal baskıları karşısındaki kırılğanlıklarını deneyimleme biçimlerinden biridir. Eşcinsel paniği, yalnızca marjinal bir eşcinsel erkekler topluluğundan duyulan bir korku değildir; on sekizinci yüzyıldan itibaren erkekler arası tüm homososyal bağları yapılandırmıştır.¹⁸⁶

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 ve oğlanlar arasındaki toplumsal bağların dönüşümünün erotik bağların dönüşümüne yol açtığını iddia edeceğim. Böylesi 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 homososyalliğinin 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.

erkeklerdir.”([http://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.

¹⁸⁶ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 185.

Bu sürecin daha iyi anlaşılması için, erkek homoerotizmini üretildiği ve düzenlendiği kurumlar, mekânlar ve pratiklerin ve bunların tarihsel dönüşümlerinin incelenmesi gerekiyor. On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte bu yapıların bazıları tamamen ortadan kalkar, diğerleri ise önceki dönemlerle zaman zaman süreklilik zaman zaman da kopuş içinde dramatik değişimlere uğrar. Örneğin oğlanlarla erişkin erkekler arası homoerotik yakınlaşmaların bağlamlarından biri olan yeniçeri ocağı kaldırılır; kölelik yasaklanır. Hamamlar, meyhaneler, kahvehaneler, bekâr odaları gibi oğlanların cinsel erişilebilirliğinin yüksek olduğu mekânlar ile köçek oynatmak gibi pratikler daha fazla düzenleme ve denetime, bazen de yasaklamaya tabi olur. Homoerotizmin hem üretildiği hem de asıl ifadesini bulduğu Osmanlı klasik edebiyatı yavaş yavaş gözden düşer. Modern ordu ve okullar, devlet ofisleri, spor kulüpleri¹⁸⁷ 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 da¹⁸⁸ bu ilişkiler toplumsal ve siyasal işlevlerini büyük ölçüde kaybeder. Bu da onları merkezi denetim ve düzenleme mekanizmaları karşısında daha kırılgan hale getirir. On dokuzuncu

¹⁸⁷ 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): 192–214; “Strengthening Male Bodies and Building Robust Communities: Physical Culture in the Late Ottoman Empire.” (Doktora tezi, University of California Los Angeles, 2015).

¹⁸⁸ Modern homososyal kurumların erkek homoerotizminden tamamen arındırıldığını söyleyemeyiz. On dokuzuncu yüzyıl ortası ile yirminci yüzyıl başına kadarki dönemi kapsayan arşiv taramamda okullar, hapisaneler ve ordu gibi modern disiplinler kurumlarda genç erkeklerin cinsel saldırılara maruz kalmaya devam ettiğini gördüm. Rastladığım belgelerden bazıları şunlardır: BOA, Cevdet Askeriye, 837/35687, 27.B. 1261; BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî, 981/33, 24.R.1323; BOA. Meclis-i Vâlâ Evrakı, 255/38, 29/C/1269; 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 Kalemî Meclis-i Vâlâ, 64/80, 27/L/1269; BOA, Sadaret-Mektubî Kalemî Umum Vilayat Evrakı, 348/22, 07.N.1275; BOA, Şura-yı Devlet Evrakı, 2546/24, 26.B.1307.

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 cemaatin* 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 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 zayıflaması ile birlikte sarsılmaya başlar. 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 yüzyılla 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.

III.I. Erkeklerarası Hiyerarşinin Erotizasyonu

Osmanlı'da erkeklerarası homoerotizme dair literatür erişkin erkeklerle oğlanlar arasındaki hiyerarşik bağları dikkate alsa da erkek homososyal alanının bu ilişkiler çerçevesinde nasıl yapılandırıldığına odaklanan bir çözülemeye rastlamadım. Bu bağlamda en kapsamlı çalışma, Andrews ve Kalpaklı'ya aittir. Andrews ve Kalpaklı, erken-

modern dönemde Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'daki mahubûblar kültürüne¹⁸⁹ (*culture of beloveds*) 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 yukarı ve aşağı akışlarının merkezinde duran mahbûb figürü etrafında 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 Osmanlı klasik edebiyatı “her noktası birbirine cevap veren kapalı, yukarıdan aşağıya doğru düzenlenmiş bir âlemin ifadesidir.”¹⁹⁰

Yoğun biçimde erotikleştirilmiş erkekler arası hiyerarşik ilişkilerin, yani bu tezde adlandırdığım haliyle eroto-politik hiyerarşinin en alt kademesinde oğlanlar¹⁹¹ yer alır. Bunlar genelde zanaatkarların, 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 arzunun isteksiz nesnelere olurlar. Yetişkin erkeklerin erotik ilgisinin onlara sağladığı erotik ve duygusal haz genelde ikinci planda kalır ve bir aşığın kendilerine yönelik ilgisinin, genelde hediyeler biçimini alan maddi getirisinin olması sık rastlanan bir durumdur.

Ortada kentli zanaatkarlardan, saray hiyerarşisinin alt basamaklarındaki entelektüel seçkinlere uzanan geniş bir erişkin erkekler topluluğu yer alır. Bu erkekler genelde alt

¹⁸⁹ Andrews ve Kalpaklı eserlerinde *beloved* ile yalnızca erkek sevgiliye denk düşen *mahbûb*'u kast etmemekte ve *mahbûbelerden* de söz etmektedir. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*.

¹⁹⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı* (İstanbul: Dergâh, 2016), 31.

¹⁹¹ 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 terimleri ile ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Leslie Peirce, “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı,” içinde *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, der. Madeline C. Zilfi, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).

sınıftan ama zaman zaman üst sınıftan da olabilen oğlanları baştan çıkarmaya çalışırlar. Üst sınıftan bir oğlanla yaşanan aşkın aynı zamanda iktisadi ve toplumsal getirileri de olabilmektedir. Alt sınıftan oğlanlar ise ya söylediğim gibi hediyelerle baştan çıkarılır veya erişkin erkeklerin cinsel saldırılarının mağduru olurlar. Erişkin erkeklerle oğlanların ilişkileri farklı düzeylerde tensellik içerebildiği gibi tamamen platonik de olabilir. Hiyerarşinin üst basamaklarında askeriye ve ilmiye sınıfının en üst kademeleri ile sultanın ailesi yer alır. Eroto-politik hiyerarşinin yapılandırıcısı ve en üst basamağın sahibi ise Allah'ın yeryüzündeki gölgesi sıfatına haiz olan sultandır.

Orta kademedeki bulunan ve aynı zamanda aşka dair söylemin kurucuları ve taşıyıcıları durumundaki şairler, varlıkları için üst kademedeki erkeklere mecburdurlar. Fakat bu mecburiyet iki taraflıdır. Şair, sultanın ve ekâbirin lütuf ve inayetinde şan ve şöhret ararken,¹⁹² sultan ve ekâbir de onu destekleyerek “nâm-u-şân” kazanmaktadır.¹⁹³ Tabiyet ilişkisi aynı zamanda bir aşk ilişkisi veya aşka benzer güçlü bir duygusal bağıdır.¹⁹⁴ Andrews, bu ilişkinin toplumsal anlamının önemini yeterince değerlendirilmediğini söyler; zira “âşık-sevgili, efendi-kul ve tebaa-hükümdar ilişkilerinin birbirleriyle özdeşleştirilmesi, hem şiir geleneğinde anlam üretimi açısından hem de anlamın şiirden toplumsal davranış alanına yayılması açısından önemli sonuçlar getirir.”¹⁹⁵

¹⁹²İntisap veya kulluk ilişkilerinin çeşitli biçimlerinde, iktidar konumundakilerin ödül veya sadaka verebildiğini görüyoruz. Yani şairler âşık oldukları oğlanlara hediyeler sunarken, kendileri de hediye ve sadaka beklentisi içindedirler. İnalçık, in'âm defterlerinde in'âm ve sadaka alan şairlerin listesini verir. Halil İnalçık, *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Doğu Batı, 2005), 72-84. Andrews, şairlerin açıkça ödüllendirilme beklentisine sahip olması ile dünyevi servetten duyulan rahatsızlığın sürekli yinelenmesi arasındaki çelişkinin, dünya malına kendini kaptırma hırsına karşı bir uyarı işlevi gördüğünü söyler. Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı: Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*, çev. Tansel Güney (İstanbul: İletişim, 2014), 124-4.

¹⁹³ İnalçık, *Şair ve Patron*, 13.

¹⁹⁴ Andrews, *Şiirin Sesi*, 116.

¹⁹⁵ Age., 116.

İslami mistisizm etkisiyle şekillenen aşk kavrayışı, eroto-politik hiyerarşinin basamakları arasındaki libidinal akışın asıl biçimidir.¹⁹⁶ Toplumsal olarak en kırılgan konumda olan ve genelde şair karşısında tabiyet konumunu işgal eden mahbûb ve mahbûbeler, yani sakalı çıkmamış oğlanlar ile kadınlar ve kızlar, şiirsel evrende aşığa her istediğini yaptırabilecek güce sahip ve onun aşkına kayıtsız egemen konuma 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.”¹⁹⁷ Şiirsel formülasyonda sultan bir aşk nesnesi olarak aşk silsilesinin başlatıcısıdır ama bu duygusal duruma iştirak etmesi gerekmez.¹⁹⁸ O eylemlerinden bağımsız biçimde, kendiliğinden aşk nesnesidir ve aşığa karşı ilgisizliği adeta doğasından kaynaklanır.¹⁹⁹ 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 mahbûbeye yansıtılır.²⁰⁰ “(...) 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 aşığı görmezden gelebildiği, zulüm edebildiği ve doğrudan infaz edebildiği ölçüde şeditir).”²⁰¹

Sufi tekkelerinden dükkanlara, okullara ve orduya kadar erkek homososyal bağları yukarıda ele aldığım eroto-politik hiyerarşi uyarınca yapılır. İntisap ve patronaj,

¹⁹⁶ Erkek homososyalliğindeki tek ilişki biçiminin âşık ile maşuk arasındaki ilişki olmadığını söylemeye gerek yok. Andrews'ın gazel üzerinden yaptığı ilişki örneği erken modern Osmanlı toplumunda erkekler arası ilişkilere genelleştirilebilir. Aşk ve tahakküm ilişkisi; dostlar arası sevgi ve ortak çıkar ilişkisinde ve düşman/rakip ilişkisinde de ortaya çıkar. Andrews, *Şiirin Sesi*, 205.

¹⁹⁷ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, 28.

¹⁹⁸ Andrews, *Şiirin Sesi*, 117.

¹⁹⁹ Age., 117.

²⁰⁰ Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 233.

²⁰¹ Age., 237.

bürokraside, orduda ve ilmiyyede sosyal ilişkilerin esas biçimidir. İncalcık bu yapıyı şöyle özetler: “(...) genelde, Osmanlı patrimonyal toplumunda terbiye, kulluk, intisap sosyal ilişkilerin temeli olmuş hem patron hem kul için gerekli bir bağ oluşturmuştur. Patron için şöhretini ve mevkiini yüceltmek, kul için hayatta kalmak, ilerlemek için bu bağ esastı.”²⁰² Hoca/usta/sahip konumundaki erişkin erkekler ile şakirt/çırak/köle konumundaki oğlanlar arasındaki ilişkiler farklı bağlamlarda farklı biçimler olsa 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 adanma ve sadakat bekler.²⁰³ Egemen konumdakiler, güçlerini hep bir üstteki konumdan ve nihai olarak da sultandan devşirdikleri için, bu konumdakilere erişebilmek için kıyasıya bir rekabet söz konusudur.²⁰⁴ Egemen konumdaki erkek çevresini seçerken de dikkatli davranmak durumundadır. İncalcık, işler kötüye gittiğinde sultanın, paşaların değil, onların musahiplerinin suçlandığından söz eder.²⁰⁵

Bu durumda maşuğun iki yüzü olduğunu söyleyebiliriz. Âşıktan yüksek konumdaki maşuk intisap edilen bir şeyh, paşa veya şairin patronu olabilmektedir. Elbette bu bağlamda aşığın aktif maşuğun pasif konumda olduğu bir cinsellik ihtimali yok denecek kadar azdır. Bu konumdaki maşuğun gücü reel, âşık ve maşuk arasındaki erotik ilişki şiirseldir. Toplumsal olarak daha zayıf konumdaki maşuk olan mahbûb ise egemen konumundaki

²⁰² İncalcık, *Şair ve Patron*, 16.

²⁰³ Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume I, Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1976), 166; Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Port, 1789-1922* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980), 35 Ayşe Saraçgil, *Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat*, çev. Sevim Aktaş (İstanbul: İletişim, 2005), 31-2. Findley intisap ilişkilerini, tekkeler ve loncalardaki hiyerarşik model bağlamında değil, patrimonyal hane modeli altında inceler.

²⁰⁴ İncalcık, *Şair ve Patron*, 17.

²⁰⁵ Age., 31.

âşığa tabidir ve âşığın onun cinselliğinden de faydalanabileceği varsayılır.²⁰⁶ Dolayısıyla, toplumsal olarak daha zayıf konumdaki maşuğun 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.²⁰⁷ Her ne kadar Antik Yunan'daki erotizmin ve erkekler arası homososyal ilişkilerin düzenleniş biçimi erken modern Osmanlı toplumunkinden 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 birebir örtüşen ilişkilerin tek homoerotizm biçimi olduğu anlamına gelmez. İleride vereceğim örneklerde görüleceği üzere, sosyal 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 *muhannes*, mab'ûn veya 'ubna olarak da adlandırılan erişkin pasif erkek figüründen söz etmek istiyorum. Zira bu figür, erken modern dönemdeki toplumsal cinsiyet rollerine ve

²⁰⁶ Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 143.

²⁰⁷ David M. Halperin, “Cinselliğin Bir Tarihi Var Mıdır?” çev. Özge Karlık. İçinde *Queer Tahayyül*, der. Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü, (İstanbul: Sel, 2013), 92.

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.²⁰⁸ Muhannes, Antik Yunan'daki *molles* tipi ile büyük benzerlik taşır. Halperin, klasik metinlerde *molles*'te sorun olarak görülenin partner seçimi değil, aşağı olan kadınsı özellikleri sahiplenmesi yani cinsiyet sapması olduğunu söyler.²⁰⁹ El-Rouayheb, incelediği metinlerde herhangi bir biçimde cinsel birliktelik yaşamasa bile cinsel olarak aşırı derecede iştahlı, aynı zamanda patolojik ve efemine bir tip olarak çıkan *ma'bûn*'un, potansiyel olarak tüm erkeklerin olabileceği lutiden farklı olarak, modern homoseksüellik tanımıyla süreklilik içinde incelenebileceğini söyler.²¹⁰ Najmabadi ise tek cinsiyetli modelin benimsendiği klasik metinlerde *muhannes*'in dişi bir figür olmadığına işaret eder.²¹¹ 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 mahbûbla cinsel ilişki yaşanabilmesini mümkün kılan da onun erişkin erkekten aşağı konumda olmasıdır. Najmabadi'nin tespitini doğrular nitelikte bir hikâyeye Deli Birader İmam Gazalî'nin (öl.1535) *Dâfiü'l-gumûm ve Râfi'ül-humûm*'un *rencûrları*²¹² ve *muhannesleri* 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.²¹³ Anlaşılan o ki adam için pasif konumdaki erişkin erkek,

²⁰⁸ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 51-52; Massad, *Desiring Arabs*, 251.

²⁰⁹ Halperin, "Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?", 97-9.

²¹⁰ El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 45-6.

²¹¹ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 16.

²¹² Zayıf, iktidarsız. Kuru, metinde erkekler arası cinsel birlikte pasif konumu ifade etmek için kullanıldığını söyler. Kuru, "A Sixteenth Century Scholar," 259.

²¹³ Kuru, "A Sixteenth Century Scholar," 139.

erkek olmayan ama kadın da olmayan ara bir konumu işgal etmektedir. Diğer hikâyelerdeki pasif konumdaki erkeklerin de “kadınsı” 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 kadınsı züppesi *fukulî*'nin *muhannes*'in izini taşıdığını öne sürer.²¹⁴ Bense, son bölümde daha ayrıntılı tartışacağım üzere, Osmanlı züppesinin, *muhannes*'ten çok kadınlara fazlaca düşkün zenperest figürü ile süreklilik içinde olduğunu düşünüyorum.

III.I.I. Usta-Çırak İlişkisi

Erken modern Osmanlı toplumunda erkek homoerotizmini yapılandıran en önemli ilişki biçimlerinden biri usta-çırak²¹⁵ ilişkisiydi ve oğlanlara yönelik tutkulu aşk bu bağlamda oldukça olağan kabul ediliyordu.²¹⁶ 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.²¹⁷ Usta ve çırak arasındaki katı kurallara bağlı ilişki, Allah ile kul, sultan ile tebaa, maşuk ile âşık arasındaki ilişkilerle süreklilik içerisinde düşünülebilir.²¹⁸

²¹⁴ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 140-141.

²¹⁵ Erkekler arası hiyerarşinin homoerotizmle ilişkisini incelerken karşımıza çıkan bir diğer önemli ilişki biçimi efendi-köle ilişkisiydi. Ben bu tezde 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 yukarıda 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 Enderunlu Çuhadar İlyas Ağa'nın *Letaif-i Enderun* isimli anıdır.

²¹⁶ Kuru, “Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel,” 163.

²¹⁷ Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, 30.

²¹⁸ Avcı, “Kocek,” 15.

Bu ilişkide pedagoji, mistisizm ve erotizmin birbirlerinden katı bir biçimde ayırmıyordu. Farsî filozof Molla Sadreddîn el-Şîrazî (öl.1640/1), erişkin bir erkeğin çırağına duyduğu erotik ilginin sanat ve medeniyetin nesilden nesle aktarımını güvence altına almaya yaradığını söyler.²¹⁹ El-Rouayheb, güçlerini semen yoluyla aktaracakları iddiası ile oğlanlarla birlikte olan derviş ve mutasavvıflara dair anekdotlardan söz eder.²²⁰ Her ne kadar bu anekdotlar karalama amacı taşıyor olsa da, yirminci yüzyılda Fas'ta bir evliyanın *barakasını* bedensel temas ve cinsel birliktelik yoluyla aktarmasına ilişkin Abdellah Hammoudi'nin and Edward Westermack'ın çalışmaları ilgi çekicidir.²²¹ 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 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.²²²

Bu pedagojik-mistik-erotik ilişki tek yönlü değildir ve usta/mürşit/hoca da çırak/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 alimi Da'i Mehmed Efendi'nin (öl. 1660) *Nevhatü'l Uşşak*²²³ eseridir. Her ne kadar, Da'i bu eserde aşkının iffetli olduğunu ısrarla vurgulasa da hoca/öğrenci ilişkilerinin her zaman

²¹⁹ El-Rouayheb, *Before Homosexuality*,35.

²²⁰ Age., 38.

²²¹ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 102; El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 38.

²²² Terzioğlu, "Man in the Image of God," 154. İlginç bir örnek Asiye Hatun ve rüya defteri olabilir. Kafadar dini nedenlerle betül kalan Asiye Hatun'un defterlerinden yola çıkarak evlilik, cinsellik ve irşat arasındaki bağları ele alır. Kafadar, *Kim Var İmiş*, 4. bölüm. Defterlere ilişkin psikanalitik bir çözümleme için bkz. Saffet Murat Tura, *Şeyh ve Arzu* (İstanbul: Metis, 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): 364-375.

²²³ Bu metne Aşçı Dede'nin hatıratını incelerken döneceğim.

tensellikten uzak olmadığını, bu ilişkilerin erotik şiirlere ve hikâyelere konu olmasından anlıyoruz. On sekizinci yüzyıl şairi Kânî'nin (öl.1791) aşağıdaki dizeleri buna bir örnektir.

N'ola da'vet idersem hâneme bir şeb seni dâdî

S....r şimdi hep şâkirdleri şâirler adettir.²²⁴

Deli Birader İmam Gazalî'nin *Dâfiü'l-gumûm ve Râfi'ül-humûm'* isimli on beşinci yüzyıl sonu on altıncı yüzyıl başına ait hezeliyyatındaki²²⁵ hikâyeler, eğitim ve terbiye ile erotizm arasındaki sınırın muğlaklığını 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 boynuna 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.²²⁶ Bu hikâyelerde, hocalar ve 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.²²⁷ Aralarında belirgin yaş farkları olmayan oğlanların da akranlarıyla homoerotik birlikteliklerine dair pek çok anlatsal kaynak bulunmaktadır. Bu ilişkilerin bir örneğini ikinci bölümde Aşçı İbrahim Dede'nin hatıralarını incelerken vereceğim.

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

²²⁴ Akt. Kemal Sılay, "Nedim's New Discourse and the Poetics of the Ottoman Court: A Challenge to the Canon," (Doktora tezi, Indiana University, 1993), 142. Kânî'nin bir on sekizinci yüzyıl şairi olmasına dikkat çekmek gerekiyor; bu dönemin mahallileşme akımı ile müstehcen dil arasındaki ilişkiden ileride söz edeceğim.

²²⁵ Ayrıca hezliyat. Alay, latife, şaka yolu yazılan şiirler olup özel olarak birilerini taşlama amacı taşımamalarıyla hicivden ayrılırlar. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı, 2004), 215.

²²⁶ Kuru, "A Sixteenth Century Scholar," 88.

²²⁷ El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 36.

çekiciliklerine methiye düzülen figürlerdi. Her biri bir şehrin güzel oğlanlarının şiirsel bir kataloğunu sunan şehrengiz türü bunun en iyi örneklerindendir.²²⁸ Aşağıda ayrıntılı değineceğim üzere, özellikle hamam, berber, meyhane ve kahvehane gibi erotik yakınlaşmaların daha sık yaşandığı mekânlarda çalışan oğlanlar -sâkiler, 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, sâkilerin aynı zamanda köçek oyunu oynadıklarını görürüz.

Ustaların çıraklarına, müşterilerin hizmetçi oğlanlara duydukları ilgi her zaman karşılıklı rızaya dayalı veya egemen konumdaki erkeğin verdiği hediyeler karşılığında yaşanan erotik birliktelikler biçimini almıyordu. Daha önce de söylediğim üzere toplumsal olarak oldukça kırılğan konumda olan oğlanlar sık sık şiddete, özellikle de tecavüze maruz kalıyordu. Deli Birader'in on beşinci yüzyıl sonu, on altıncı yüzyıl başında kaleme aldığı *Dâfi'ül-gumûm ve Râfi'ül-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 sonu ve on yedinci yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmış beş mesnevisinden oluşan hamsesinde yer alan erotik hikâyelerde de oğlanlar karşımıza kolayca kandırılıp tecavüze uğrayan figürler olarak çıkar. Atâyî, *Sohbetü'l-ebkâr*'da oğlanları erişkin erkeklere karşı uyarır; özellikle şaraptan uzak durmalarını, bu adamlarla yalnız kalmamalarını, babacan tavırlarına kanmamalarını söyler.²²⁹ Nasihatlerini, *Dâfi'ül-gumûm ve Râfi'ül-humûm*'da da yer alan, bir grup eşkıyanın bir oğlana şarap içirerek kandırdığı ve tecavüz ettiği hikâye takip eder. Her ne kadar Atâyî, oğlanlara karşı nasihat verici bir tutum takınsa da her iki yazar için de kadınların kurnazlığı

²²⁸ Bunda şehrengizlerin kahramanlarının mesleklerinin özellikle vurgulanmasının önemli payı vardır. Bahadır Sürelli, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim ve Sünbülzâde Vehbî'nin *Şevk Engîz*'i," (Yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, 2007), 70.

²²⁹ Aslı Yerlikaya, "Nev'i-Zâde Atâyî'nin Üç Mesnevisinde Cinsel Söylemler ve İktidar İlişkileri," (Yüksek lisans tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2014), 35.

karşısında oğlanların saflığı, cinsel çekiciliklerini artırıyor gibi görünür. Tecavüz, oğlanlarla yaşanan birlikteliklerin arasında çok ayrıksı bir konuma sahip değildir. Oğlanın rızasının bulunup bulunmadığı pek de önemsenmez.²³⁰

Derviş İsmail'e ait *Dellâknâme-i Dilkûşâ* (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. Derviş İsmail, 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 Bâli'nin hikâyesinde genç oğlana tecavüz eden yeniçeriler, “cehennem zebanisi,” “padişah kullarının yüzkarası” gibi sıfatlarla anılırken, tecavüz eylemi, “nazlı oğlanın firuze kâsesini ejder misali demir kazık millerle oymak” olarak tanımlanmıştır.²³¹ 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, istinsâhı ise on dokuzuncu yüzyılı bulan *Dellâknâme-i Dilkûşâ* 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 patriarkal gücün korunması ve aktarılması ile ilgili olduğunu

²³⁰ Genç erkeklerin rızaları olmadığı durumlarda erişkin erkeklerin saldırılarına çaresizce katlandıklarını düşünmemeliyiz. 1540-1541 yılları arasında Ayntap 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 aşığım,’ deyince, ben de dedim ki ‘Aklını oynatmış gibi konuşma! Git yanımdan! Bunun üzerine bana vurdu, beni yaraladı.’” Leslie Peirce, *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı Ayntap Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: Tarih Vakfı, 2005), 258. Peirce ele aldığı diğer cinsel saldırı olaylarında da genç erkeklerin onurlarını kurtarmak için mahkemeyi kullandıklarını anlatır.

²³¹ Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, 99.

söylüyordu.²³² Homoerotizme -ve aynı biçimde heteroerotizme- ilişkin bu doğrultuda sorulacak soruların, bireysel veya türsel köken arayışına değil, bu ilişkilerin iktidar örüntüleriyle ilişkisini anlamaya yöneleceğinden söz etmişim.²³³ Andrews ve Kalpaklı, on altıncı yüzyılda şairlerden, askeriyeden, ulemeden olduğu kadar onların farklı sınıflardan gelen mahbûblarından oluşan ve sarayın himâyesi altında serpilen bir erkek homososyalliğinden söz ediyordu. Bu kültürün desteklenmesi için yapılan mali yatırım ile libidinal yatırım birbirleriyle ilişkiliydi ve bu yatırımın kesilmesi, aşk ve erotizmin doğasını da etkilemişti.²³⁴ Püriten bir dini 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 hızlanan biçimde zayıflamaya başlaması da homososyal kültürün erotik yapısında dönüşümlere neden olmuştur. Eroto-politik hiyerarşinin en üst basamağındaki sultanın, mutlak aşk nesnesi olma konumunun zayıflaması ile mahbûb/çırak, şair/usta/âşık, patron/sultan/maşuk arasındaki libidinal akış sekteye uğramaya başlamıştır. Erişkin erkek ile genç oğlan arasındaki ilişkide, oğlanın pasif ve tabi konumda olması homoerotik ilişkinin temel dinamiklerinden birini oluşturuyordu. Böylesi bir ilişki biçiminde, şiddet ilişkinin doğasına adeta içkindi ve bu nedenle ayrıksı bir öge olarak görünür değildi. Fakat yukarıda 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 istinsâh edilmesi ile açıklanabilir.²³⁵

²³² Sedgwick, *Between Men*, 25.

²³³ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 41.

²³⁴ Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 308.

²³⁵ Burada tecavüz mağduru oğlanların şiddeti deneyimleme biçimlerindeki bir dönüşümden söz etmediğimi vurgulamakta fayda var. Şiddetin deneyimlenme biçimi de elbette toplumsaldır ve onu çerçevlendiren

Ben-Naeh Osmanlı Musevi cemaatine ilişkin makalesinde bu tespiti doğrulayabileceğimiz bir bağlama işaret eder. Ben-Naeh, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda İmparatorluğun her tarafından hahamların, erkek homoerotizmine dair şikayetlerinin yoğunlaştığından söz eder.²³⁶ 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.²³⁷ Ben-Naeh'in üzerinde durmadığı üçüncü olasılık, yukarıda sözünü ettiğim gelişmelerle bağlantılı olabilir. Erkek homososyalliğinin yapısındaki dönüşümler sonucunda, şiddetin ve erotizmin hem ailelerin hem de dini liderlerin gözünde özerkleşerek kabul edilemez bulunmaya başladığını düşünebiliriz. Ben-Naeh'in sözünü ettiği haham raporlarında, pasif partner 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 şikayetlerin konusu olduğunu görürüz.²³⁸ Raporlarda söz konusu eylemin kendisi pek fazla konu edilmemektedir; sorun olarak öne çıkarılan, cinsel ilişkiye girenlerin toplumsal statüleri ve eylemin toplumsal sonuçlarıdır.²³⁹ Bu tespit, Osmanlı toplumunda suç ve ceza, ahlaki olarak kabul edilemez bulunan eylem ve kişilere karşı genel tutumla uyumludur: Osmanlı toplumunda toplumsal düzeni sarsmadığı sürece, suça teşkil eden eylemlerin idari ve dini gözetimden kaçabildiğini biliyoruz. Fakat toplumsal ilişkilerde yaşanan dönüşüm sonucunda, erotik eylemlerin içine gömülü oldukları

söylemlerden 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. Kadı sicilleri oğlanların deneyimlerine kapı aralayan bir kaynaktır. Bkz. 230. dipnot.

²³⁶ 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): 86-7.

²³⁷ Age., 88.

²³⁸ Ben-Naeh, "Moshko the Jew and His Gay Friends," 89.

²³⁹ Age., 90.

toplumsallık ağından 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 Dilkûşâ'*ya dönersek, Serkan Delice risalenin yazarı Derviş İsmail'in "döşek yoldaşı" Yemenici Bâlî'nin ismini subaşının *hîz*²⁴⁰ listesinden silmesini 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.²⁴¹ Sandalcılar, tersane dilaverleri, eşkıyalar, kalyoncular, yeniçeriler oğlanlarla ilişkiye girmekte, onları bazen kandırarak bazen de zor kullanıp tecavüz ederek hamamlara "düşme"lerine neden olmaktadır. Burada göze çarpan başka bir olgu, kentli alt sınıf erkeklerin oluşturduğu, seçkin erkeklerinki ile zaman zaman örtüşen zaman rekabet içerisindeki homoerotik bir altkültürün varlığıdır. Sonraki kısımda bu homoerotik altkültürü ve tarihsel dönüşümünü incelemeye çalışacağım.

III.II. Kentli Homoerotik Alt-Kültür

Erkek homoerotizminin en çok ifade edildiği alan olan Osmanlı klasik 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 anlatsal ve arşive

²⁴⁰ 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. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows," 116.

²⁴¹ Age., 131-2.

dayalı kayıt bulunmaktadır.²⁴² Dahası bu iddia, Osmanlı klasik edebiyatı ile “halk kültürü” arasında kurgusal bir ayrıma dayanan ve klasik edebiyatın toplumsal hayattaki yerini görmezden gelen, bugün oldukça tüketilmiş 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.”²⁴³ Pek çok anlatısal kaynak, bu ilişkilerin aktif, orta sınıf, erişkin erkek ile pasif, alt sınıf, genç erkek modelini zorladığını gösterir. Genç oğlanlara duyulan ilgiyi, erkekler arası toplumsal hiyerarşinin bir uzantısı olarak incelerken, bu dinamiklerin erkekler arası her türlü erotik ilişkiyi biçimlendirdiğini iddia etme amacı taşıyıyordum. Böylesi bir iddia, belirli bir dönemdeki normatif aşk ve erotizm biçiminin dışında kalan arzu, haz ve eylemlerin varlığını inkâr edecek; dahası katı erotik rol paylaşımı kurgusunun söylemsel işlevlerini göz ardı edecektir. Delice, pasif oğlan ve aktif erişkin erkek ayrımının normatifiğine dikkat çeker. Ona göre bu ayrım, özdenetim sahibi erkeksilik imajlarını güçlendirme amacı taşıyan seçkin erkeklerin kendilerini temsil biçimleri ve erotik haz stratejileri bağlamında değerlendirilmelidir.²⁴⁴

Oysa erkekler arası homoerotik ilişkiler, tıpkı bugün olduğu gibi, pek çok farklı biçim alabiliyordu. Oğlanlar hem kendilerinden yaşlı erkeklerle hem de yaşlılarıyla uzun dönemli birliktelikler kurabiliyor veya kısa cinsel birleşmeler yaşayabiliyordu.²⁴⁵ On

²⁴² Kırsalda da homoerotik ilişkilerin yaygın olmadığını düşünmemiz için bir neden yoktur. Pek çok erotik metin, kırsaldaki homoerotik ilişkilerden söz etmektedir. Galip Paşa'nın on dokuzuncu yüzyıl eseri *Mutayebat-ı Türkiyye*, Anadolu cinsel yaşamındaki homoerotik öğelere dair örnekler sunar.

²⁴³ Delice, “Zen-dostlar Çoğalıp, Mahbûblar Azaldı,” 352.

²⁴⁴ Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows,” 117.

²⁴⁵ *Dellâknâme-i Dilkûşâ*'daki “döşek yoldaşlığı” terimi uzun dönemli birlikteliklere işaret eder. Delice, Alan Bray'in “bed fellow” tartışmasından faydalanarak, yatağın yalnızca, insanların uyudukları yer değil aynı

sekizinci yüzyıl tezkirecilerinden Mirarzâde Mehmed Salim Efendi (öl.1739), on yedinci yüzyıl şairi Fasih Ahmed Dede'nin, Galata'da gittiği bir meyhanede gönlünü kaptırdığı bir sâkinin evine gittiğinde, bu sâkinin “iki nefer levend-i şekavet-mutad'dildade”si²⁴⁶ olduğunu öğrendiğini yazar.²⁴⁷ Derviş İsmail'in *Dellâknâme-i Dilkûşâ* adlı erotik eserinde, Benli Kara Davud isimli bir tellâğın, bir paşanın kapıcı başının oğlu olan Saraç Ahmet Bey ile ilişki yaşadığını ve ekâbir sınıfından bu oğlana tüm parasını yedirdiğini okuruz.²⁴⁸ Aynı eser, bazı genç tellâkların ilişkide aktif taraf olarak para kazandıklarını anlatır. Yazarı belli olmayan on sekizinci yüzyıla ait *Risâle-i Garîbe* de “sakkalu dellâka” kese sürdüren, “hammâmda yüzü koyun yatıp dizman dellakı arkasına çıkaran” erkeklerden söz eder.²⁴⁹ Dahası erkekler arası roller değişkenlik de gösterebilmektedir. Derviş İsmail, Hamleci İbrahim'i kendisinin döşek yoldaşı olan Yemenici Bâlî'nin yanına döşek yoldaşı olarak aldığı, ikisinin aktif-pasif rolleri değiştirdikleri ilişkilerini izlemekten büyük keyif aldığı anlatır.²⁵⁰ Sünbülzâde Vehbî'nin (öl. 1809) on sekizinci yüzyıla ait *Şevk-Engîz* isimli eserindeki gulâmpâre Kazıkçı Yeğeni'nin bazen oğlanlarla rol değiştirdiği ima edilir.²⁵¹ Delice'nin de işaret ettiği gibi, bu ilişkilerdeki tarafların eril veya dişiliklerine ya da taraflardan herhangi birinin sapkın veya patolojik olduğuna dair bir atfa rastlanmaz.²⁵²

zamanda sohbet ettikleri yer olduğunu hatırlatır ve tabi konumdaki oğlanın egemen konumdaki erkeğin yatak dostu olmasının, toplumsal ve iktisadi sermaye getirdiğinden söz eder. Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows,” 133. Erkekler arası uzun dönemli birlikteliklerin yaşandığına dair bir hikâyeye *Dâfi'ül-gumûm ve Râfi'ül-humûm* 'da rastlarız: “iki koca birbiriyle değişik oynamışlar, işleri tamam olıcak âh idüp ağlamışlar, bir herif bunların halin görmüş ağlamaktan garaz nedür diyü sormuş eytmışler şu deme gelince birbirimize toymadık ömrümüz 'ıyş ile geçti dünya gamun duymaduk eğer birimiz ölürse hasret kıyamete kalur halümüz niçe olur anun için ağlaruz firkat aduna yüreğimiz dağlaruz dirlir.” Kuru, “A Sixteenth Century Scholar,” 141-2. Baha Tevfik, “Aşk, Hodbinî”nde, iki yaşlı adamın yirmi sekiz yıl süren ilişkilerini anlatır. Bkz. Bahâ Tevfik, “Aşk, Hodbinî” içinde *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*, Halit Erdem Oksaçan (İstanbul: Tekin, 2012), 406-411.

²⁴⁶ eşkıyalığı alışkanlık edinmiş âşık

²⁴⁷ Reşad Ekrem Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri* (İstanbul: Doğan, 2015), 27-9.

²⁴⁸ Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, 108.

²⁴⁹ Hayati Develi, *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 31.

²⁵⁰ Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, 112.

²⁵¹ Süreli, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim,” 101, 198 ve 199. beyitler

²⁵² Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows,” 130.

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-nefâis Fî Kavâ'idi'l-mecâlis* eserinde, güzel yüzlü oğlanların tazelik çağlarında taliplilerinin 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.²⁵³ Gelibolulu Âli'nin kullandığı şehir oğlanı teriminin, alt sınıftan oğlanları kast ettiği 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 gruba da bağlantılı bir grubu tanımladığını düşündüğünü söyler.²⁵⁴ Şehir oğlanları ile saray veya ekâbirin hizmetinde çalışan oğlanlar arasındaki ilişkiler, alışlagelmiş yaş ve toplumsal katmana dayalı hiyerarşik homoerotizm modellerine uymaz.²⁵⁵ Kentli altkültürdeki homoerotik öğeler, gerçekten de bu modelden önemli ölçüde sapar. Fakat, seçkinlerin kültürü ile kentli altkültürün birbirlerinden kopuk olduklarını da iddia edemeyiz. Sariyannis'in de dikkat çektiği gibi, şehir oğlanları, her iki kültürle de yoğun ilişki içerisindedir. Pek çok anlatsal kaynak 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

²⁵³ Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa 'Âli ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fî-Kavâ'idi'l Mecâlis* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), 380-1.

²⁵⁴ 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): 5.

²⁵⁵ Delice, "Zen-dostlar Çoğalıp," 351.

zayıflar. On sekizinci yüzyıl ile birlikte kente göçen erkekler yeni ittifaklar kurmaya başlarlar; bu ittifakların mekânları daha fazla tehdit olarak algılanmaya başlanır. Yüzyıla damgasını vuran kent isyanları ile 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 sınıflarınki arasında bir ayrışmanın başladığını söyleyebiliriz. Seçkin sınıf 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.²⁵⁶ İzleyen kısımda, homoerotik kültürün kurucusu ve yeniden üreticisi olan erkek sosyalleşme mekânlarına bakacağım. Böylesi 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.

III.II.I. Erkek Homoerotizminin Kurucu Ögesi Olarak Homososyalleşme Mekânları

Osmanlı tarihçileri, Avrupa'dakinden farklı olarak, suç ve marjinalite ile ilişkilendirilen kişilerin suçla ilişkilerinin kişiye özgü bir nitelik olarak görülmediğine dikkat çeker. Birinin yasa veya ahlak dışı faaliyetlerde bulunmuş olması, onun saygın bir toplumsallıktan ilelebet dışlanması anlamına gelmemekteydi; kişinin istediğinde saygın

²⁵⁶ Sedgwick, *Between Men*'de İngiliz aristokrasisinin, orta sınıflarının ve işçi sınıfının birbirlerinden ayrışan cinsel tarihlerine dikkat çeker. Her sınıf, homososyal arzu ve homoseksüellikle farklı biçimlerde ilişkilendirilmiştir. Sedgwick, *Between Men*, 172-3. Bu ayrımı Osmanlı toplumuna uygulamak zor görünse de, on dokuzuncu yüzyıla girerken, seçkin eğitilmiş sınıflar ile kentli alt sınıfların, kırsal nüfus ile kent nüfusunun erotik tarihlerinin farklı biçimlerde şekillenmeye başladığını düşünüyorum.

toplumsallığa geri dönebilmesi ihtimali saklı kalıyordu.²⁵⁷ Marjinalite, kişiden çok mekâna özgü bir nitelik olarak kodlanıyor ve bazı mekânlar tekinsizliğin kaynağı olarak görülüyordu.²⁵⁸ 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.²⁵⁹ Özellikle on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bu boş zaman mekânları oldukça popülerleşmiştir.²⁶⁰ Buralar kadınların genelde giremediği,²⁶¹ erkekleri yoğun 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

²⁵⁷ Marinos Sariyannis, “Neglected Trades’: Glimpses into the 17th Century Istanbul Underworld,” *Turcica* 38 (2006): 177.

²⁵⁸ Işıl Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler: Osmanlı İstanbulu’nda Marjinalite ve Mekân (1789-1839)* (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2016), 15.

²⁵⁹ 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. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 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. Avcı, “Kocek,” 2015, 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. Ben-Naeh, “Moshko the Jew and His Gay Friends,” 90. Bu mekânlar aynı zamanda kentsel marjinalitenin de mekânlarıdır. Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 16.

²⁶⁰ Eminegül Karababa ve Güliz Ger, “Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Culture,” *Journal of Consumer Research* 37, no.5 (February 2011): 744.

²⁶¹ Söz konusu mekânların bazılarında kadınların girebilmesi ihtimali diğerlerine göre daha yüksekti. II. Selim’in kaymakçı dükkânlarına kadınların gitmemesi için yayınladığı fermanın kadınların buralarda bulunduğunu anlıyoruz. Refik Ahmet Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu? (1453’ten 1927’ye Kadar)* (İstanbul: Alfa, 2014), 42. Bir kadının erkek hamamında veya meyhanede bulunması ihtimali ise daha düşüktü ve buralara girebilen kadınların neredeyse hepsi seks ticareti yapıyordu.

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.²⁶² Toplumun pek çok kesiminden erkeklerin bir araya geldiği meclisler; iktisadi, kültürel ve siyasal olduğu kadar erotik anlamla da yüklüdür.²⁶³ Nev'î-Zâde Atâyî *Sâkînâme*'de işret meclisini yatak odasına, işret gecesini “şafak renkli peçeli gelin”e benzetmektedir.²⁶⁴

Andrews, meclis için en iyi mekânın bahçe olduğunu söylese de²⁶⁵ bahçe meclisleri daha çok seçkin sınıfların homoerotik yakınlaşmalarının mekânı olma işlevini görüyordu.²⁶⁶ Kentli alt sınıflar -yeniçeriler, bekârlar, tulumbacılar, kalyoncular, şehiroğlanları- toplumun farklı kesimlerinin bir araya geldiği homososyalleşme mekânlarında kurulan meclislerde bir araya geliyorlardı.²⁶⁷

Bir parantez açarak, homoerotizmi kamusal alanla, heteroerotizmi özel alanla sınırlayan bir çözümlemeden kaçındığımı not etmek isterim. Böylesi 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,

²⁶² Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, 153-4.

²⁶³ Her ne kadar bu anlam genelde homoerotik olsa da, erken on yedinci yüzyıla ait minyatürler, İstanbul bahçelerinde toplanmış kadınlı erkekli meclisleri resmetmektedir. Artan ve Schick, “Ottomanizing Pornotopia,” 160. Bu tasvirlerin birebir 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.

²⁶⁴ Yerlikaya, “Nev'î-Zâde Atâyî'nin Üç Mesnevisinde,” 66.

²⁶⁵ Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, 178.

²⁶⁶ B. Deniz Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman Istanbul* (Surrey ve Burlington: Ashgate, 2014). Hamadeh on sekizinci yüzyıl ile birlikte bahçelerin halka açılması ile buraların da oldukça heterojen bir toplumsallığın sahnesi haline geldiğini savunur. Ona göre bu heterojenlik 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.” Shirine Hamadeh, *Şehr-i Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul*, çev. İlknur Güzel (İstanbul: İletişim, 2017), 189.

²⁶⁷ 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. Bkz. Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals*.

sıklıkla çalıştıkları kahvehane, hamam, meyhane ve dükkanlarda uyuyorlardı.²⁶⁸ Evinde selamlık bölümü olmayan alt ve orta sınıftan erkekler, misafirlerini ağırlamak için kahvehaneleri kullanabiliyorlardı.²⁶⁹ 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-ehâr* isimli mesnevisinde, bir oğlanı kandırıp onunla birlikte olmaya çalışırken eve gelen misafirlerce basılan bir adamın hikâyesini anlatır.²⁷⁰ Derviş İsmail'in *Dellâknâme*'sinin erkekler arası döşek yoldaşlığından söz ettiğini görmüştük.²⁷¹ 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.²⁷²

Homososyalleşme mekânları, farklı sınıflar arasında toplumsal etkileşimin yoğunlaştıkları yerler olmaları nedeniyle her zaman gözetim altında olmuş, dönem dönem kapatılma ve yasaklamalarla karşılaşmışlardır. Levy-Aksu, on altıncı ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında Osmanlı yönetiminin her zaman potansiyel risk oluşturan bu mekânlara baskı ve hoşgörü arasında salınan bir ilgi gösterdiğini ifade eder.²⁷³ On sekizinci yüzyılla beraber toplumsal isyanlarla özdeşleştirmeye başlanan homososyalleşme mekânları üzerindeki devlet denetiminin yoğunlaştığını görürüz. On dokuzuncu yüzyıl başında

²⁶⁸ Bekârların yoğunlaştıkları mahalleleri inceleyen Çokuğraş, alışveriş ve ticaret bölgelerinin aynı zamanda barınma bölgeleri de olabildiklerini söyleyerek, İstanbul'a ait kent kategorizasyonlarının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 127.

²⁶⁹ Alan Mikhail, "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House," içinde *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifetsyle in the Eighteenth Century*, der. Dana Sajdi (Londra ve New York: Tauris Academic Studies, 2007), 147.

²⁷⁰ Yerlikaya, "Nev'î-Zâde Atâyî'nin Üç Mesnevisinde," 31.

²⁷¹ Delice, birçok orta sınıf kent evinde kadın ve erkeklerin ayrı mekânlarda zaman geçiriyor olmalarının, ricâl ve döşek yoldaşları arasındaki ilişkileri kolaylaştırmış olabileceğini söylüyor. Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows," 134.

²⁷² Marinos Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul," *Turcica* 40 (2008): 58-9.

²⁷³ Lévy-Aksu, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş*, 84.

yeniçeri ocağının kaldırılması erkek homoerotik kültürü açısından da önemli bir gelişme olmuştur.²⁷⁴ Yeniçeriler ortadan kalksa da, bekârlar, kalyoncular, tulumbacılar gibi kentli alt sınıf kültürünün diğer üyeleri, altkültür mekânları etrafında örgütlenen homoerotik kültürü yirminci yüzyıl başlarına kadar sürdürmüşlerdir.²⁷⁵ Erkek homoerotizminin marjinalleşmesi, on sekizinci yüzyılda altkültür 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 mekânları karşısında güç kaybetmeye başlamışlardır.²⁷⁶

Aşağıda bu süreçleri öne çıkan üç homososyalleşme mekânı üzerinden ele alacağım.²⁷⁷ Bunlar kahvehane, meyhane ve hamam olacak. 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 yüzyıl ile birlikte, daha fazla siyasal saiklerle denetim altına alınmaya

²⁷⁴ Yeniçerilerin erkek homoerotik kültüründeki yerine kahvehaneleri incelerken döneceğim.

²⁷⁵ Avcı, “Kocek,” 99.

²⁷⁶ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, mütareke yıllarında geçen *Sodom ve Gomore* (1928) romanında, İngiliz eşcinsel Captain Marlow'un da dahil olduğu bu alt-kültürü 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 rüzgarıyla çalkalana, çalkalana Cebelitarık Boğazı'ndan Boğaziçi'ne kadar, iki yanlı kıyıların her çeşitten bütün döküntülerini toplayıp Haliç'in içine atmış ve İstanbul külhanbeyliği denilebilir ki, bundan meydana gelmiştir.” Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Sodom ve Gomore* (İstanbul: İletişim, 2017), 246.

²⁷⁷ Bunlar dışında berber dükkânı, bozahane, kaymakçı gibi mekânların da erkek homososyalleşme/homoerotizm mekânları olarak öne çıktığını görüyoruz.

çalışılmıştır. Meyhane ise on sekizinci yüzyıl sonunda marjinal bir mekân olarak addedilip, yasaklama girişimlerine maruz kalırken on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte yeniden popülerleşmiştir. Fakat Batılı tipteki içkili mekânlar ile o dönemin tabiriyle, “mey ve mahbûb” kültürünün sürdürdüğü meyhaneler arasında bir fark ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bu üç mekânı ve tarihsel dönüşümlerini ayrı ayrı inceleyeceğim.

III.II.I.I. Meyhane

Meyhaneler içkinin, müziğin, dansın ve aşkın mekânı olarak hem Osmanlı klasik edebiyatında hem de gündelik hayat anlatılarında sıkça yer alır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar, kadınların pek fazla girmedikleri meyhaneler,²⁷⁸ erişkin erkeklerle 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.²⁷⁹ Gelibolulu Mustafa Âlî, meyhanelere gelenleri iki sınıfa ayırır; ilk grup asabi civanlar, zamparalar ve mahbûbdostlardan oluşur; ikincisi ise gece gündüz meyhanelerde içen, ömrünü buralarda geçirenlerdir. İlk gruptakilerin mahbûblarıyla meyhaneye gelip sonra da halvethanesine döndüklerini anlatan Mustafa Âlî, bunları ikinci gruptaki işsiz güçsüz Araplar ve Ruslar kadar hakir görmez.²⁸⁰

İçki servisi yapan sâkiler ve köçekler, meyhanelerin çekiciliğini artırıyorlardı. Sâkinin Osmanlı klasik edebiyatındaki yeri ayrı bir çalışmanın konusunu oluşturacak kadar büyüktür. Aşk, mey, meyhane ve sâki birbirlerine sıkı sıkıya örülmüş öğeler olarak, tasavvuf imgeleminde de önemli role sahiptir. Sâki, şarabı -aşkı- sunan kişi olarak âşığın

²⁷⁸ Hakan Kaynar, “Muhabbet Baki Mahbubân Kayıp: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Meyhaneler,” *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 3 (2014): 13.

²⁷⁹ Koçu, *Eski İstanbul’da Meyhaneler*, 15.

²⁸⁰ Şeker, *Gelibolulu Mustafa ‘Âli*, 365.

kendisinden geçmesinin sorumlusudur.²⁸¹ Şiirsel evrenin dışında da sâki, meyhanelerin en önemli öğelerindendi. Evliya Çelebi, meyhanelerde hânende, sâzende, çalgıcı ve oyuncuların bulunduğunu anlatırken, meyhanecilerin sevimli dilber çocuklarından ve onlara düşkün müşterilerinden söz eder.²⁸² Abdülaziz Bey meyhanelerde hademe ve sâkilerin güzel gençlerden, köçeklerin de değme rakkaslardan seçildiğini söyler.²⁸³ Reşad Ekrem Koçu da İstanbul meyhanelerinde çalışan sâkilerin, Sakız Adası'ndan gelen güzel oğlanlar arasından seçtiklerini ve yirmili yaşlarının başına kadar müşterilerce makbul görülmeye devam ettiklerini anlatır.²⁸⁴

Meyhanelerin erotik karşılaşmalar için sundukları olanaklar, genç sâki 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'de Abdullah isimli bir köle, diğer suçlarının yanı sıra İstanbul'da meyhanesine ayaktakımını topladığı ve

²⁸¹ Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, 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 sâkilerin, farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazandıklarını söyler. On altıncı yüzyılda Galata'daki meyhanedeki muğbeçe ile on dördüncü yüzyıl Şiraz'ındaki sâki birbirlerinden oldukça farklıdır. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 159.

²⁸² Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi* 1. kitap, 421, 424.

²⁸³ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı*, cilt I, haz. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 309.

²⁸⁴ Reşad Ekrem Koçu'nun yaptığı renkli ve arzu dolu mahbûb tiplerinin tasvirlerinin ayrıntılı bir dökümünü yapmak bu tez çerçevesinde imkânsız, fakat yukarıda sunduğum kuru tarihsel döküme, tarihin hayaletlerinin dadanmasına izin vermek adına onun muğbeçe tasvirini alıntılama 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 kakül, 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." Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler*, 34. Pek çok muğbeçe ve sâki, 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. Sâkilerin ırksallaştırılması, erkek homoerotizminin ulus kimliğinin dışına atılması ile ilişkilidir. Koçu'nun tarih yazımı ile hatırlama, utanma ve öznellik arasındaki ilişkileri daha sonra ayrıntılı biçimde tartışacağım.

oğlanları pazarladığı için cezalandırılmıştır.²⁸⁵ Zarinebaf, hem kadınları hem de oğlanları pazarladığı için tutuklanan bir meyhaneciden söz eder.²⁸⁶ On dokuzuncu yüzyıl haniçi meyhanelerini anlatan Koçu, bekâr uşağı çırakların meyhane kapandıktan sonra cömert müşterileri “yatsı misafirliğine” davet ettiklerini yazar.²⁸⁷ Sayers'ın on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından geç bir tarihe ait olmadığını söylediği *Hikâyet*'in kahramanı Sansar Mustafa, kaçırdığı mahbûb Ahmed'i, bir meyhanenin üst katındaki odada saklar.²⁸⁸

Osmanlı devleti açısından her zaman sorunlu mekânlar olan meyhaneler, on sekizinci yüzyıl ile birlikte toplumsal isyanın da mekânı olarak görülmeye başlanır. 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.²⁸⁹

Tanzimat'tan sonra, alkol tüketilen mekânların sayısında yeniden bir artış yaşanır. Georgeon, on dokuzuncu yüzyılda alkolün çok daha geniş bir Müslüman nüfus tarafından, gizlenmeye gerek duyulmadan tüketildiğini aktarır.²⁹⁰ Tanzimat döneminde, en azından seçkin sınıflar arasında, alkol tüketimi bir yaşam biçiminin parçası olarak kabul edilir.²⁹¹ Alkolle özdeşleştirilen yeniçerilerin ortadan kalkması, alkol tüketimine yeni anlamlar yüklenmesini mümkün kılar ve alkol, seçkinler arasında modernleşmenin ve

²⁸⁵Zarinebaf, Beşiktaş gibi deniz kıyısındaki uzak köylerdeki meyhanelerde kadın fahişelerin de pazarlandığını söylüyor. Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul 1700-1800* (Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2010), 101.

²⁸⁶Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*, 101.

²⁸⁷Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler*, 50.

²⁸⁸“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*, 147.

²⁸⁹Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 180.

²⁹⁰Georgeon, “Ottomans and Drinkers: The Consumption of Alcohol in Istanbul in the Nineteenth Century,” içinde *Outside In: Marginality in the Modern Middle East*, der. Eugene Rogan (Londra ve New York: I. B. Tauris, 2002), 15.

²⁹¹Georgeon, “Ottomans and Drinkers,” 18.

medeniliğin simgesi haline gelir.²⁹² Medeniyet simgesi alafranga birahane ve gazinolarla, *alaturka* meyhanelerin birbirlerinden farklılaştıklarını dönemin tanıklıklarından anlarız. Bu meyhaneler, adeta yavaş yavaş silinmekte olan bir kültürün taşıyıcısı mekânlar haline gelir. Ahmet Rasim, nazım eserler gazetelerden çekildikçe, kahvehanelerin, çaycıların 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, semaîler okuyarak (...) allı pullu cebkenli, sırmalı etekli hoş endam ve hoş hırâm, kâküllü, düzgünlü, benli, sürmeli köçekler oynatarak (...) atışmalar, kapışmalar, türlü türlü sululuklar, hattâ rezaletler arasında ömür geçirmişlerdir. (...) Buralarda oturuldukça ecdadın ses, söz, sûz u güdâz, bedbahtlık, sürûr ve emsâli tasavvufat ve tahsisât nâmına tecelliyât-ı rûhîyesi kâbil-i lems ve temâs bir surette duyulur. Alafranga birahâneelerde, gazinolarda ise bu hâlât katiiyen vâki olmaz.”²⁹³

Edebiyat çevrelerindeki mahbûbdostluk tartışmalarının da merkezinde yer alan Muallim Naci'nin de Râsim'in anılarında Hasan isimli bir uşakla kaçtığını anlattığı divane şair Celâl'in de İstanbul meyhanelerinin vazgeçilmez simalarından olduğunu okuruz. 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) (öl.1951) erkek eşcinselliğinin

²⁹² Age., 17.

²⁹³ Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından*, 194-5

nedenlerinden birinin alkol olduğunu söyleyerek şöyle devam eder: “Artık sarhoşta utanma ve korku kalmaz, hiss-i bedî’ ve ahlak da silinir. Bıyıklı sakallı muğbeçe on beş yaşındaki bir kız kadar müstehî görünür.” Fakat içkiye ve erkek homoerotizmine dair yegâne söylem yeni tıbbî 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.

III.II.II. 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 sorunlu bir yer haline getiren asıl şey toplumsal işlevi olmuştur. On altıncı yüzyıl tarihçisi, şair ve devlet adamı Gelibolulu Mustafa Âlî, kahvehanelerin dervişlerin, yeniçerilerin ve şehiroğlanlarının bir araya geldikleri mekânlar olduğunu söyler.²⁹⁴ Farklı toplumsal kesimlerden erkeklerin bir araya gelebildikleri çok işlevli mekânlar olan kahvehaneler, literatürde heterotopik alanlar olarak anılırlar.²⁹⁵ Kahvehane; tekke, cami, kütüphane, mektep, kumarhane, berber dükkânı gibi mekânların işlevini üstlenebilmekte; ticaretin, eğlencenin ve “devlet sohbeti”nin yanı sıra erotizmin de mekânı olabilmektedir.²⁹⁶ 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,

²⁹⁴ Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âli*, 219, 363-4.

²⁹⁵ 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): 203-229. Uğur Kömeçoğlu Osmanlı kahvehanesinin heterotopik bir mekân olduğunu söyler. Alan Mikhail ise kahvehanede hizmet veren genç oğlanların mekânı bir toplumsal cinsiyet heterotopyasına çevirdiğini öne sürer. Mikhail, “The Heart’s Desire,” 189.

²⁹⁶ Uğur Kömeçoğlu, “The Publicness and Sociabilities,” *The Public* 12, no. 2 (2005): 15.

kahvehanelerin müşteri çekmek için güzel oğlanlar bulduklarını belirtir.²⁹⁷ On yedinci yüzyıl İstanbul'undan söz ederken George Sandys, kahvehanelerde güzel oğlanların “müşterileri memnun etmek için yem (*stale*)²⁹⁸ olarak” bulduklarını yazar.²⁹⁹ George Manwaring 1601'de Halep kahvehanelerinde süslü güzel oğlanların bulunduğunu ve erkeklerin yazları karılarını eve kapatarak *berdaş* adını verdikleri bu oğlanları hayvanî biçimde (*beastly manner*) kullandıklarını söyler.³⁰⁰ Osmanlı İmparatorluğu'na dair seyahatnamelerin güvenilirliği tartışmalı olabilir; fakat Osmanlı kaynaklarında da kahvehane çiraklarının erotizmine dair ipuçlarına rastlarız. Ünlü bir şair ve yeniçeri olan Belîğ, kahvenin verdiği hazzı şarabinkine benzetirken, kahve sunan oğlanın çapkınlığına işaret eder.³⁰¹ On altıncı yüzyıla ait bir minyatürde, kahvehanenin hatırı sayılır müşterilerinden birinin, kıyafetlerinden köçek olduğu anlaşılan bir oğlanın yüzünü okşadığını görürüz (Resim 1).³⁰²

Kahve sunan oğlana duyulan ilgi, sâkiye duyulan ilgi ile örtüşmektedir. Kahve sunan oğlanlar (ve cariyeler) mecliste toplanan erkekler açısından erotik potansiyel taşır. On yedinci yüzyıla ait yazarı belirsiz *Risâle-i Garîbe*'de, “kibâr hânesinde tâze hizmetkârlara kahve verirken oğlanın yüzüne bakan hayvanlar”dan söz edilir.³⁰³ Mustafa Âlî ise kahve sunan hûr ve gilmânların edepli olup efendilerinden başka kimsenin yüzüne bakmamaları gerektiğini söyler.³⁰⁴

²⁹⁷ Markman Ellis, *The Coffeehouse: A Cultural History* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2004), 9.

²⁹⁸ Hattox *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 iki anlamlılığından faydalanarak, oğlanların kahve sunmaktan fazlasını yaptığını ima etmek istemiş olması ihtimali yüksektir. Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle ve Londra: University of Washington Press, 1996), 109.

²⁹⁹ Age., 109.

³⁰⁰ Ellis, *The Coffeehouse*, 9.

³⁰¹ Karababa ve Ger, “Early Modern Ottoman Coffeehouse,” 752.

³⁰² Age., 746.

³⁰³ Develi, *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*, 26.

³⁰⁴ “Ve bi'i cümle hûr u gilmân-ı cinân ekser mevâzi'da tev-emân zıkr olunduğu gibi cevâr'-i hasnâ ve gilmân-ı harem olan meh-rûyân-ı bî-hemtâ dahî ri'âyet-i edebde ya'nî ki efendilerinden gayrûn yüzüne bakmamak gibi şerm ü hayâ'i bü'l-aceb birbirlerine taklid ile deprenmekdür. Sık sık içerü girüp taşra çıkmamak tîz tîz



Resim 1. Anonim. Chester Beatty Library, Dublin

Oğlanların kahvehanelerde hizmet vermesi, Osmanlı hukuku açısından da sorunlu bir meseledir. Şam'da bir on altıncı yüzyıl âlimi, kahvenin helâl olduğunu, fakat kahve ile birlikte müzik dinlemenin, kahveyi şarap gibi elden ele dolaştırmanın, kahveyi oğlanların

hareket idüp bir yerde durmamak âb-ı nâb u şerbet ü kahve sundıkça diz çöküp sunmak ya'nî ki totalup virmek ile ehl-i meclisün nefisleri âhar neşet ü keyfiyet ummaması münâsib vaz'lar değildir.” Şeker, *Gelibolulu Mustafa 'Âli*, 1997, 336-7. Bu bölümün Orhan Şaik Gökyay tarafından çevirisi şöyle: “Hele Cennet hurileri ve gılmanları, her yerde ikiz olarak söylediği gibi güzel cariyeler ve harem uşakları olan eşsiz ay-yüzlü güzeller de edep gözetmekte, yani efendilerinin 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 mecliste bulunanların akıllarına başka neşeler ve keyifler getirip bunları umdurmak değildir.” Gelibolulu Mustafa Âli, *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyâfet Sofraları (Mevâ'İdü'n-Nefâ'is Fi Kavâ'İdi'l-Mecâlis*, cilt 1, haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: Tercüman, 1978), 142. Saf saf ve sık sık sözcüklerinin imlâlarının benzemesi, iki farklı okumaya neden olmuştur.

elinden içip bir yandan da arkalarını mıncıklamanın haram olduğunu söyler.³⁰⁵ On sekizinci yüzyılda yine Şam'da bir kadı, mahallelilerin bir kahvehanenin homoerotik birlikteliklerin mekânı haline geldiğine ilişkin şikayetlerini dikkate alarak mekânı kapatma kararı alır.³⁰⁶ Ebusuûd Efendi, evbaştan bazı kimselerin kahvehanelerinde “hengâmeleri germ olmak için yanlarına yalın yüzlü şakirtler alıp,” satranç ve tavla oynatmasını, buralarda şehrin zevk ve sefa düşkünlerinin bir araya gelip afyon çiğnemesini, dedikodu yapmalarını men etmeyen hâkimin azledilmesi gerektiğini söyler.³⁰⁷

Erotik yakınlaşmalar kahvehaneyi sorunlu bir yer haline getirse de Osmanlı yönetimi açısından asıl mesele kahvehanede yapılan “devlet sohbeti”dir.³⁰⁸ 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.³⁰⁹ Kahvehaneler, on sekizinci yüzyıl kent isyanlarıyla en fazla özdeşleştirilen mekânlar olmuştur. 1730 yılındaki Patrona Halil isyanının 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

³⁰⁵ El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 41.

³⁰⁶ Abdul Karim Rafeq, “Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus,” *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55–56 (1990): 183.

³⁰⁷ Düzdağ, *Ebusuûd Efendi Fetvaları Işığında*, 149.

³⁰⁸ Özellikle yeniçeri kahvehaneleri siyasal hoşnutsuzluğun beslendiği ve isyana dönüştüğü en önemli mekânlardandı. Siyasal hoşnutsuzluğa ve isyana meyyal kırdan göçen erkekler yeniçeri ocağına katılıyor ve yeniçeri kahvelerinde ve çoğu yine aynı kahvehane sahiplerince işletilen bekâr odalarında yeni dayanışma ağları kuruyorlardı. 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.

³⁰⁹ Bkz. Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler.”

figürlerindendi.³¹⁰ On sekizinci yüzyılda devşirme sisteminin sona ermesi ile birlikte, yeniçerilerin sayısında önemli bir artış yaşanır; kıslaların yetersiz kalması sonucu birçok yeniçeri bekâr odalarında, hanlarda, kahvehanelerde, hamamlarda kalmaya başlar.³¹¹ Kırdan göçerek yeniçeri ocağına katılan genç erkekler, yeniçeri kahvelerinde ve çoğu yine aynı kahvehane sahiplerince işletilen bekâr odalarında yeni dayanışma ağları kurarlar. Devşirme sisteminin sona ermesi ile yeniçeriler giderek daha fazla ticaretle uğraşmaya başlar. Pek çok araştırma, on sekizinci yüzyıl ortalarından itibaren esnafın önemli bir kısmının yeniçerilerden oluştuğunu gösterir.³¹² Yeniçerilerin, en çok yaptıkları işlerden biri de suçla, homoerotizmle ve isyanlarla özdeşleşen kahvehanecilikti.³¹³ Aynı dönemde silahlı ve genel olarak içinde buldukları koşullardan hoşnutsuz olan yeniçerilerin birçok isyana karıştığını; asayişsizlik ve suçla da özdeşleştirilerek devlet açısından sürekli sorun çıkaran bir grup olarak algılanmaya başlandığını görüyoruz. *Şanizade Tarihi* (öl.1826) yeniçerileri,

³¹⁰ 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,” 80-83.

³¹¹ Ali Çaksu, “Janissary Coffee-Houses in Late Eighteenth Century Istanbul,” içinde *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifetsyle in the Eighteenth Century*, der. Dana Sajdi (Londra ve New York: Tauris Academic Studies, 2007), 119. Günümüz tarihyazımının 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 ve İmparatorluk biraz da bu nedenle gerilemiştir. Cemal Kafadar, “Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul’un Ayaktakımı: Yok Yere mi Asiydiler?” içinde *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı*, der. Baki Tezcan ve Karl K. Barbır, çev. Zeynep Nevin Yelçe (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 135-138. Bu anlatı, ek geçinme stratejilerinin yeniçeriler açısından nasıl giderek daha önemli hale geldiğine, devşirme sisteminin sona ermesiyle yeniçerilerinin toplumsal konumlarındaki dönüşüme, asker-esnaf ilişkilerinin nasıl sıkılaşıp şehir kültürünü dönüştürdüğüne dair daha incelikli tartışmalara sorgulanmış ve derinleştirilmiştir.

³¹² Zarinabaf, *Crime and Punishment in Istanbul*, 40; Betül Başaran, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order* (Leiden ve Boston: Brill, 2014), 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) 329-344; 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): 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. Kafadar, “Yeniçeriler,” 150.

³¹³ Kırlı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler,” 67.

hırsızlık yapan, adam kaçıran, kadın ve oğlanlara sarkıntılık ve tecavüz eden haydut ve arsız kişiler olarak anlatır.³¹⁴

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.³¹⁵ 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.³¹⁶ 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 marjinalite ile daha fazla ilişkilendirilmesi, homoerotizmin de marjinalite ile 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.³¹⁷ Hamamlar, meyhaneler ve kahvehanelerin yanı sıra, sünnet düğünlerinde ve mektep önlerinde takılarak oğlanları kandırmaya çalışır.³¹⁸

On dokuzuncu yüzyılda kahvehanelerin kapatılmak yerine çok daha titiz biçimde izlenmeye ve bilgi kaynağı olarak kullanılmaya başlandığını görürüz. Kırılı, kahvehanelerin

³¹⁴ Çaksu, "Janissary Coffee-Houses," 200 12. not; Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 65-66.

³¹⁵ Akt. Çaksu, "Janissary Coffee-Houses," 125.

³¹⁶ Avcı, "Kocek," 133.

³¹⁷ Sürelli, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim," 97.

³¹⁸ Vehbî'nin anlatısında kandırılmaya çalışılanların çocuklar olduğuna dair vurgusu ilgi çekicidir. Örneğin Kazıkçı Yeğeni cebinde hacıyatmazlarla gezmektedir. Sürelli, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim," 97.

denetlenmesinde benimsenen bu yöntem değişikliğinin, hem devlet-toplum ilişkilerindeki bir dönüşüme hem de Osmanlı devletinin benimsediği yeni yönetim anlayışına işaret ettiğini düşünür.³¹⁹ 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 olduğunu anlamına gelmez. 1915’e Harry Griswold Dwight, çingene kızlar kadar oğlanların da Ramazan ayında kahvehanelerde dans ettiğini yazar.³²⁰

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 her meşrepten insanın geldiği Şehzadebaşı’ndaki kahvehaneyi romanın kahramanı Hayri İrdal şöyle anlatır: “Her fazilet, her biçarelik, hatta rezaletler bile burada aynı soğukkanlılıkla, hatta icap ederse bir çeşit şefkatle muhakeme ve kabul edilirdi. Pederasti,³²¹ aşırı çapkınlık, küçük veya büyük para dalaveresi âdetâ adımlarınıza dolaşacak şekilde ortada idi.”³²² Bu kahvehanede en felsefi meseleden en süfli olaylara kadar her şey konuşulsa da ciddi

³¹⁹ Kırlı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler,” 70.

³²⁰ Akt. Avcı, “Kocek,” 81. Burkay Pasin’in sözlü tarih çalışması, kahvehanelerin 1990’lı yıllarda dahi eşcinsel erkekler için bir buluşma mekânı işlevi görmeye devam ettiğini gösterir. Burkay Pasin, “A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam as a Representational Space of Sexuality,” (Doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2014): 112.

³²¹ Önceki dönemlerde mahbûbperestî, mahbûbdostluk ve mahbubçuluk olarak adlandırılan ilişkinin, 1954 yılında Tanpınar tarafından pederasti olarak adlandırıldığına dikkat çekmek gerekiyor. Homoerotizmin marjinalleşmesi ile modern anlamda çocukluğun icadı arasındaki ilişki, tez çalışmam kapsamında değinemeyeceğim önemli bir mesele.

³²² Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (İstanbul: Dergâh, 2017), 131.

meseleler ancak “alelade çapkınlığa, Karagöz şakasına, pederasti hikâyesine” indirgindikten sonra kabul edilmektedir.³²³ “Muasır medeniyete girememiş” olanların kahvehanesinde, pederasti diğer “yarı ciddi, yarı şaka” öğelerden biri olarak öne çıkar.³²⁴

III.II.I.III. 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 de³²⁵ erkekler hamamı da hem oryantalistlerin hem de Osmanlıların erotik imgeleminde önemli bir öge olagelmiştir.³²⁶ Hamam, Osmanlı klasik edebiyatında önemli bir tema olarak karşımıza çıkar. *Hamamiye* veya *hamamname* olarak anılan, hamamdaki güzel oğlanların tasvirine dayanan ve yer yer müstehcen imalar barındıran³²⁷ türü İskender Pala, “divân edebiyatında insanı cinsel yönden en etkin biçimde anlatan ve ten zevkinin ön planda tutulduğu şiirler” olarak tanımlar.³²⁸ Aynı zamanda hamamcı³²⁹ olan Deli Birader Gazalî'nin *Kaplıcanâme* şiiri türün ilk örneği sayılır. Deli Birader'in yalnızca bu şiiri değil, daha önce ele aldığım *Dâfi 'ül-Gumûm ve Râfi 'ül-Humûm* hezeliyyatı da hamamların nasıl erotikleştirildiğine dair ipuçları sunar.³³⁰ Şehrengizlerde de hamamlar ve tellaklar sık sık konu edilir. Kendisi de bir hamam kethüdası olan Derviş

³²³ Age., 132.

³²⁴ Age., 135.

³²⁵ Boone, *The Homoerotics of Orientalism*; Pasin, “A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam.”

³²⁶ Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*; Boone, *The Homoerotics of Orientalism*.

³²⁷ Pala, Veysi'nin (öl. 1628) şu beytini örnek olarak verir: “Temâşâ eyledim hammâmı herkes âlem üstünde/ O denlü girme çıkma var ki âdem âdem üstünde.” Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 198.

³²⁸ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 198. Ayrıca bkz. Schick, *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*, 197; Yunus Kaplan, “Türk Hamam Kültürünün Divan Şiirine Yansımaları,” *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 44 (2010): 131-155.

³²⁹ Deli Birader Gazalî'nin, emeklilik ikramiyesiyle kendisine Beşiktaş'ta bir külliye yaptırdığını Âşık Çelebi'nin tezkiresinden öğreniyoruz. Külliyedeki hamam hem mimarisi hem de tellaklarının güzelliği ile hızla bir cazibe merkezi haline gelir ve rakip hamamcılarının öfkelerini 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.” Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 239. Ayrıca bkz. Reşad Ekrem Koçu, “Deli Birader Hamamı,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VIII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1966): 4355-6.

³³⁰ Bkz. Kuru, “A Sixteenth Century Scholar,” 92, 131.

İsmail'in on altıncı yüzyıl sonu eseri *Dellâknâme-i Dilkûşâ* risalesinden yukarıda söz etmiştim. Bu eser, bir homoerotizm mekânı olarak hamama ilişkin günümüze ulaşan en önemli eserlerden biridir.³³¹ Risalede İstanbul hamamlarında çalışan on bir tellağın hikâyeleri anlatılırken, okuyuculara her tellağın seks hizmeti karşılığında aldığı ücretler gibi pratik bilgiler de verilir. Derviş İsmail'in anlatısında 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 duhul 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.³³²

Dellâknâme-i Dilkûşâ'nın modern dönemdeki ilk kaydını Reşad Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*'nde hem esere dair maddede hem de metinde geçen tellâklara ilişkin maddelerde tutar. Boone, Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'nde modern ulus projesi sürecinde silinen homoerotik bir alt katmanı, açık ama aynı zamanda temkinli biçimde hatırladığını söyler.³³³ 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

³³¹ Bu eserin bir kopyası Murat Bardakçı'nın özel koleksiyonunda bulunmaktadır. 1903 yılında Mehmet Ali Aynî Bey tarafından istinsâh edilen kopyalardan birine sahip olan Bardakçı eserin bazı kısımlarını *Osmanlı'da Seks* isimli kitapta yayımlamıştır. Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, 96-115. Reşad Ekrem Koçu'da da aynı istinsâhın bir kopyası bulunuyordu. *İstanbul Ansiklopedisi*'nde hem sözü geçen tellâklara ilişkin maddelerde hem de *Dellâknâme-i Dilkûşâ* maddesinde esere yer ayırmıştır. Reşad Ekrem Koçu, “Dellâknâme-i Dilkûşâ,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi*, cilt VIII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1966), 4370-4371. 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 incelenmiştir.

³³² Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows,” 128.

³³³ Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, 83

tellaklarını da anlatarak, hamamı homoerotik imgelemin bir parçası olarak hatırlar. Boone, bu tellak çizimlerinin, yan yana yerleştirildiklerinde, modern bir şehrengizi andırdığına dikkat çeker.³³⁴ Reşad Ekrem Koçu, tıpkı Derviş İsmail gibi, eğitilmiş orta sınıf erkek konumunu işgal etse de aradan geçen üç yüzyılda yaşanan dönüşümler, erkek homoerotizminden güvenli bir mesafe olarak bahsedebilmesi için başka önlemler almasını gerektirmiştir. Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ni, gelecek bölümde daha ayrıntılı tartışacağım.

Hamamlar yalnızca anlatısal kaynaklarda homoerotizm mekânı olarak anılmaz. Hamamlarda genç oğlanların çalışması, bu oğlanlarla müşteriler arasında -ücret karşılığı veya değil- homoerotik yaklaşma ihtimalini içerdiği için hem devlet hem de hukuk alimleri açısından kaygı verici bir durum yaratır. El-Rouayheb, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Arap alimlerinin hamamlarda genç oğlanların çalışmasından duydukları kaygıyı (ve yer yer de hazzı) aktarır.³³⁵ Bursa kadı sicilleri arasında yer alan 1485 tarihli bir fermanla, kadınlara, şeriat hilafına şeyler yapabileceklerinden hamamlarda yalnız yüzlü 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 çıkanlara karşı gerekli önlemleri almaları bildirilmektedir.³³⁶ 1709'da İstanbul'daki 58, Eyüp'teki 8, Galata'daki 25, Üsküdar'daki 8 hamamın sahibi, hamamlarında “şâb-ı emred dellâklarını” bulundurmayaacakları taahhüdünde bulunur.³³⁷ Ergin, on sekizinci yüzyıl ortasına ait hamam defterlerinde, çalışanların yaşlarının *çâr-ebriû*, *tâze* gibi sıfatlarla kaydedilmiş olmasını, hamamın erotik doğasının ve sunduğu iş

³³⁴ Age., 86.

³³⁵ El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 40.

³³⁶ Halil İncelik, “Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler,” *Belgeler* 10, no. 14 (1980-1): 47.

³³⁷ Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows,” 118-9.

olanaklarının kabulü olarak görebileceğimizi belirtir.³³⁸ 1752 tarihli Hamam Defteri'nde kayıtlı bazı hamamlardaki tellâk ve natırların yalnızca genç erkeklerden oluştuklarını, bunların arasında Tophane gibi kötü ünlü semtlerde yer alanların homoerotik ilişkiler ve erkek fuhuşu için kullanıldığına dair tahmin yürütebileceğimizi söyler.³³⁹ 1790 yılında sadrazam, III. Selim'in önceki bir fermanı doğrultusunda meyhanelerin kapatılması, kerhane sahiplerinin cezalandırılması, fahişelerin def olunmaları ile birlikte şüphe çeken hamamların tespit edilerek buralarda çalışan edepsiz oğlanların tahliye edilmesi yönünde asayişî sağlamakla yükümlü amirleri uyarmıştır.³⁴⁰ Delice bu belgenin, 1709 tarihli belgeden farklı olarak oğlanların hamamlardaki tellaklık işlevine atıfta bulunmamasının ve hamamların meyhane ve kerhaneler ile birlikte ele alınmasının, soruna artık aşına olunduğunu gösterdiğini söyler.³⁴¹ 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 ticareti ile birlikte ele alınması, buradaki erotik faaliyetlerin fasit kentli altkültürün bileşeni olarak görüldüğünü ve daha genel bir ahlaki sınır-aşımı ve fuhuş sorunu çerçevesinde ele alındığını gösterir. Osmanlı devletince bu oğlanların ahlaksızlık, sefihlik ve rezillik terimleriyle nitelendirilmesi, cinsel eylemlerle

³³⁸ 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): 243.

³³⁹ Nina Ergin, "Mapping Istanbul's Hammams of 1752 and Their Employees," içinde *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities*, der. Suraiya Faroqhi (New York, Oxford: Berghahn, 2015), 118-9.

³⁴⁰ 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: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016), 633; Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows," 119; Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 155-6 aynı belgeye atıfta bulunur.

³⁴¹ Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows," 119.

dışavurulan ama bunlarla sınırlı kalmayan bir altkültürün ortaya çıktığına ve “müftazih³⁴² şâb-ı emred” gibi tanımlamalar ise bir tipin, zümrenin ve kimliğin varlığına işaret eder.³⁴³ Tellak defterlerinde kaydedilen tellakların bazılarının yanında “topçu, cebeci, kalyoncu, yeniçeri” gibi ifadeler bulunmasından, bu altkültürün en önemli üyelerinden olan yeniçerilerin de tellaklık yaptıklarını anlıyoruz.³⁴⁴ *Dellâknâme-i Dilkûşâ*’daki tellaklardan biri olan Yemenici Bâlî yeniçeri civeleğidir.³⁴⁵

Hamamlarda çalışan oğlanların bir parçası olduğu kentli altkültür, devlet tarafından tanınmakta ve bu kültür yalnızca asayişe ilişkin değil, erotik kaygılarla da düzenlenmeye çalışılmaktadır. Delice, oğlanların pratiklerinin aykırı, yıkıcı ve direngen ilişkiselliğinin devletin bu kötü şöhretli oğlanları temsil biçimlerini doğurduğunu söyler. Kurdukları yeni ittifaklar ve beklenmedik güç hatlarını birbirlerine bağlamaları, onları bir tedirginlik kaynağı haline getirir.³⁴⁶ On sekizinci yüzyıl sonu, Osmanlı devleti açısından bu tip ittifakların ve ilişkiselliklerin, barındırdıkları isyan potansiyeli nedeniyle özellikle tehdit edici hale geldiği bir dönemdir.

³⁴² rezil oğlan

³⁴³ Age., 120-121.

³⁴⁴ 1734 tarihli defterlere atıfta bulunan Koçu, yeniçerilerin “süfli” görülen tellaklık işini yapmaya başlamalarının yeniçeri ocağının disiplinin bozulmuş olduğunu gösterdiğini söyler. Reşad Ekrem Koçu, “Dellâk,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VIII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1966), 4366. Nina Ergin ise incelediği tellak defterlerinde yalnızca üç ismin askeri unvan taşıdığını belirtir. Ergin, “The Albanian *Tellâk* Connection,” 244.

³⁴⁵ Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, 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 kabadayı, himâyeye karar verdiği o küçük delikanlıya bu kararını bir hançer hediye etmekle bildirir: ‘Benim cânım bıçağımı kabul edip dünya ve âhirette 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,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1963), 3595-6. On sekizinci yüzyıldan önce de yeniçerilerin seferlere yanlarında genç oğlanlarla katıldıklarına dair kaynaklar mevcuttur. Zilfi, on yedinci yüzyılda Kadızadeli lideri Vanî Mehmed’in oğlanların seferlere katılmasını yasaklamaya çalıştığını ama bu girişimin pek başarılı olmadığını anlatır. Zilfi, “The Kadizadeli,” 264.

³⁴⁶ Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows,” 121.

On dokuz ve yirminci yüzyılda da hamam, homerotizmin mekânı olmaya devam eder. Murat Bardakçı, 1890'larda Samsun'daki bir hamamda çalışan tellağın kendisine ilgi göstermemesinden dolayı hem kendi kendisini hem de tellağı 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.³⁴⁷ 1950'lere ait bir haber, Eminönü'ndeki bir hamamda kırklı yaşlarındaki bir adamın 15 yaşındaki bir oğlanı taciz ettiği için tutuklandığını bildirir.³⁴⁸

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.³⁴⁹ İstanbul Polis Müdürlüğü'nün Emniyet 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 fiilere yol açacağını söyleyerek konu hakkında olumsuz görüş bildirir:

“Dersaadet'te ekser-i hamamlarda bulunan tellakların şer'an ve ahlâken zemâim-i azîmeye sülûklerine³⁵⁰ binâen bunların men' ve ihrâçları sureti ile bi'l-umûm hamamlar bu gibi şenâ'iden tathîr edilmiş³⁵¹ olup şimdi bunların tekrar istihdâmlarına müsâade gösterilecek olur ise az zaman içinde yine seyyiât-ı

³⁴⁷ Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, 114.

³⁴⁸ Pasin, “A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam,” 103.

³⁴⁹ BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubi Kalemi, 2875/48, 25.C.1327; BOA, Zabtiye Nezâreti Evrakı, 335/ 87, 19.Te.1325.

³⁵⁰ büyük kötülöklere sevk

³⁵¹ temizlenmiş

sâbikanın avdet edeceği³⁵² derkâr³⁵³ olduğundan ve mezkûr arzuhâl leffen takdîm kılındığından³⁵⁴ idâme-i memnûiyetin(in)³⁵⁵ lâzımeden olduğunun nezâret-i müşârünileyhâya iş‘âr buyurulması ma‘rûzdur.^{356”357}

Yirminci yüzyıl başındaki düzenleyici metinlerde, hemcinsler arası münasebetle birlikte hijyen de bir kaygı meselesi olarak öne çıkar.³⁵⁸ 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 heyeti sıhhiyece muayene edilecekler; her hangi 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.

³⁵² eski kötülüklerin yeniden ortaya çıkacağı

³⁵³ açık

³⁵⁴ söz konusu arzuhâl ekte sunulduğundan

³⁵⁵ yasağın devamının

³⁵⁶ adı geçen bakanlığa bildirilmesi arz olunur

³⁵⁷ BOA, Dâhiliye Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi, 49/26, 05.N.1328 (10 Eylül 1910).

³⁵⁸ Önceki yüzyıllarda da hamamların temizliği Osmanlı devleti açısından önemli bir meseleydi. Ergin, “Mapping Istanbul’s Hammams,” 115-6.

-Dışarıdaki hayatında gençlere harfendazlıktan, fiilişenîden, ırza tecâvüzden, zâbitaya karşı gelmeden mahkûmiyet sâbıkası olanlar dellâk olamazlar; bu dellâkları kullanan hamamcıların hamamı kapatılır.

-Polisin mâlûmatı ve izni olmak şartı ile dellâklar çalıştıkları hamamlarda yatabilirler.”³⁵⁹

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 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.³⁶⁰ 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.

³⁵⁹ Koçu, Reşad Ekrem. “Dellâk,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VIII, haz. Reşad Ekrem Koçu, (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1966): 4367-8.

³⁶⁰ Seçil Yılmaz hukuki ve tıbbi izleme ve denetleme faaliyetlerinin kadın bedenleri ve cinsellikleri üzerine 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. Yılmaz, “Threats to Public,” 223. Yılmaz’ın dikkat çektiği bu gruplar daha çok kadın seks işçilerinin müşterilerdir fakat erkek seks işçilerinin de benzer biçimde izleme ve denetim faaliyetlerine maruz kaldıklarını düşünmememiz için bir neden yok.

III.II.IV. Homososyal Mekânlar ve Seks Ticareti

Oğlanların hamamlarda, meyhanelerde ve kahvehanelerde seks ticareti yaptığına dair arşiv belgeleri, anlatısal kaynaklarla karşılaştırıldığında oldukça sınırlıdır.³⁶¹ Sabey'e göre bu durumun olası açıklamalarından biri, oğlanların seks ticareti yapmasına, kadınlarınkine kıyasla daha fazla hoşgörüyle yaklaşıyor olmasıdır.³⁶² Sariyannis de, oğlanların fuhuş yapmasının, çeşitli "kurumsal kuralları" ihlal etmediği sürece kabul edilen ve hoş görülen bir pratik olduğunu savunur.³⁶³ 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 vurgular.³⁶⁴ Her ne kadar sayıları kadınların seks ticareti ile 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.³⁶⁵ Delice, erkekler söz konusu olduğunda kayıtlarda fuhuş kelimesine pek rastlanmıyor olduğunu kabul etse de hoşgörü argümanına katılmadığını zira fuhuş sözcüğünün kullanılmamasının, bu faaliyetin *hîz*³⁶⁶ 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

³⁶¹ Sabey, "Ahlâkın Arka Sokakları," 640. Ayrıca bkz. Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*, 5. bölüm.

³⁶² Sabey, "Ahlâkın Arka Sokakları," 640.

³⁶³ Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul," 62.

³⁶⁴ Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 301.

³⁶⁵ 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. Semerdjian, "Because He Is So Tender and Pretty," 176.

³⁶⁶ Cinsel ilişkide pasif erkekleri tanımlamak için kullanılan terim.

varsayılabileceğini ileri sürer.³⁶⁷ Delice ise, kadın ve erkek seks işçileri için farklı sözcüklerin kullanılmasının, birbirleriyle ilişkili olsa da ayrışan iki farklı alandan söz ettiğimizi gösterdiğini iddia eder.³⁶⁸ 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 rastlamıyor olduğumuzu açıklayabilir. Marinos 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.³⁶⁹ Diğer çalışmalar da, on dokuzuncu yüzyıla kadar kadınların seks ticaretini genellikle hanelerde gerçekleştirdiğini ve erken modern dönemde resmi görevlilerin seks ticaretini engellemeye yönelik önlemleri, genellikle mahallelilerin şikayetleri sonrasında aldıklarını göstermektedir.³⁷⁰ 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.³⁷¹ Mahallelilerin bir evin fuhuş mekânına dönüşmesinden şikayetçi olmaları, mahalleli açısından zaten sorunlu olan meyhaneden şikayetçi 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

³⁶⁷ Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul," 60-61.

³⁶⁸ Delice, "The Janissaries and Their Bedfellows," 116.

³⁶⁹ Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul," 59.

³⁷⁰ Başaran, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century*, 54; Sabev, "Ahlâkın Arka Sokakları"; Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul"; Wyers, *'Wicked' Istanbul*; Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*; Peirce, *Ahlak Oyunları*; Semerdjian, "'Because He Is So Tender and Pretty.'"

³⁷¹ Tabii ki bu genellemenin istisnaları bulunmaktadır. Semerdjian'ın incelediği olayda, mahalleliler Muhammed isimli genç bir oğlanın annesinin evinde luti erkeklerle bir araya geldiğini söyleyerek şikâyette bulunur. Bkz. Semerdjian, "'Because He Is So Tender and Pretty.'"

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.³⁷²

On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte erkeklerin seks ticaretinin çok daha fazla kentli alt sınıflarla ilişkilendirildiğini görüyoruz. Oğlanlar, ancak yeterince parası olmayan erkeklerin itibar edeceği bir seçenek olarak karşımıza çıkıyor. Pierre Loti *Âziyâde* romanında, İzzettin 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.³⁷³ Loti, sefil ve kötü sanatlarla uğraştığını söylediği “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.³⁷⁴ Yirminci yüzyıl başına ait *Aşk-ı Marazî* isimli popüler cinsellik bilimi kitabından konu edilen, yargıya yansıdığını anladığımız bir olayda, erkeklerin bir hanede “arzu-i şehvaniyelerini müşabihleriyle teskin”³⁷⁵ amacıyla bir araya geldiklerini öğreniriz. Doktor Nazım Şakir bu erkekler arasında son derece zengin ve yüksek rütbeli adamlar bulunduğunu, “doğal yollara” yani kadınlara yetecek paraları olmasına rağmen erkeklerle birlikte olan bu adamlara teessüf etmemenin elden gelmediğini söyler.³⁷⁶

³⁷² Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 93-97.

³⁷³ Pierre Loti, *Aziyade: İngiliz Bahriyesinden Bir Mülazımın Notlarından ve Mektuplarından Parçalar*, çev. Handan Lütü (İstanbul: Kapı, 2012), 40.

³⁷⁴ Age., 53.

³⁷⁵ şehvani arzularını benzerleriyle dindirmek

³⁷⁶ Nazım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, (İstanbul,1326/1910-1), 184.

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 gösterir.³⁷⁷ Hem kahvehanede hem de meyhanede 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.³⁷⁸ 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.

On sekizinci yüzyıldaki tarihsel gelişmeler, homoerotik kültürün dönüşümü ve on dokuzuncu yüzyılda giderek daha fazla heteronormatif bir çerçevede anlamlandırılmaya başlanması açısından öne çıkar. Tülay Artan bu dönemde kente göçte yaşanan artışın, kentteki farklı sosyal grupların etkileşimini artırdığına ve kent nüfusunun boş vakitlerini değerlendirebilecekleri alanların ortaya çıkmasına neden olduğuna dikkat çeker.³⁷⁹ 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

³⁷⁷ Traub, *Thinking Sex*, 84.

³⁷⁸ Pasin'in araştırması, 1970-1990 arası hamamın kentli gey kültüründe halen oldukça önemli bir yeri olduğunu, fakat 1990'lardan sonra bu yerin giderek marjinalleştiğini gösterir. Pasin, "A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam," 105-110.

³⁷⁹ Tülay Artan, "Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmî," *Defter* 20 (Bahar/Yaz 1993): 97. Hamadeh de benzer bir tespitte bulunur. Bkz. Hamadeh, *Şehr-i Sefa*.

mekânlarda bir araya gelerek yeni ittifaklar ve birliktelikler kurmuşlar, hem de bu ittifakların kurulduğu mekânlar ciddi birer tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. İlk bölümde de söylemiş olduğum üzere, erotizmin modern disiplin kurumlarıyla denetim altına alınması süreci, disiplinler bir iktidar ve modernleşme tartışmasını gerektirmektedir.³⁸⁰ Asayiş, on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçerken İmparatorluk açısından giderek daha önemli bir mesele haline gelmiş; kent mekânı - özellikle belirli sosyalleşme mekânları- yalnızca siyasal muhalefetin denetim altında tutulması için değil; uygunsuz addedilen marjinal sınıfların kontrol altına alınması için de daha sıkı denetlenmeye başlamıştır.³⁸¹ 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 homoerotizmin burada ele almadığım diğer mekânları olan berberler,³⁸² bekâr odaları toplumsal isyanlarla ilişkilendirilerek denetim ve gözetim politikalarının hedefi haline gelmiştir.³⁸³ Halil ve arkadaşları idam edilmiş, kahvehaneler ve Arnavutların yoğunlaştığı hamamlar kapatılmıştır.³⁸⁴ 1763'te hamamların, bekâr odalarının, dükkanların ve hanların teftiş edildiğini, loncalara üye olmayan ve kefilî olmayanların sürüldüğünü,³⁸⁵ benzer biçimde 1792'de kefilî olmayan “rezil, sefil, serseri” çırak, hamal ve kayıkçıların memleketlerine gönderildiğini biliyoruz.³⁸⁶ Alt sınıf erkekler arası toplumsal bağların aynı zamanda erotik bağlarla süreklilik içerisinde olması, bu gelişmelerin erotik ilişkileri de

³⁸⁰ Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 44.

³⁸¹ Levy-Aksu, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş*, 104-105.

³⁸² Berber dükkânlarını önemli homososyal mekanlar haline getiren yalnızca çıraklarının güzelliği değildi; erkeklerin berber dükkânlarında toplanıp, iyi vakit geçirmeleri de bu mekanların önemli homososyal mekanlar olmasını sağlamaktaydı. Kafadar, berber ve hamam ziyaretlerinin Osmanlı toplumsal yaşamında vazgeçilmez öğeler olduklarını ve kahvehanelerin kapatıldığı dönemlerde berber dükkânlarının kahvehane işlevi gördüklerini söyler. Kafadar, *Kim Var İmiş*, 64-5.

³⁸³ Hamadeh on sekizinci yüzyılda kent mekânın aynı anda hem izlendiği, denetlendiği ve engellendiğine hem de teşvik edilip onaylandığına dikkat çeker. Hamadeh, *Şehr-i Sefa*, 167.

³⁸⁴ Patrona Halil'in kendisi de bir tellaktı ve isyandan sonra Arnavutluk'tan gelen tellaklar çok daha yakından izlenmeye başlandı. Ergin, “Mapping Istanbul's Hammams,” 108.

³⁸⁵ Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*, 49.

³⁸⁶ Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 109-110.

etkilemesi anlamına gelmiştir. Denetim ve düzenleme girişimlerinin göreceli de olsa başarıya ulaşması, on dokuzuncu yüzyıl başını bulmuştur. Yeniçeri ocağının kaldırılması bu bağlamda önemli bir gelişmedir. Çokuğraş, II. Mahmud döneminde kentin bekârlardan büyük ölçüde arındırıldığını söyler.³⁸⁷ 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.³⁸⁸ 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.³⁸⁹

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 erkek homososyalliğinin üyeleriydiler. Eroto-politik hiyerarşi olarak adlandırdığım yapılanmanın en tepesinde sultan bulunmaktaydı. 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 hareketinin, bu sürekliliğin içindeki libidinal akışı sağlayan aşk kavrayışına meydan okuduğundan söz etmiştim. On sekizinci yüzyılda kentli alt sınıfların, sultanın otoritesine meydan okuyacak toplumsal

³⁸⁷ Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 69.

³⁸⁸ Age., 99-100.

³⁸⁹ Age., 95.

ağlar kurmaları ve bunun sonucunda daha fazla denetim ve baskıya maruz kalmaları, bu süreklilikten görece özerk bir altkültürün oluşması anlamına gelmiştir.³⁹⁰ Bu süreç, bir sonraki kısımda anlatacağım üzere, seçkinlerin saraydan nispeten bağımsız bir kültürel alan tanımlamaları süreci ile 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.

IV. Edebiyat Alanındaki Dönüşümler

Osmanlı klasik edebiyatı, pek çok farklı türü barındırmaktadır ve bu türlerin her birinin erkek homoerotizmiyle ilişkisi farklıdır.³⁹¹ 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”³⁹² olan gazel türünün alamet-i farikası gibidir.³⁹³ Mahbûbun gazeldeki merkezi konumu, Osmanlı edebiyatının modern yorumcularının içinden çıkamadıkları bir meseledir.³⁹⁴ Bu meseleyle baş etmenin yöntemlerinden biri, oğlanlara duyulan arzunun herhangi bir tinsel yönünün bulunmadığının, aşkın tamamen tinsel olduğunun iddia edilmesi olmuştur. Fakat Kuru,

³⁹⁰ On sekizinci yüzyılı karakterize eden tarihsel olaylar üzerinde duramayacağım. Fakat, on sekizinci yüzyıl boyunca yeniçerilerin, esnafın, ulema sınıfının ve sultanın arasındaki ilişkilerin değişen ittifaklar yoluyla oldukça dinamik bir yapısı olduğunu söyleyebilirim. İlişkilerin akışkanlığı, sultanın gücünün merkezde yoğunlaşmasına da yol açmıştır. Olson, “The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion,” 342-3. Sultanın otoritesine meydan okunması ile, sultanın mutlak iktidar odağı olması düşüncesinin sorgulanıyor olmasını kast ediyorum; on sekizinci yüzyıl boyunca sultanın otorite uygulamıyor olmasını değil. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Rifa’at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin (Ankara: İmge, 2000).

³⁹¹ Tıbbi ve yasal metinlerin Osmanlı klasik edebiyatıyla benzer bir dil ve imgesellikten beslendiği ve bu türlerde eser veren alimlerin aynı zamanda edebi eserler verdikleri de düşünülürse, edebiyatı diğer türlerden ayıran sınırlar iyice belirsizleşir. Kuru, “Review of *Producing Desire*,” 677.

³⁹² Andrews, *Şiirin Sesi*, 15, 17.

³⁹³ Arvas, “From the Pervert,” 149.

³⁹⁴ Kuru, “Naming Beloved,” 163.

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 İşhak Çelebi (öl.1537-8) ve Gazâlî Mehmed (öl.1535) gibi şairlerin, uhrevi güzelliği oğlanların nefsanî bedenlerine yerleştiren gazeller söylediklerini ve âşık oldukları oğlanların isimlerini vermekten imtina etmeden dünyevi aşklarını ifade ettiklerini söyler.³⁹⁵ Bu lirik şiir geleneği sonraki yüzyıllarda yok olmuş ve mahbûbun cinsiyeti daha çok hezeliyyat gibi daha müstehcen türlerde ifade edilmiştir. Kuru bu değişimin, bu bölümün başında ele aldığım, on altıncı yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan dini dönüşümlerle açıklanabileceğini söyler.³⁹⁶

On altıncı yüzyılda ortaya çıkmış, gelişmiş ve on sekizinci yüzyıla kadar da popülerliğini korumuş olan, neredeyse tamamı³⁹⁷ bir şehrin güzel oğlanlarının listelendiği şehrengiz türü oğlanlara duyulan aşkın ifade edildiği en önemli türlerdendir.³⁹⁸ Çalış-Kural, seçkin sınıfın bahçe meclislerinin şiirsel evrendeki karşılığı gazelse,³⁹⁹ şehrengizin de marjinal kentli erkeklere ait bir tür olduğunu söyler.⁴⁰⁰ Kuru ise şehrengiz ile gazeli karşı karşıya koymaz ve şehrengizin on beşinci ve on altıncı yüzyılın dünyevi gazellerinin birikiminin sonucunda ortaya çıktığını söyler.⁴⁰¹ On beşinci ve on altıncı yüzyılda, kentli alt

³⁹⁵ Age., 164-6.

³⁹⁶ Age., 166.

³⁹⁷ Yedikuleli Mustafa Azîzî'nin (öl.1585) *Şehrengiz-i İstanbul der Hubân-ı Zenân* isimli, çoğunluğunu İstanbullu seks işçisi olması muhtemel kadınları konu eden şehrengizi bir istisnadır. *Künhü'l Ahbâr*'da Gelibolulu Mustafa 'Âli, Azîzî'nin bir zendost olduğunu fakat hatasız kulun da olmadığını söyler. Bu şehrengizi kadınları konu edindiği için eleştirse de şiirsel özelliklerini över. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 44. Kınalızâde Hasan Çelebi tezkiresinde, bu sıra dışı şiirin kendi döneminde büyük popülarite kazandığından söz eder. Sariyannis, "Prostitution in Ottoman Istanbul," 48.

³⁹⁸ Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 40.

³⁹⁹ Andrews gazel türünün vazgeçilmez bir unsuru, "ilahi gerçekliğin bir dizi kozmik yansımasının simgesi" olduğunu savunduğu bahçelerde kurulan meclislere, buralarda okunan şiirleri anlayabilecek seçkin eğitimli sınıftan erkeklerin katıldığını söyler. Andrews, *Şiirin Sesi*, 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*, 25.

⁴⁰⁰ Bkz. Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals*.

⁴⁰¹ Kuru, "Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel," 165.

sınıf erkekler ile seçkin erkeklerin ortak bir homososyal-homoerotik sürekliliği paylaşmaları, Kuru'nun iddiasını destekler niteliktedir.

Osmanlı klasik 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.⁴⁰² Şehrengiz, özgün bir Osmanlı türü olarak görüldüğü⁴⁰³ fakat mahbûbların, kolayca mistik aşkın ifadesi olarak tanımlanamayacak kadar ayrıntılı ve dünyevi tasvirlerini içerdiği için, edebiyat eleştirmenleri açısından özel bir zorluk taşımaktadır.⁴⁰⁴ Nadiren dikkate alındığında şehrengizin oğlanlara duyulan nefsani aşkı dillendiren, tasavvufu hiçbir alakası olmayan dünyevi bir tür olduğu savunularak bu türe fazla ehemmiyet verilmemesi gerektiği telkin edilir.⁴⁰⁵ Fakat Çalış-Kural'ın çalışması, şehrengizin tasavvuf öğelerinden tamamen azade olmadığını göstermektedir.⁴⁰⁶ Kısacası ne gazel tamamen uhrevi ne de şehrengiz tamamen dünyevidir. Ve her iki tür de dünyevi erotizm ile mistik aşkın Osmanlı toplumunda nasıl iç içe geçtiğini gösterir.⁴⁰⁷

⁴⁰² Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals*, 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 nidâsı yükseldi. Zira lise edebiyat derslerinde şehrengizin şehirlerin güzelliklerini 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 teriminin 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.

⁴⁰³ Türün Farsî *şehraşûbun* Osmanlı versiyonu mu yoksa şair Mesîhî'nin özgün bir buluşu mu olduğu konusu tartışmalıdır.

⁴⁰⁴ Kuru, “Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel,” 165 not 10.

⁴⁰⁵ Şehrengizlere ilişkin edebiyat araştırmalarının bir değerlendirmesi için bkz. Barış Karacasu, “Türk Edebiyatında Şehr-engizler,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5, no.11 (2007).

⁴⁰⁶ Bkz. Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals*.

⁴⁰⁷ Kuru'nun İshak Çelebi'nin Üsküp şehrengizi üzerine çalışması, şehrengizin mesnevi formu ile gazel formunun iç içe geçebildiğini gösterir. Kuru, “Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel,” 2006.

Tezkire,⁴⁰⁸ bâhnâme,⁴⁰⁹ hezeliyyat⁴¹⁰ gibi diğer türler de erken dönem homoerotizmini anlamak için önemli kaynaklardır. Edebiyat kanonu bazı türleri tasavvufi aşkla diğerlerini ise yozlaşmış dünyevi aşkla ilişkilendirse de az önce de söylediğim gibi, bu ayırım gerçekçi değildir ve saray ile tasavvuf kültürleri arasındaki karmaşık ilişkileri görmezden gelir.⁴¹¹ İsmi cismi belli olan bir mahbûba yönelik aşkın ifadesi, aynı zamanda onun bedeninde açığa çıkan ulvî güzelliğin ifadesi olabilmektedir. Tabii ki bu türlerin arasında bir farkın olduğunu inkâr ediyor değilim. Bâhnâme veya hezeliyyat gibi müstehcen içeriği açık olan metinlerin, güzellikten daha çok cinsel birleşmenin hazlarına odaklandıklarını görürüz. Bu metinlerde mahbûb karşımıza aşığına zulm eden acımasız bir maşuktan çok kandırılması ve erişmesi daha kolay, kadına kıyasla daha yoğun cinsel haz sağlayan bir partner şeklinde çıkar.⁴¹²

İster Osmanlı ister İran ve Arap edebiyatında olsun, mistik ve 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.”⁴¹³ Andrews dünyevi/uhrevi geriliminin yalnızca şiire özgü olmadığını, bu gerilimin Osmanlı şehir toplumunun genel bir özelliği olduğunu savunur.⁴¹⁴ 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

⁴⁰⁸ Önemli kişilerin, özellikle de şairlerin biyografilerini ve eserlerinden parçaları içeren tür.

⁴⁰⁹ 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 addir. İlder Uzel, “Türkçe Bâhnâmeler Hakkında Bir İnceleme,” *Kebikeç* 13 (2002): 13.

⁴¹⁰ Bkz. 225. dipnot

⁴¹¹ Kuru, “Sex in the Text,” 161.

⁴¹² Daha önce sözünü etmiş olduğum Deli Birader İmam Gazalî *Dâfiü'l-gumûm ve Râfi'ül-humûm*'u ile Nev'î-zâde Atâyî'nin *Hamse*'sindeki oğlan figürleri buna örnektir.

⁴¹³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 306.

⁴¹⁴ Andrews, *Şiirin Sesi*, 85.

erotizmin, yalnızca Osmanlı klasik edebiyatında değil, Osmanlı toplumunda da iç içe geçtiklerini ama aynı zamanda sürekli bir gerilim içinde olduklarını anlamak, tasavvuf şiiri ile saray şiiri arasında kurgusal bir ayırım yapan Osmanlı kanonunun kısır tartışmalarının ötesine geçmenin bir yolunu sunacaktır.

Osmanlı klasik edebiyatı kanonunu şekillendiren heteronormatif çerçeve, yalnızca aşk ve cinselliğin heteroseksüel biçimlerini norm olarak kabul etmez, aşkın dünyeviliği ile uhreviliği arasındaki normatif ayırma da yaslanır. Söz konusu ayırım, on dokuzuncu yüzyılla 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.

On beşinci yüzyıl ile birlikte, saray seçkinlerinin himayesi altında pek çok şiirsel yenilik üretilir ve şiirsel imgelem toplumun tüm kesimlerine nüfuz etmeye başlar.⁴¹⁵ On altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortodoks Sünni eğilimlerin güçlenmesi, dindışı erotik edebiyat eserlerinin saray tarafından uygun bulunmamaya başlamasına neden olur. Oysa Deli Birader İmam Gazalî *Dâfiü'l-gumûm ve Râfi'ül-humûm* eserini, Şehzade Korkut'un musahibi Piyale Bey'in isteği üzerine yazmıştı.⁴¹⁶ Kuru, saray patronlarının, on yedinci yüzyıllakadar “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.⁴¹⁷

Fakat erotik eserler tamamen ortadan kalkmaz ve on sekizinci yüzyıl ile birlikte tüccarlar, esnaf ve küçük üreticilerden oluşan yeni patronların himayesinde din dışı kültürel ürünler ve erotik bir imgelem gelişir. Edebiyatta mahallileşme olarak anılan bu dönüşüm,

⁴¹⁵ Age., 166.

⁴¹⁶ Kuru, “A Sixteenth Century Scholar,” 12.

⁴¹⁷ Kuru, “Review of *Producing Desire*,” 168.

on sekizinci yüzyılın toplumsal ve siyasal dönüşümleriyle yakın ilişki içindedir.⁴¹⁸ Osmanlı edebiyatı kanonu, on sekizinci yüzyıl edebiyatını sıklıkla göz ardı eder ve değersizleştirir; en iyi ihtimalle ona fazla önem atfetmeden kendine has özelliklerini not düşerek geçiştirir. Bu yaklaşım, on sekizinci yüzyılın kendine has özelliklerinin görmezden gelinmesine neden olan çöküş anlatısı ile uyumludur. Holbrooks, on sekizinci yüzyılın bir çöküş dönemi olarak tasarlanmasının, on dokuzuncu yüzyılda “modern Türk edebiyatının” doğduğunu iddia edebilmek için gerekli olduğunu söyler.⁴¹⁹ Erotizmin on dokuzuncu yüzyıldaki heteronormatif düzenlenişini, Batılı göz karşısında duyulan utanç sonucunda varolan erotik söylemlerin susturulması ile açıklayan çerçevenin, on sekizinci yüzyıla özgü özellikleri görmezden gelen edebiyat eleştirisinin etkisinde kaldığını düşünüyorum. Zira, on sekizinci yüzyılda cinsellik ve erotizmin giderek özerk ve mahrem bir alan içinde tanımlanmaya başlaması, on dokuzuncu yüzyıldaki değişimlerin zeminini hazırlamıştır.

On sekizinci yüzyıl mahallileşme akımının en önemli isimlerinden olan ve Lale Devri şairi olarak anılan Nedîm, gündelik hayatın dünyevi tasvirleriyle tanınır. Silay tarafından, mistisizmden tamamen kopmuş ilk şair olarak adlandırılan Nedîm, oğlanlara duyduğu nefsanî aşkı açık ve sade bir Osmanlı Türkçesiyle gazellerinde ifade etmiştir.⁴²⁰ Nedîm, şiirinde dünyevilik ile uhrevilik arasındaki gerilimin farkındadır. Aşağıdaki dizeler bu gerilimden nasıl beslendiğini örnekler:

⁴¹⁸ Kemal Silay 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 tarifi ile şiire yerel bir renk katıldığını söyler. Silay, “Nedim’s New Discourse,” 83. Osmanlı edebiyat kanonunun bazı iddialarını doğrulayacak biçimde Silay da, önceki dönemlerdeki geleneğin asıl olarak yabancı bir gelenek olduğunu savunur. Oysa daha önce tartıştığım üzere, on altıncı yüzyılın dünyevi gazelleri, şehirlerin ve mahbûbların 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. Çalış-Kural, *Şehrengiz, Urban Rituals*, 201, 221.

⁴¹⁹ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 211.

⁴²⁰ Silay, “Nedim’s New Discourse,” 6. Bölüm.

Sîne sâf olsun hemân reyb ü riyâdan zâhidâ
Elde tesbihe bedel câm olsa da mani' değil
Hüsnini seyreyeyim de gördüğüm yer ol gülü
Gülistân olmazsa hammâm olsa da mani' değil.⁴²¹

Nedîm'in zâhide seslenerek kalbinin ikiyüzlülükten azâde olmasını dilemesi, on dokuzuncu yüzyılda karşımıza çıkacak olan, uhrevi aşkın ikiyüzlülüğü argümanını hatırlatır niteliktedir. Bu argümanla, elbette ki ilk defa Nedîm'in şiirinde karşılaşmayız. Daha önce de belirttiğim üzere, mutasavvıfların genç oğlanlarla kurdukları ilişki her zaman bir miktar şüphe uyandırmaktaydı. Bu şüphe zaman zaman, mutasavvıfların mistik bir aktarım vaadiyle oğlanlarla cinsellik yaşadıklarına dair imalar biçiminde ifâde ediliyordu.⁴²² Nedîm ise aşkın uhrevi ile dünyevi görünen biçimleri arasındaki gerilimle bilinçli biçimde oynar. Tenselliği reddeden zâhidin ikiyüzlülüğünden dem vurarak, tensellik-tinsellik ayrımının kesinliğini reddeder: hakiki aşka ulaşmak için illa ki tenselliği reddetmeye gerek yoktur. Mistik aşkın asıl mekânı ve Andrews'ın değişiyiyle “ilahi gerçekliğin bir dizi kozmik yansıması” olan bahçe yerine⁴²³ homoerotik tenselliğin mekânı olan hamamı koyarak, ilâhi güzelliğe ulaşmak isteyen için mekânın önemli olmadığını ifade eder. Fakat bu dizeler aynı zamanda Allah'ın, sultanın ve en sonunda da şair/zâhidin parçası olduğu hiyerarşinin de kırıldığını; aşkın bu hiyerarşinin mikro-kozmosu olan bahçeden ayrı bir mekâna yerleştirilerek özerkleştiğini haber verir.

Mahallileşme akımının diğer bazı şairleriyle karşılaştırıldığında, Nedim'in erotik imgelemi kullanışı, çok da müstehcen değildir.⁴²⁴ On sekizinci yüzyıl mahallileşme akımının önemli eserleri olarak görülen, Sünbülzâde Vehbî'nin *Şevk-Engîz*'i ve Enderunlu

⁴²¹ Age., 23.

⁴²² El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 38.

⁴²³ Andrews bahçenin evrensel düzeyde *alem-i temsil*, dünyevi saltanat ve kişisel düzeyde de kişinin iç dünyasına denk düşen bir mikro-kozmos olarak düşünülebileceğini söyler. Andrews, *Şiirin Sesi*, 184-7.

⁴²⁴ Sılay, “Nedim’s New Discourse,” 141.

Fâzıl'ın (öl. 1810) *Defter-i Aşk*, *Zenânnâme*, *Hubânnâme* ve *Çenginâme* mesnevileri⁴²⁵, 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.⁴²⁶

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 maşuğun dünyevi tasvirlerinde bir patlama yaşanmıştır; özellikle erotik tasvirlerin sayısındaki artış çarpıcıdır.⁴²⁷ Bu açıdan, on sekizinci yüzyılı genel olarak erotizmin kültürel ürünlerde yoğun biçimde kullanıldığı bir dönem olarak değerlendirebiliriz. Her ne kadar pek çok araştırmacı bu dönüşümlerin seçkinlerin kültürüne ilişkin olduğunu kabul etse de dönüşümün sebepleri farklı yerlerde aranır. Sılay bu dönemi erken modernleşme ve Batılılaşma dönemi olarak görürken, minyatürlerde cinselliğin daha rahat biçimde temsilinin ve maşuğun daha gerçekçi tasvirlerinin nedenini, seçkinlerin kültüründe İslam'ın etkisinin zayıflaması olarak gösterir.⁴²⁸ Dalkıran, minyatürlerde müstehcen tasvirlere ilginin artmasını, on yedinci yüzyılla birlikte Avrupalı ülkelerle kültürel etkileşimin yoğunlaşmasıyla ve on sekizinci yüzyılda bu etkileşimin

⁴²⁵ Enderunlu Fâzıl'ın (ö. 1810) *Defter-i Aşk*, *Zenânnâme*, *Hubânnâme* ve *Çenginâme* eserlerine nazaran, *Şevk-Engîz* cinsellik çalışmaları açısından gölgede kalmış bir eserdir. Bkz. Sürelli, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim"; Jan Schmidt, "Sünbülzade Vehbi's *Şevk-Engiz*, An Ottoman Pornographic Poem." *Turcica: Revue d'Etudes Turques* 25 (1993): 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.

⁴²⁶ Sürelli, Bosnalı şair Sâbit'in (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," 14.

⁴²⁷ Artan, "Mahremiyet"; Günsel Renda, "An Illustrated 18th-Century Ottoman Hamse in the Walters Art Gallery," *The Journal of the Walters Art Gallery* 39 (1981) 15-31; Sılay, "Nedim's New Discourse"; Sürelli, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim"; Artan ve Schick, "Ottomanizing Pornotopia."

⁴²⁸ Sılay, "Nedim's New Discourse," 96.

seçkin saray kültürü üzerinde etkili olmasıyla açıklar.⁴²⁹ Artan ve Schick ise Osmanlı şiirinde ve minyatüründe erotik temaların artışı Batılılaşma ile açıklayan yaklaşımları eleştirir.⁴³⁰ Tıpkı edebiyatta olduğu gibi minyatürün de mahalli yani Osmanlı niteliği kıyafetlerde ve mekânsal öğelerde kendisini gösterir. Bu da dönemin kültürel ürünlerinin Batı sanatının taklitleri olarak nitelendirilmesini imkânsız kılar.⁴³¹

On sekizinci yüzyılın kültürel dünyasını şekillendiren önemli bir eğilim, saraydan bağımsız, kendi gündemleri ve estetik beğenisi olan seçkin sınıfların kültürel üretimi desteklemesi yoluyla yeni bir patronaj biçiminin ortaya çıkması olmuştur.⁴³² Bahsi geçen eserleri olduğu kadar Safevî Devleti'nden sanatçıları da destekleyen ekâbir sınıfı, özgün bir dilin ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁴³³ Artan, on sekizinci yüzyılda, ekâbir sınıfın etkisiyle gündelik hayatın yeni bir kamusal ve mahremiyet anlayışı çerçevesinde şekillendiğini savunur.⁴³⁴ Nev'i-zâde Atâyî'nin, *Hamse-i Atâyî*'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.⁴³⁵ Her ne kadar Artan'ın pek sorunsallaştırmadan kabul ettiği kamusal/özel ayrımını benimsemesem de yeni seçkin sınıfın sanat ve edebiyatı desteklemesinin ve bu

⁴²⁹ Dalkıran ayrıca el yazmalarının sayısındaki düşüş nedeniyle, nakkaşların parasal sıkıntıya girdiklerinden ve yeni ifade alanları aradıklarından söz eder. Ahmet Dalkıran, "On Yedinci Yüzyıl Osmanlı Minyatürlerinde Sıra Dışı Bir Eğilim: Müstehcenlik," *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 1, no. 5 (2012): 126, 129.

⁴³⁰ Hamadeh de on sekizinci yüzyıl mimarisindeki değişimi Batı etkisiyle açıklayan yaklaşımları eleştirir. Ona göre dönem mimarisi Batı'dan etkilenme modelinin iddia ettiğinden 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." Hamadeh, *Şehr-i Sefa*, 28.

⁴³¹ Artan ve Schick, "Ottomanizing Pornotopia," 188.

⁴³² Hamadeh on sekizinci yüzyılda saray erkânı ve yönetici seçkin sınıf ile birlikte şehirli kadın ve erkekleri de içerecek biçimde genişleyen baniler ağını inceler. Hamadeh, *Şehr-i Sefa*, 127-132.

⁴³³ Age., 190.

⁴³⁴ Artan, "Mahremiyet."

⁴³⁵ Age., 110-111.

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 oluşturmuştur⁴³⁶

Burada Andrews ve Kalpaklı'dan faydalanarak incelediğim eroto-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.⁴³⁷ Bu bağlamda doğrudan devlet tarafından desteklenen sanatsal ürünün, “devletin egemenliğini doğallaştıran simgesel düzene” dayalı geleneği sürdürmesi beklenir.⁴³⁸ Aşk nesnesi şiirsel evrende erkek hiyerarşisinde şairden aşağı konumdaki mahbûb olduğunda bile, aslında daha üstte konumlanmış olan patron ve nihai olarak da sultandır. On yedinci yüzyılın ikinci yarısında sultanın mutlak liderlik konumunu büyük ölçüde kaybetmeye başlaması ile Osmanlı ekâbirinin dönemi açılmıştır.⁴³⁹ On sekizinci yüzyıla gelindiğinde bu mutlak egemenlik biçimi çoktan çözülmeye uğramıştır ve uzunca bir süredir devam etmekte olan siyasi değişim süreci önceki dönemlerde olmadığı kadar belirginleşmiştir. Tam da bu dönemde, şairler kendilerine yeni patronlar arayışına girmişlerdir.⁴⁴⁰

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

⁴³⁶ Age., 115

⁴³⁷ Andrews, “Yabancılaşmış ‘Ben’in Şarkısı,” 115.

⁴³⁸ Age., 131.

⁴³⁹ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, 81.

⁴⁴⁰ 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 değişiklikler 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’den akt. Sürelli, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim,” 39.

“Cinsel konuların yanı sıra gündelik yaşamın anlatılmaya başlanması, gelenekteki belirgin bir değişimi 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 istiâresi’ olarak isimlendirilen temsiliyet ilişkisine uymaması durumudur.”⁴⁴¹

Sürelli'ye göre mahremin dile getirilmesi, şairin bireysel sesinin duyulması için bir alan açmaktadır.⁴⁴² Bu eğilimi dolaylımsız biçimde mahreme ait olduğu varsayılan erotizmin açığa vurulması olarak okumak yerine, erotizmin mahremleşmesi süreci olarak okumayı öneriyorum. Kuru, on altıncı yüzyıl ile birlikte kültürel üretimin saray himayesinden çıkmasının, erotizmin artık sessizce okunmasına neden olduğunu söylüyordu. İlk anda, on sekizinci yüzyılda erotik içeriğin yoğunlaşması ile 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 süreci ile birlikte düşünüldüğünde anlamlı hale gelecektir. Kuru'nun bu dönemde erotik eserlerin özel koleksiyonlarla sınırlı kaldığı tespiti de yukarıdaki düşüncemi doğrular niteliktedir.⁴⁴³

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 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

⁴⁴¹ Age., 20.

⁴⁴² Age., 39.

⁴⁴³ Kuru, "Review of *Producing Desire*," 168.

arkasına atılıp ondan yalıtılmış bir alanda tanımlanmaya başladığında utanma ve sıkılma duygularını yüklenir.⁴⁴⁴

IV.I. On Dokuz ve Yirminci Yüzyıllarda Osmanlı Klasik 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.⁴⁴⁵ 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.⁴⁴⁶ Bu tartışmalar, daha önce sözünü ettiğim Osmanlı edebiyatı kanonunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kanonun divan edebiyatına yaklaşımı, bu edebiyatın Farsî edebiyatın bir kopyası olması, çeşitli yapı ve temaların yaratıcılıktan uzak biçimde tekrarlanması biçiminde özetlenebilir.⁴⁴⁷ Cumhuriyetin kuruluşundan sonra ise, Türk edebiyatının ve kültürünün bekası için Osmanlı şiirini değersizleştirmek zorunluluk haline gelir. Osmanlı şiirine dair değerlendirmeler aynı zamanda Osmanlı devletine dair değerlendirmelere döner ve edebi tartışmalar Türk milliyetçiliğinin ifade bulduğu bir alan olur.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Norbert Elias, *Uygarlık Süreci* cilt I, 292-3.

⁴⁴⁵ Kuru, "Sex in the Text," 160.

⁴⁴⁶ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 46. Bu dönüşümü, aynı zamanda nesrin ve özellikle de romanın giderek daha fazla ağırlık kazanan bir tür olması ile birlikte düşünmek gerekiyor. Sürecin bu boyutuna son bölümde döneceğim.

⁴⁴⁷ Farsi, 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-Tirazi'nin Farsi ve Osmanlı-Türk edebiyatları üzerine çalışması, bu ikisi arasında tek yönlü bir etkilenmeden çok karşılıklı bir etkileşim olduğunu gösterir. Tirazi, 1985'den akt. Sılay, "Nedim's New Discourse," 29-30.

⁴⁴⁸ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 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* (İstanbul: Timaş, 2010).

Edebiyat tartışmalarında “mey ve mahbûb” meselesi öne çıkan konulardan biridir.⁴⁴⁹ Bu tartışmayı, yalnızca edebi bir tartışma olarak göremeyeceğimiz açık. Erkek homoerotizminin kötülenmesi ile edebiyat eleştirisi birbirlerinin içine girmiş ve birbirlerini beslemiştir. Bu nedenle edebiyat tartışmaları on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında heteronormativiteyi 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 (öl.1893) etrafında yoğunlaşır. Naci 1888 yılında Ahmed Midhat Efendi'nin *Tercüman-ı Hakikat* (1878-1921) gazetesinin edebiyat bölümünün editörü olur.⁴⁵⁰ Gazete erken döneminde, Ahmed Midhat'ın romanlarının tefrikalarını yayımlarken, Naci'nin editörlüğü döneminde çok sayıda klasik vezinli şiir neşredilmeye başlar. Mey, meyhane ve mahbûb figürlerinin de yer aldığı bu şiirlerin önemli bir kısmı Naci'nin kendisi tarafından yazılmaktadır. Bir gazete okurundan gelen ve şiirlerin insanları mahbûbperestîye yönelttiğini söyleyen mektuba cevaben Ahmed Midhat, Naci ve arkadaşlarını savunsa da kendisi de mey ve mahbûb şiirleri konusunda oldukça eleştireldir.⁴⁵¹ Bu tartışmalar, oğlanlara yönelik aşka dair değerlendirmelerin edebi

⁴⁴⁹ Massad, Arap modernistlerinin klasik Arap edebiyatındaki homoerotizme 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. Massad, *Desiring Arabs*, 57. Klasik Arap edebiyatındaki müstehcenlik ve oğlanlara olan aşkın açıkça dile getirilmesi ile tarihsel olarak 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 Fars etkisiyle açıklamak bu stratejilerden bazıları olmuştur. Age., 82-108.

⁴⁵⁰ Naci ayrıca Ahmed Midhat'ın damadıydı.

⁴⁵¹ Fevziye Abdullah, “Muallim Naci ile Recaizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebi Hadiseler,” *Türkiyât Mecmuası* 10 (1953): 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. Uçman, Naci'nin görevinden istifa ettiğini söyler. Abdullah Uçman, *Muallim Naci* (İstanbul: Toker, 1974), 19.

tartışmalarla iç içe geçtiğini gösterir. Muallim Naci'nin, Mesûd-i Harâbâtî mahlasıyla yazdığı şiirler nedeniyle kendisinin mahbûbperestliğine dair dedikodular yapılmaktadır.⁴⁵² “Garbî edebiyat” savunucusu olmakla tanınan, Recaiâde Ekrem⁴⁵³ 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”⁴⁵⁴ olarak adlandırdığı bu tartışmada da mahbûbperestî meselesi öne çıkar.⁴⁵⁵ Tartışmalar “eski-yeni”, “Doğu-Batı” çatışması çerçevesinde şekillense de aynı zamanda iki edebiyatçının kişilikleri, yaşam biçimleri, takipçilerinin ve kendilerinin erotizmüne ilişkindir.⁴⁵⁶

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”⁴⁵⁷ bir kişi olduğunu, onun hakkında edebe mugâyıyır bir söz işitmemiş olduğunu söyler.⁴⁵⁸ Her ne kadar söz konusu Naci olduğunda mahbûbperestîyi ahlak ve edebe aykırı bir eğilim olarak ansa da, aynı anılarda dönemin meşhur şairlerinden Mehmed Celâl'in erkek bir hizmetçiye kapılıp evden kaçmasını herhangi eleştirel bir yoruma yer vermeden aktarır.⁴⁵⁹ Mehmed Celâl, Râsim'in anlatısında anadan doğma bir şair, şiirin ve

⁴⁵² Ahmet Rasim bu dedikodulara yol açan dizeleri aktarır: “Hasan'ım etme ibâ âl-i abâ hakkıyıçün/ Sana ben hayli zaman oldu abâyı yakalı.” Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından*, 129.

⁴⁵³ Osmanlı züppesinin prototipi olarak anılan Bihruz Bey etrafında şekillenen *Araba Sevdası*'nın yazarı Recaiâde Ekrem'in kendisi de Batı modasına düşkünlüğü ile bir züppe olarak anılır. Üçüncü bölümde züppenin Antik Yunan'dan Doğu edebiyatına kadar pek çok metinde karşımıza çıkan, erkeksi mahbûbdostla karşıt konumlara yerleştirilen kadınsı zenperestle süreklilik içerisinde ele alınabileceğini savunacağım. Biraz kabalaştırmak pahasına da olsa, Ekrem ile Naci arasındaki edebi ve kişisel tartışmayı Batı/Doğu, zenperesti/mahbûbperestî gerilimi ekseninde düşünebiliriz.

⁴⁵⁴ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, 582.

⁴⁵⁵ Bu tartışmalara dair daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Fevziye Abdullah, “Muallim Naci ile Recaiâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hâdiseler.” Abdullah Uçman, Naci'den seçme eserlerin yer aldığı kitabının önsözünde bu tartışmaları özetlemektedir. Uçman, *Muallim Naci*. Ayrıca bkz. Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, 26-9.

⁴⁵⁶ Ekrem'i Batı'yı, Naci'yi ise Osmanlı'yı temsil eden birer edebi figür olarak görmediğimi not etmek isterim. Amacım bu şair/yazarların nasıl farklı eğilimleri temsil ettiklerini ve bu eğilimlerin erkek homoerotizmüne dair yaklaşımlarla nasıl örtüşüğünü göstermek.

⁴⁵⁷ temiz ahlaklı

⁴⁵⁸ Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından*, 129-130.

⁴⁵⁹“Fi'l-vâki' Kartal'da karşılaştık. Mest-i lâ-ya'kıl denecek kadar sarhoştı. O hâlinde bile, ‘İsmi manada güzel, kendisi suretde güzel ikisinden de güzel bir Hasanım var benim’ deyip duruyordu. Acıdım idi. Bu hayalperest şair her şeyi kaybediyor, Hasan'ı bir türlü kaybedemiyordu. Pederine yan yan bakıyor,

kadın erkek fark etmeksizin aşklarının peşinde bir divane, hayalperest bir figür olarak karşımıza çıkar. Selim Sırrı Kuru'ya göre Râsim'in çelişkili görünen tutumu, yazarın erkek homoerotizmini bu iki şairin hayat hikâyelerine atıfla anlamlandırdığı çerçeve ile açıklanabilir.⁴⁶⁰ Kuru, yukarıdaki iki anıyı, Ahmed Cevdet Paşa'nın Kamil ve Ali Paşalara dair yorumu ile birlikte ele alarak, on dokuzuncu yüzyıl ortasında, erkek homoerotizminin dile getirildiği tek türün menkıbeler olduğunu söyler.⁴⁶¹ Bu hikâyelerde erkek homoerotizmi kendi başına ele alınmaz; yorumlanmadan veya eleştirilmeden, onları şekillendiren politik-edebî tartışmalar çerçevesinde anlamlandırılır.⁴⁶² Bu nedenle divane hayalperest şair Mehmed Celâl'in mahbûbperestfisi pek fazla ahlaki kaygı uyandırmazken, Rasim'in hocası Naci'ninki uyandırır.

Yirminci yüzyıl başında Râsim'in tarafsız tonuna nazaran mahbûbperestîye 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 şâirlerin hitaplarını, ahlarını, ohlarını, gazellerini, gözyaşlarını, umumiyetle kadınlar için zannedenler bir sünnet çocuğu kadar ma'sumdurlar. O neslin son şâiri olan Muallim Naci'nin, son neşrolunan

felâketlerinin müsebbibi olduğunu söylüyor, bunları müteakip Hasan'a dönerek, “*Bu da püsküllü belâsı!*” diyordu.

Trende ayrı bir kompartımana bindik. Hasan da yanımızdaydı. 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. Kapar mıydı, kapardı!” Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından*, 225.

⁴⁶⁰ Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan,” 275.

⁴⁶¹ Dönüşüm nesir anlatılarda da izlenebilir. David Selim Sayers IV. Murat döneminde geçen anonim nesir anlatılar olan Tıflî hikâyelerinin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda geçirdiği dönüşümleri incelediği eserinde şöyle der: “Görüldüğü gibi 19. yüzyıl hurufat yapıtlarında, başarısızlıkla sonuçlansa bile, eşcinselliği ima eden bir mahbup-talip ilişkisi vardır. 20. yüzyıl yapıtlarında ise, tek bir istisnaıyla, dostluğu aşan erkek-erkek ilişkisine artık basitçe yer verilmez. Başlarda olumlanıp bir sonraki aşamada reddedilen bu ilişkiler, artık neredeyse tümüyle tabu bir konu haline gelmiştir.” Sayers, *Tıflî Hikâyeleri*, 61.

⁴⁶² Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan,” 276-7.

Hederlerini⁴⁶³ okuyunuz. Bu günkilerin ihtimal mânasını bile bilmedikleri hatâver, çâr-ebrû gibi ta'birler görecektir, bazı soğuk telmihleri pek iğrenç ve ahlâksızca bulacaksınız.”⁴⁶⁴

Mahbûberestî tartışmaları, Muallim Naci ve şiiriyle sınırlı değildi. Divan şiirinde “mey ve mahbûb”, 1910 ve 1920'lerde de netameli bir mesele olmaya devam etti. Refik Halid üzerine bir yazısında, Fazıl Ahmed şöyle diyordu:

“Eski edebiyatımızdan bahsedilirken derler ki edebiyat-ı kadîme demek 'mey ve mahbûb' demektir. Bu destur, hakikat-i mes'eleyi tamamen kucaklayamamakla beraber her halde onun bir kısm-ı mühimini pek iyi irâe eder.⁴⁶⁵ (...) Çünkü hakikaten eslâfımız bize terk ettikleri asârda 'mey ve mahbûb' bezminden hiç dışarıya çıkmamış değillerse de şüphe yok ki çıktıkları vakit oraya çabucak dönmeyi aslâ unutmamışlardır.”⁴⁶⁶

Ahmed Midhat, Muallim Naci ile mektuplarında divan şairlerinin mahbûb düşkünlüğünün, yalnızca söz sanatıyla sınırlı olmadığını söyler. Ona göre “serv'in mahbûb makâmında istimâli⁴⁶⁷ o kadar umûmîdir ki, bir şâirin karşısında gerçekten bir serv ağacı olsa da şâire ‘Şu serv'e baksanız a, ne latîf’ deseler, şâir karşısında yirmi arşın irtifândaki ağacı görecektir yerde, ‘Acabâ bana hangi mahbûbu irâ'e ediyorlar?!’ diye etrâfına bakınarak mahbûb arar durur.”⁴⁶⁸ Söz sanatıyla sınırlı olacak olsa bile, onun için anlamın önüne geçen

⁴⁶³ Muallim Naci'nin bir oyunu

⁴⁶⁴ Seyfeddin, 1327 akt. Abdullah, “Muallim Naci ile Rezaizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar,” 200.

⁴⁶⁵ gösterir

⁴⁶⁶ Fazıl Ahmed, 1912'den akt. Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, 327.

⁴⁶⁷ kullanılması

⁴⁶⁸ Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 60.

bir sözün değeri yoktur.⁴⁶⁹ Naci'nin bir zamanlar pek şâirane 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” beytinin “realist” bir incelemesini yapan Midhat,⁴⁷⁰ beytin iki nedenle hükümsüz olduğunu söyler. Öncelikle, şair öldükten sonra mahbûb yaşlanacağı için, mahbûbluğu kalmayacak ve dolayısıyla şair de mezarını ziyaret etmesini istemeyecektir. İkincisi ise, servinin gölgeli bir ağaç olmamasıdır; gölgesi güzel bu kadar ağaç varken, şairin serviyi tercih etmesi de onun manadan çok söze esir olmasının bir sonucudur.⁴⁷¹ *Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları* eserinin önsözünde de şiiri mey ve mahbûbperestlikten kurtarmak için Avrupalı şairlerin “hakîmâne ve mütefenninâne”⁴⁷² şiirlerinden örnek alınması gerektiğini söyler.⁴⁷³ Muallim Naci ise, anlamsızlığı “asar-ı cedidede”⁴⁷⁴ görür. Ona göre eslâf-ı üdebâ,⁴⁷⁵ hayalperestlikte Acemleri geride bırakırken bile yeni edebiyat kadar anlamsız eserler vermemiştir.⁴⁷⁶ Muallim Naci ile çoğunluğu edebiyat üzerine olan mektuplaşmaları olan Beşir Fuad için de anlamsızlık kadar hayalperestlik de kabul edilemezdir. Tıpkı Ahmed Midhat gibi, ona göre de şiirde bir fikir hakikâte yaklaştığı oranda güzel, ondan uzaklaştığı oranda kötüdür.⁴⁷⁷

⁴⁶⁹ Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 63.

⁴⁷⁰ “Ancak, mahbûbunun acabâ kaç sene müddet mahbûb kalacağını da düşünmüş müdür? Bir aralık mahbûbu nev-nihâl idi. Nev-civân idi. Sonra hatt-ı ser-i sebz sâhibi oldu. Tüyleri çimenlere benzedi. Yahûd bıyıkları büyüyüp çâr-ebû oldu. Biraz daha büyüdü. Şâ’ir bu hengâmda vefât edecek olursa yine mahbûbunun mezarı üzerine gelmesini arzû edebilir diyelim. Ya daha ziyâde yaşar da mahbûbunun sakalı dâhi çıkararak penç-ebû olur ve hattâ bu sakala kır dahî düşer ise, hâlâ bir nazlı mahbûb olmakta devâm eder kalır mı? Biz ise hiçbir şâ’irin kır sakallı mahbûbunu medheylediğini göremiyoruz.” Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 61-62.

⁴⁷¹ Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 63.

⁴⁷² tabiat ve fen bilimlerine yaraşacak şekilde

⁴⁷³ Ahmed Midhat Efendi, *Arnavutlar Solyotlar – Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr – Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*, haz. Nuri Sağlam ve M. Fatih Andı (Ankara: TDK Yayınları, 2002), 551.

⁴⁷⁴ yeni eserler

⁴⁷⁵ edebi selefler

⁴⁷⁶ Muallim Nâci ve Beşir Fuad, *İntikad* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 53.

⁴⁷⁷ Fuad, kendi edebiyat anlayışını Nâci’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 eşhasın yaşayabilmesi için şairin hayalhanesi o kadar elzem olmamalı; o eşhasın numuneleri âlemde görülebilmeli, yani bunlar şair keyfine göre icat eylediği acibeler olmayıp tabii olmalı.” Muallim Nâci ve Beşir Fuad, *İntikad*, 120.

Bu mektuplaşmalarda, mahbûberestî edebi ve erotik bir sorun olduğu kadar gerçekçi modern kültürel üretimle uyumsuz bir öge olarak da karşımıza çıkar. Bu bağlamda aşkın ve erotizmin dünyevileşmesi, Osmanlı klasik edebiyatı tartışmalarını biçimlendirir. Kuru, aşk dünyevi hale gelip cinsellikle ilişkilendirildikçe, erkek homoerotizminin şiirin⁴⁷⁸ konusu olmaktan çıktığını söyler.⁴⁷⁹ Edebiyatın mistik boyutları, zaman zaman şehvani hislerin kılıfı olarak görülmekte, zaman zaman da böylesi gayrimaddi bir aşk ve edebiyat anlayışı eleştirilmektedir. İsmail Habip (Sevük)'e (öl.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. Lâkin divanlarının içine giriyoruz, ‘mey’ler, ‘beng’ler ile o ne keskin kokulu bir meyhâne, ‘sâki’ler ve ‘mahbup’lar ile o ne dumanlı bir fisk ve fücûr yeridir.”⁴⁸⁰

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 (öl. 1934) göre, “eslâf, tasavvufla zehirlenmiştir”:

“Aldanmamak kastıyla kâinata hülyadan masnû⁴⁸¹ bir adese⁴⁸² ile baktılar... Şimdi kesret onlar için vahdet, şimdi uzlet onlar için cemiyetti. Serâb içinde dudakları ve

⁴⁷⁸ Geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıllarda, ancak sınırlı sayıda nesir erkek homoerotizmi üzerinde durduğu için, benzer bir iddiayı nesir için de öne sürebiliriz.

⁴⁷⁹ Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan,” 265.

⁴⁸⁰ Habip, 1340 akt. Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, 330. Benzer bir düşünceyi Kemal Sılay, daha az yargılayıcı bir tonda, mistik dilin homoseksüel şairin yardımına yettiğini söyleyerek dile getirir. Sılay, “Nedim’s New Discourse,” 115. Her ne kadar homoerotizme yönelik tavırları 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 karşılıklı olarak birbirlerini dışladıkları varsayımına dayanmaktadır.

⁴⁸¹ yapılmış

⁴⁸² mercek

kalpleri lâhutî sürûrlar tanıyordu. Ara sıra semâya bakarak müstesna iştiyakları⁴⁸³ ile: (Mahbup!) dedikleri anda üst dudakları alt dudaklarına varlığın bütün lezzetini taşırdı.⁴⁸⁴

On dokuzuncu yüzyıl sonu, yirminci yüzyıl başında mahbûbperestînin, Osmanlı klasik 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 pürten din hareketleri ile 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 halen 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 mahbûbperestî eleştirilse de bunu sapıklık olarak ele alacak bir söylemsel çerçeve halen daha yaygınlaşmamıştı.

Cumhuriyet ile birlikte, genç 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 heteronormativitenin nasıl işlediğini anlamamız için faydalıdır. Daha önce de söylemiş olduğum gibi, heteronormativitenin tarihselleştirilmesine ihtiyaç vardır zira onun her dönem ve coğrafyada aynı biçimde işlediğini varsayamayız. Heteroseksüelliğin

⁴⁸³ arzu, hasret

⁴⁸⁴ Cenab Şahabeddin, 1925'den akt. Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, 331.

karşısına yerleştirilen homoseksüellik, mahbûberestîden farklı olduğu gibi, “sapık sevgi” olarak mahbûberestî ile sapkınlık olmayan fakat dünyevi ve/veya ahlaki aşkın karşısına yerleştirilen mahbûberestî arasında da fark vardır. Osmanlı mirasını reddetmek isteyen Cumhuriyet rejimi altında, kullanılan jargon bu aşkın giderek sapkınlık düşüncesi çerçevesinde anlaşılmaya başlandığına işaret eder. Mahbûberestî -veya Cumhuriyet döneminde kullanıldığı şekliyle *mahbûbçuluk*- tartışması yine edebiyat eleştirisi ile iç içe olmayı sürdürse de artık şairlerin cinselliği kendi başına ele alınmaya başlanır. 1933 yılında Halit Fahri (Ozansoy) (öl. 1971), şöyle der: “Nedim'deki homosexualité bile başlı başına feci bir piyes mevzuu teşkil edebilirdi: Mesela Fransız temaşaa muharriri H. Lenomad'ın ‘L'homme et ses Fantomes’ piyesinde olduğu gibi... Okursanız anlarsınız, o ne ruh faciasıdır, o ne sefalettir.”⁴⁸⁵

Sapkınlık argümanı Osmanlı edebiyatını kötüleme işlevini görürken, uhrevilik iddiası mahbûbların gerçek ve dünyevi figürler olmadığını söyleyerek divan şiirinin estetik değerini savunmak için kullanılır. Buna göre oğlanları konu edinen şiirde ifade edilen erotizmden arındırılmış saf uhrevi aşktır. Bu iki argümanın 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 Nedîm'i seçmesi tesadüf değildir. Aşk ve erotizmin on sekizinci yüzyılda dünyevi alana çekilmiş olması, Ozansoy'un eleştirisini mümkün kılan zemini oluşturur. Öte yandan Nedîm popülerliği, yenilikçiliği ve anlaşılır basit bir Türkçe⁴⁸⁶ kullanması ile Cumhuriyet dönemi

⁴⁸⁵ Halit Fahri (Ozansoy), 1933'den akt. Mehmet Kahraman, *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 272.

⁴⁸⁶ Farsça ve Arapça ile “bozulmamış” bir Türkçe arayışı, Nedîm'i ve *Türki-i Basît* hareketini milliyetçi edebiyat eleştirmenleri açısından önemli kılar.

edebiyat eleştirmenlerinin kolayca bir kenara atabilecekleri bir isim değildir ve şiirinin dünyevi boyutu onu zorlu bir konu haline getirir.⁴⁸⁷

Daha önce de söylemiş olduğum üzere, Nedîm dünyevi hazlardan söz eden ilk şair değildi. Hem on altıncı yüzyılın dünyevi gazelleri hem de şehrengizler, mahbûbun şehvanî tasvirlerini içeriyordu. Dahası, on altıncı ve on yedinci yüzyıl müstehcen edebiyatı ne maşuğun dünyeviliği ne de cinsiyeti hakkında bir soru işareti bırakmayacak nitelikteydi. Fakat edebiyat kanonu bu eserleri incelenmeye değer bulmayarak dışarda bırakmak konusunda zorluk çekmemiştir.⁴⁸⁸ Mustafa İzzet Deliçay, 1939 yılında şehrengizler için şöyle der:

“Hâlbuki ‘şehrengiz’ler bu klasik diyebileceğimiz manzum romanlardan, diğer mesnevî eserlerden mevzu ve mahiyet itibarıyla tamamiyle ayrışır. ‘Şehrengiz’ler şekil ve vezni divan edebiyatından almakla beraber, mevzularını divan edebiyatının hayalî ve maverai 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 temâyül tesirile meydana gelmiş aşk ve sevda maceralarını andıran ‘şehrengiz’ler fazla bir edebi kıymet taşıyorlar... ‘Şehrengiz’ler divan edebiyatına mensup ikinci, üçüncü derecede şairler tarafından kaleme alınarak gazel ve kasideler, mesnevî romanlar, sakinameler, münazaralara müvazi olarak birkaç asırlık tekâmül ve inkişafa mazhar olmuşlardır.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Sılay, Nedîm'in modern eleştirmenlerinin, konu erkek homoerotizmne geldiğinde sessiz kaldıklarını söyler. Sılay, “Nedim’s New Discourse,” 117.

⁴⁸⁸ Şehrengizin özgün bir Osmanlı türü kabul edilmesi nedeniyle, kanon açısından bir ölçüde zorluk yarattığından söz etmişim.

⁴⁸⁹ Deliçay, 1939’dan akt. Karacasu, “Türk Edebiyatında Şehr-engizler,” 266.

Diğer bir strateji ise mahbûbun konvansiyonel mecazların yüzyıllar boyunca tekrar eden kullanımından ibaret bir hayal canlısı olduğunu iddia etmek olmuştur. Kısa bir parantez açarak şunu söylemek isterim: Bu çalışmada mahbûb figürünün edebî bir mecaz veya konvansiyon olduğunu reddedip, her zaman gerçek bir aşğa denk düştüğünü iddia etme amacını taşımıyorum. Zira bu arayışın sorusu olan, “Osmanlılar gerçekten eşcinsel miydi?”nin peşinden gitmiyorum. Bir konvansiyon, dünyevi ve uhrevi bir aşk olarak mahbûbperestînin erotik ve politik işlevlerini ve bu işlevlerin tarihsel dönüşümünü tartışmayı amaçlıyorum. Bu bağlamda Alan Bray'in erken modern İngilteresi'ndeki 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.⁴⁹⁰ Hem bu edebî konvansiyon hem de edebî konvansiyonun içine gömülü olduğu iktidar ilişkileri, aynı zamanda erotik arzuyu yapılandırmaktadır. Nedîm -ve on sekizinci yüzyılın diğer dünyevi şairleri- şiirlerinde mahbûbu 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 başlanması.

Cumhuriyet dönemi edebiyat eleştirmenlerinin hepsi, oğlanlara duyulan aşkı patoloji terimleriyle ifade etmemiş olsa da mahbûbperestî Osmanlı seçkinlerinin “yozlaşmışlığı” eleştirmek için kullanılan bir mecaz işlevi görmüştür. Şarapla ve oğlanların aşkıyla sarhoş, seçkin sınıfa mensup şair halka ve halkın acılarına yabancıdır.

⁴⁹⁰Alan Bray, *The Friend* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2003), 67.

Orhan Rahmi'nin sözleri böylesi bir yaklaşımı özetlemektedir. Burada tasvir edilen şairin oryantalist Osmanlı seçkini imgesiyle büyük ölçüde örtüşmesi dikkat çekicidir:

Lâlezârlar, Göksular, medhiyeler, mersiyeler... Acem, Arap zevkiyle saray arzusunu mezcettiren 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 başbaşa kalmışlardır.⁴⁹¹

Osmanlı klasik 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 “gayritabii aşk,” Hint'e Yunan'a, kısacası kadîm kültürlerle atfedilir. Homoerotizmin yabancı -ve kâdim- kökleri, Cumhuriyet öncesinde de üzerinde durulan bir meseleydi. Ahmed Midhat, Muallim Nâci ile mektuplaşmalarında şöyle der:

“Ama bu kusûr ilk defa olmak üzere bizde vâkı' bir şey olmadığını isbata muktedirim ya! Zîrâ biz târîhin bir kısm-ı vüstasında meydâna çıkmış olduğumuz halde kısm-ı kadîmî üdebâ ve hukemâsında dahî sevdânın bu sûreti görülmüştür. Ancak, gönlüm ister ki hakâyık-ı hikmetle mütenevvir olan edîbler bu mes'eledeki hakîkat-ı vâzihaya karşı göz yummasınlar.”⁴⁹²

⁴⁹¹ Orhan Rahmi, 1935'den akt. Kahraman, *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*, 275.

⁴⁹² Ahmed Midhat ve Muallim Nâci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 124-125. Özalp'ın çevriyazısında “yumsunlar” şeklinde yer almaktadır. Ahmed Midhat Efendi, Muallim Naci. *Muhâberât ve Muhâverât: Mektuplaşmalar*, haz. Ömer Hakan Özalp (İstanbul: Özgü Yayınları, 2011), 60. Ayrıca Özalp çevriyazıda homoerotizme dair bir kısmı tamamen keyfî biçimde değiştirmiştir. Orijinal metin: “Üdebâdan bilmem hangisi 'زینپرستان عربدجو. محبوبدوستان نیک خو' [Zenperestân arbede-cû. Mahbûbdostan nîk-hû (Zenperestler

Ahmed Midhat, bu yorumu yapmadan hemen önce, divan şiirini beğenen Batılılar karşısında, şairlerin mahbûbperest sözlerini açık etmemek için kendisini zor tuttuğunu ifade eder. Homoerotizmin modernlik öncesi topluluklara atfedilmesi, hem Midhat'ın divan şiiri seven -muhtemelen oryantalist- dostları karşısında, hem de Ahıska'nın ifadesi ile “hayali Batılı göz” karşısında⁴⁹³ 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– milletinin özü, bir toplumsal patoloji olarak tanımlanan homoerotizmden âzâde biçimde tanımlanabilecektir.

kavgacı, mahbûbdostların huyu güzel]) diye bir mukayesede bulunmuş. Zâten bu yolda mukâyeselerde bulunmamış edîbimiz var mı ya? ‘Huy’ demek ‘tabî’at’ demek ise ve ‘tabî’at’ denildiği zaman bundan dahî ‘meyl-i tabîyyat’ anlaşılır ise üdebâmızın o mukâyeseyi aks etmeleri zarûrî olduğunu kendileri dahî teslim ederler.” Ahmed Midhat ve Muallim Naci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 1301/1885-6, 124. Çevriyazı: “Üdebadan bilmem hangisi خوزنیرستانعربده محبوب دوستان [Kavgacı arı kovanının güzel huyu, dostların güzel yönü] diye bir mukayesede bulunmuş. Zâten bu yolda mukâyeselerde bulunmamış edîbimiz var mı ya? (...)” Midhat ve Nâci, *Muhâberât ve Muhâverât*, 2011, 60. Ahmed Midhat burada, son bölümde değineceğim, İran, Arap, Osmanlı ve hatta Antik Yunan klasik edebiyatlarında karşımıza sık sık çıkan bir temadan; kadın seven zenperestler ile oğlan seven mahbûbdostlar arasındaki mukayeseden söz ediyor. Çevriyazıdaki keyfi sansür nedeniyle Ahmed Midhat’ın sözleri çağdaş okuyucuya ulaşmıyor.

⁴⁹³ Meltem Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik* (İstanbul: Metis, 2005).

İKİNCİ BÖLÜM: GEÇ OSMANLI VE CUMHURİYET DÖNEMLERİNDE ERKEK HOMOEROTİZMİNE DAİR ÜÇ ÖZ-ANLATI

Bu bölümde, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıla ait erkek homoerotizmine dair üç öz-anlatı üzerinden, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde cinsel modernliği ve heteronormativitenin 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.⁴⁹⁴ “Yaşam öyküsel tarih” olarak adlandırdığı bu metinlerde homoerotizm, eleştirel bir biçimde ele alınmaz, metinlerin aktarıldığı bağlamı biçimlendiren Doğu/Batı, ahlakilik/gayriahlakilik, 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.⁴⁹⁵ Bu nedenle, bu bölümde ele alacağım üç metin, birer öz-anlatı olarak istisnai görünür. Bu metinlerde, önceki bölümde incelediğim, erkek homososyal-homoerotik sürekliliği 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

⁴⁹⁴ Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan,” 264-5.

⁴⁹⁵ Age., 276.

izlediklerini ele alarak, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk yarısı arasındaki dönemde cinsel modernliğe ve heteronormativitenin işleyişine dair çok katmanlı 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 yaklaşacağım. 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 böylesi bir hayat anlatısı amacı olmadığı gibi

eserin, ansiklopedi gibi zamansallığı (*temporality*) oldukça zayıf bir türde olması onu diğer iki anlatıdan radikal biçimde farklılaştırır.

Bu öz-anlatılara geçmeden evvel öz-anlatı terimiyle ne kast ettiğimi 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. Her ne kadar Aşçı İbrahim Dede'nin de Rıza Nur'un da hatıratı, hatıratın çok otobiyografi özelliği gösteriyor olsa da⁴⁹⁶ Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi* 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 çözümlenmeyeceğim. Onları bu tezin 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 tez çalışmamı herhangi birine ayırarak verebilirdim.

Öz-anlatı, hayat temsili, ego-belgesi (*ego-document*) gibi otobiyografiye kıyasla daha esnek terimleri kullanmak, farklı benlik kurgularının tarihselliği, insan deneyimini temsil eden edebi biçimler arasındaki farklar ile kendisini “öteki” kültürlerden radikal kopuşuyla tanımlayan Batılı bilinç ve öznelik tahayyüllerine ilişkin soruların geçersiz kaldığı anlamına gelmez.⁴⁹⁷ Modern otobiyografi eleştirisinin kurucu ismi olarak anılan Georg Misch, otobiyografiyi “bireysel insan yaşamının (bios), bireyin kendisi tarafından

⁴⁹⁶ Bu ikisi arasındaki ayrım kabaca, hatıratın daha çok kişinin başına gelen olayların aktarılması, otobiyografide ise yazarın kendi gelişimsel hikâyesini kaleme alması biçiminde yapılabilir.

⁴⁹⁷ Dwight F. Reynolds, der., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001), 9.

(autos) tanımlanması (graphia)” olarak tanımlar.⁴⁹⁸ Son derece basit ve işlevsel görünen bu tanımın her bir teriminin anlam çokluğu düşünüldüğünde, otobiyografinin anlamının ilk anda görüldüğü kadar açık olmadığını fark ederiz.⁴⁹⁹

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 başlanmasıyla, öznelik ve otobiyografik metin arasındaki ilişki daha karmaşık biçimlerde ele alınmaya başlanır. Fakat otobiyografinin kaynağı olarak görülen özneye dair bazı varsayımlar sorgulanmadan kalmaya devam eder.⁵⁰⁰ Yirminci yüzyıl sonunda post-yapısalcılığın özneyi, yazarın konumunu ve metnin atıfsallığını radikal biçimde sorgulaması, otobiyografinin klasik kavramsallaştırmalarının da sorgulanmasına yol açmıştır.⁵⁰¹ Fenomenolojik benlik kavrayışına dayalı, bilişsel psikoloji ve nöro-biyoloji ile etkileşim içindeki anlatı-benlik, otobiyografik-benlik, otobiyografik bilinç⁵⁰² tartışmaları, benliğin bir anlatı olarak nasıl kurulduğunu inceler.⁵⁰³ Benliğin -ve öznenin- dilin/ söylemin/ anlatının⁵⁰⁴ bir etkisi olarak

⁴⁹⁸ Akt. Sidonie Smith ve Julia Watson, *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives* (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 2001), 113.

⁴⁹⁹ James Olney, “Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Bibliographical Introduction,” içinde *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, der. James Olney (New Jersey: Princeton University Press, 1980), 6.

⁵⁰⁰ Smith ve Watson, *Reading Autobiography*, 126.

⁵⁰¹ Philippe Lejeune “Autobiographical Pact” makalesinde otobiyografiyi tanımlayanın yazarın, anlatıcının ve kahramanın aynı kişi olduğuna dair yazarla okuyucu arasındaki otobiyografik sözleşme olduğunu söyleyerek, otobiyografi yazarının etkileşimden bağımsız bir konumu olmayacağına işaret eder. Bkz. Philippe Lejeune, *On Autobiography* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). Paul de Man ise, Lejeune’ün ontolojik kimliği sorgulayarak, “özel isim”in performatif doğasına dikkat çektiğini, fakat bu sözleşmeye dayalı özneye yine de aşkın bir yetkinlik (*transcendental authority*) atfettiğini söyler. Paul De Man, “Autobiography as De-facement,” *MLN* 94, no. 5 (Aralık 1979): 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*).

⁵⁰² William Earle, *The Autobiographical Consciousness: A Philosophical Inquiry into Existence* (Chicago: Quadrangle Books, 1972).

⁵⁰³ Paul John Eakin, *Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2008); Jerome Bruner, “The Remembered Self,” içinde *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, der. Ulric Neisser ve Robyn Fivush (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1994).

⁵⁰⁴ 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.

ele alınması, otobiyografinin arkasındaki özne/yazarın konumunu sarsar ve öz-anlatının benliği kurucu rolü üzerinde durulur. Otobiyografi, özne ben'in nesne ben'in üzerine düşünümü olmaktan çok, çoklu kimliklerin performans alanı olarak kavranmaya başlar.⁵⁰⁵

Otobiyografinin genelde Batı-dışı toplumlarda özelde de Müslüman/Arap toplumlarında mevcut olmadığı yönündeki argüman, uzun yıllar boyunca kabul görmüştür.⁵⁰⁶ Postkolonyal eleştiri, Batı-dışı toplumlardaki geniş bir yelpazeye yayılmış olan öz-anlatı biçimlerini dışladığı için otobiyografi incelemelerini eleştirmiştir.⁵⁰⁷ 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-

⁵⁰⁵ Smith ve Watson, *Reading Autobiography*, 143. Sorgulanan yalnızca otobiyografiye kaleme alan öznenin konumu olmamıştır; otobiyografiye diğer türlerden ayıran sınırın muğlaklığı üzerinde daha fazla durulur. Otobiyografiye ayırksız kılmanın ne olduğunun belirlenmesine dair zorluk, otobiyografinin bir tür olarak imkânsızlığı iddiasıyla, tüm metinlerin aslında otobiyografi sayılabileceği iddiası arasındaki gerilimde ortaya çıkar. Olney, "Autobiography and the Cultural Moment," 4. Otobiyografi eleştirisindeki bu dönüşümler, sözü geçen gerilim ve belirsizliklerle oynayan daha fazla otobiyografinin yazılmasıyla birleşir. Roland Barthes'ın *Roland Barthes*'ı öznenin kurgusal konumu ve otobiyografi ilişkisiyle oynayan en bilinen eserlerden biridir. Bkz. Roland Barthes, *Roland Barthes*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015).

⁵⁰⁶ Modern otobiyografi eleştirisinin kurucu ismi 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 fethederken ve diğer kültürlerle iletişim kurarkenki endişelerini yansıtır. Diğer kültürler otobiyografik anlatılara başvurduklarında, kendilerini savunmak için kendilerine ait olmayan bir yöntemle başvurmuş olurlar. Georges Gusdorf, "Conditions and Limits of Autobiography" içinde *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, der. James Olney (New Jersey: Princeton University Press, 1980), 29. Arap otobiyografisine dair öncü ve uzunca bir dönem boyunca bu alandaki yegane 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*, 21. Söz konusu yaklaşımlar diğer kültürlerde de kişinin yaşam hikâyesini anlatabileceğini, fakat anlatısının ancak olay özetleri düzeyinde kalacağını savunur. Bu varsayımına göre bu metinlerde otobiyografinin gerektirdiği özdeşimselliğe rastlanmaz çünkü *Batı-dışı* toplumlarda -ve özelde de *Doğu* toplumlarında- bireysel özerklik, öznel ve/veya tarih algısı yoktur. Susanne Enderwitz, "Autobiography and 'Islam'" içinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, der. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016), 35-7.

⁵⁰⁷ 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 dışladıklarınca 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 nesir yarı nazım, 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 özneleştiğini ifşa eder. Bkz. Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987).

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 okuyucular açısından ne anlama geldiğini sorgulayarak ele alır.⁵⁰⁸ Böylesi 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 sorunu ile 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.⁵⁰⁹ 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.

İnsanların, kendilerini özerk bireyler olarak görmeden de öznel deneyimlerini birinci tekil şahıs anlatıları yoluyla aktarabileceklerinin kabul edilmesi, Osmanlı öz-anlatılarının incelenmeye başlanması açısından belirleyici olmuştur.⁵¹⁰ 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.⁵¹¹ Özellikle mutasavvıflara ait günlükler zengin bir

⁵⁰⁸ Derin Terzioğlu, “Autobiography in Fragments: Reading Ottoman Personal Miscellanies in the Early Modern Era,” içinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, der. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016): 86-7.

⁵⁰⁹ Reynolds, *Interpreting the Self*, 19.

⁵¹⁰ Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (Londra ve New York: I. B. Tauris, 2015), 195.

⁵¹¹ Kafadar, *Kim Var İmiş*; Terzioğlu, “Man in the Image of God”; Jan Schmidt “First-Person Narratives in Ottoman Miscellaneous Manuscripts,” içinde *Many Ways of Speaking About the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th century)*, der. Ralf Elger and Yavuz Köse (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010). Faroqhi öz-anlatısal metinlerin birbirinden farklı pek çok belgeyi bir arada bulunduran mecmualarda bulunmasının, öz-anlatılara erişmeyi zorlaştırdığından söz eder. Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2004), 164.

kaynak oluşturmuştur.⁵¹² Terzioğlu, on altı ve on yedinci yüzyıllara ait birinci kişi anlatılarının birçoğunun mutasavvıflara ait olmasının bir tesadüf olmadığını, zira mutasavıfların çoğunun eğitilmiş orta sınıflardan geldiğini, dahası tasavvufun onlara kendileri hakkında yazabilmelerini sağlayacak geniş bir kavram ve sözcük dağarcığı sunduğunu söyler.⁵¹³ 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.⁵¹⁴ Aşçı Dede de hatıratını tasavvuf pratiğinin bir parçası olarak kaleme almış; bir yandan tarikat kardeşlerinin hayır duasını almayı ve onlara nasihat etmeyi bir yandan da şeyhinin müjdelerini bildirmeyi amaçlamıştır.⁵¹⁵ Fakat, ileride tartışacağım üzere, bir on dokuzuncu yüzyıl anlatısı olduğu için modern söylemler ve modern otobiyografi türünün konvansiyonları da Aşçı Dede'nin hatıralarında dolaşımdadır. Hatıratında, 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-anlatılarla 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 mübareke yıllarını,

⁵¹² Kafadar, *Kim Var İmiş*; 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).

⁵¹³ Terzioğlu, "Man in the Image of God," 142.

⁵¹⁴ Dana Sajdi, "Peripheral Visions," 488.

⁵¹⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, cilt I, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Kitabevi, 2006), 20-21; 81.

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 mizantropun⁵¹⁶ 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 sıra dışı 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 heteronormativitesinin işleyişine ilişkin *queer* bir çözümleme için verimli bir 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 birebir aktarımı değildir ve pek çok dolayımından geçerek kişinin öz-anlatısında kendisine yer bulur. Öz-anlatı, şimdiki zamanın, anlatılan zamanın ve bireyin tarihsel bağlamının etkileşimi sonucunda ortaya çıkar, aynı zamanda yazarlarının zamansal tahayyüllerini yansıtır. Berlant ve Warner, hayat anlatısı ve nesilsel kimlikler gibi

⁵¹⁶ İnsanlardan kaçan, nefret eden kimse

doğrudan cinsellikle ilgili olmayan bağlamların da heteronormatif olabildiklerini söyler.⁵¹⁷ Hem Aşçı İbrahim Dede'nin hem de Rıza Nur'un anlatıları soylarına atıfta bulunan nesilsel bir zamansallık sunmaktadır. Fakat ikisinin nesilselliği birbirinden ayrılır: Aşçı Dede'nin hayat öyküsü döngüsel bir zaman kavrayışı içinde anlamlandırılırken, çocuksuz Rıza Nur *hetero-zamansallıktan*⁵¹⁸ koparılmıştır. Onun anlatısı, her ne kadar ilerlemeciliği benimser gibi görünse de hem ailesel tarihinin süreksizliği hem de Osmanlı geçmişine sırtını dönmüş Cumhuriyet projesinden dışlanması nedeniyle, geleceğe yönelen zamansallıktan koparılmıştır. Koçu'nun ansiklopedisi hem yazılma ve yayımlanma hikâyesi hem de hatırlama biçimiyle *hetero-zamansallığı* radikal biçimde bozguna uğratar, duraklatır ve *geriye*⁵¹⁹ bakar. Bu açıdan Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ni nesilsel 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 alsada onun için homoerotizmle

⁵¹⁷ Berlant ve Warner, "Sex in Public," 548. Love da, üremenin *queer* reddinin geleceğe yönelen ailesel zamansallığa meydan okuyuşuna dikkat çeker. Heather Love, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 2007), 67.

⁵¹⁸ Goldberg ve Menon, hetero farklılığa dayalı tarihyazımı yerine cinsel ve kronolojik farklılıkları askıya alan ve aynılık, benzerlik ve anakronizm çağrışımlarını da içerecek biçimde hetero- olmayanın imkanlarını genişletecek bir homo-tarih'in peşinde olduklarını söylerler. Goldberg ve Menon, "Queering History," 1609. *Hetero-zamansallık* aynı ile farklı arasında ayırım yapmanın gerekliliğini vurgularken, onlar bu ikisi arasındaki kararsızlığı canlı tutmak istediklerini söylerler. Age., 1616. Traub ise bu yazarların aralarında maddi veya söylemsel bağlar kurmadan kronoloji ve kimliğin, *hetero-zamansallık* ve heteroseksüelliğin birbirlerine neden olduğu sonucuna vardıklarını söyler. Zorunlu tarihsel başkalık rejimi karşısında anakronizm ve benzerliği *queer* bir isyanın ifadeleri olarak gören yazarlar, tarihsel farklılık, kronoloji, dönemselleştirme ve ampirik gerçekleri sonsuz bir döngü içinde birbirlerini çağrıştırarak kötülerler. Oysa Traub'a göre, hetero-'nun her zaman normatifleştirici olduğu varsayamayacağımız gibi, homo-'nun içerdiği aynılık, benzerlik anlamlarının da tartışmasız biçimde başkalıktan daha *queer* olduğunu iddia edemeyiz. Traub, *Thinking Sex*, 57-81. Ben *hetero-zamansallık* teriminin her türlü kronolojiyi imleyecek geniş bir tanımını değil, kişinin anlatı-benliğini ancak heteroseksüel bir nesilsellik zinciri içinde anlamlandırdığı zamansallık kurgusuna işaret eden dar bir tanımını benimsiyorum.

⁵¹⁹ *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* kitabında Love, 'geri'yi (*backward*) şunların hepsini içerecek biçimde kullandığını söyler: utangaçlık, ikirciklilik, çuvallama, melankoli, gerileme, mağduriyet, kalp kırıklı, modernizm karşıtlığı, olgunlaşmamışlık, öz-nefret, çaresizlik ve utanç. Love, *Feeling Backward*, 146.

sürekli olarak 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 aile tahayyülünden dışlanmıştır. Reşad Ekrem Koçu ise kendisini temkinli biçimde onlardan uzakta tutmuştur.

Üç metnin ortaklaştığı başka bir özellik de günümüz okuyucusu için gereksiz görülebilecek genişlikleri ve yazarların onları sonlandırmaya yönelik isteksizlikleridir. Otobiyografi, yazarı açısından kaybedileni tekrar kazanmak için son bir şans olarak görülür.⁵²⁰ Fakat kayıplar devam ettikçe anlatıyı devam ettirme ihtiyacı ortaya çıkar. Her ne kadar öz-anlatı kişinin hayat hikâyesi üzerinde mutlak bir hakimiyet kurduğu; bütünlüklü, geçirimsiz bir özne olabilmeye en çok yaklaştığı an gibi görünse de, böylesi 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 uçlu bir performans”⁵²¹ 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 hatıratına ekler yapmaya devam eder. Bir noktadan sonra hatırat neredeyse bir 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.⁵²² Reşad Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ni tamamlamamasının nedeninin, birçoğu oldukça öznel bir içeriğe sahip yeni

⁵²⁰ Gusdorf, “Conditions and Limits of Autobiography,” 39.

⁵²¹ Nicole Frey Büchel, “‘Indefinite, Sketchy, But Not Entirely Obliterated’: Narrative Identity in Jeffrey Eugenides’s *Middlesex*” içinde *Rethinking Narrative Identity: Persona and Perspective*, der. Claudia Holler ve Martin Klepper (Amsterdam ve Philadelphia: John Benjamins, 2013), 141.

⁵²² Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV (İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967), 1549.

maddeler ekleyerek *Ansiklopedi*'nin kapsamını mütemadiyen genişletmesi olduğu pek çok isim tarafından dile getirilmiştir.⁵²³

Yazarlık işlevi (*author function*) yüklenmiş olan her metin, benliğin çokluğunu içermektedir. Foucault, yazarlık işlevini, bir toplumda belirli söylemlerin varlığının, dolaşımının ve işlevinin biçimi olarak tanımlar.⁵²⁴ Otobiyografik yazarların kim olduklarına, hangi özdeşleşme ve farklara atandıklarına ve hangi kimlikleri üstlendiklerine dair farkındalıkları, onları çevreleyen söylemler yoluyla şekillenir.⁵²⁵ 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, ayrıca, on dokuzuncu yüzyıl ortasından yirminci yüzyıl ortasına kadar geçen dönemde erkek homoerotizmini anlamlandıran çerçevelerin geçirdiği dönüşümü ve bu anlamlandırma çerçevelerini şekillendiren söylemlerin kendi iç tutarsızlıklarını izleyebilmemizi sağlar. Aşçı İbrahim Dede erkeklere duyduğu aşkı homososyal ilişkileri ve tasavvuf söylemleri çerçevesinde anlamlandırırken, bu aşkı giderek kabul edilemez kılan söylemlerin de anlatsına sızdığını görürüz. Rıza Nur için ise tasavvuf söylemi de homososyal bağlar da büyük ölçüde geçerliliklerini kaybetmiştir. Onun homofobik özneliği, 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

⁵²³ Semavi Eyice, 1945 yılında Koçu'ya bu genişlikteki bir ansiklopediyi bitirip bitiremeyeceğini sorduğunda Koçu'nun "Tabiidir ki bitireceğim, daha gencim" dediğini hatırlar. Semavi Eyice, "Aramızdan Ayrılan Bir İstanbul Tarihçisi Reşat Ekrem Koçu," *Pirelli* 134 (Kasım 1975): 9.

⁵²⁴ Foucault, "What is an Author?" içinde *The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954-1984*, der. Paul Rabinow ve Nikolas Rose (New York ve Londra: The New Press, 2003), 386.

⁵²⁵ Smith ve Watson, *Reading Autobiography*, 108.

tahayyül eder. Birbirleriyle çelişen farklı söylemlerin varlığı öz-anlatısal metinlerin tek sesli olmasını engellerken yaşamına, arzularına ve kimliğine hâkim özne tahayyüllerini de bozguna uğratır. Ele alacağım üç metin de bir yandan utanma, unutma, örtme ve sessizlik öte tarafta hatırlama, konuşma ve açığa vurma dinamiklerinin içine yerleşir ve bunlardan beslenir.

I. Aşçı İbrahim Dede'nin Hatıraları

Ele alacağım ilk öz-anlatı, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir mutasavvıf olan Aşçı İbrahim Dede'nin hatıratıdır.⁵²⁶ Aşçı Dede'nin doğum yılı olan 1828 ile hatıralarda verilen son tarih olan 1906 yılları arasını kapsayan hatırat, birinci tekil şahıs anlatısıyla on dokuzuncu yüzyılda bir dervişin gündelik hayatına, farklı tarikatların⁵²⁷ işleyişlerine ve toplumsal hayatı düzenleyiş biçimlerine, eğitim ve bürokrasiye dair inanılmaz zenginlikte bir kaynak oluşturmaktadır. Aşçı Dede'nin “Attar dükkânı, yanında pek 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 *ansiklopediye* veya *tuhafliklar dükkânına* da benzetilebilir.⁵²⁸ Her ne kadar pek çok çalışmaya konu olmuş olsa da,⁵²⁹ Aşçı

⁵²⁶ 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 tarafında yayına hazırlanmış ve *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı* ismiyle 2006 yılında Kitabevi yayınevince dört cilt halinde yayımlanmıştır.

⁵²⁷ Tarikat sözcüğünün burada İslam tasavvufundaki farklı öğretiler etrafında bir araya gelmiş mutasavvıflar grubunu imlediği açıksa da, Holbrook'un oldukça yerinde tanımlamasını alıntılar istiyorum: “*Tarikat* (yol) sözcüğü, varoluş nedeni ruhun yönlendirilmesi (eğitilmesi) olan bir geleneğin bireysel ve toplumsal boyutlarına aynı anda göndermede bulunur. Bir *tarikât* aynı anda bireysel gelişimin, bunun kuramının ve pratiğinin yetke hiyerarşisi, davranışları, törenleri, kıyafetleri, binaları, mimarisi vs. ile tüm kurumsal donanımların iyi tanımlanmış bir programdır.” Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 66.

⁵²⁸ Bu benzetmeyi, ileride ele alacağım, kapsam bakımından Aşçı Dede'nin dört ciltlik hatıratıyla boy ölçüşecek genişlikteki iki öz-anlatıyla bağlantı kurmak adına da yapıyorum.

⁵²⁹ 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,” içinde *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman, Fin du XVIIIe-début du XXe Siècle*, der. 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): 140-149; Reşad Ekrem Koçu, *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hatıralar Aşçı Dede Halil İbrahim* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi Yayınları,

Dede'nin son derece samimi bir dille kaleme aldığı ve Ritter'e göre Osmanlı'da aşkı en iyi anlatan kaynaklardan biri olan hatırat,⁵³⁰ 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 anlamlandırıldığını tartışmaya çalışacağım.

Dini öz-anlatıların, otobiyografi yazınındaki konumları tartışmalıdır. Modern otobiyografi türünü tüm öğretilerden bağımsız bir bireysellik kurgusuyla bitıştiren pek çok araştırmacı, otobiyografinin ancak seküler bir tür olabileceğini varsaymıştır. Oysaki pek çok kültürde dini söylemler öz-anlatısal metinleri biçimlendirmiş, bu metinlerin kaleme alınmasında dini saikler birincil öneme sahip olmuştur. Ancak seküler bir benliğin bireyselliğinin olabileceği varsayımını bir kenara bıraktığımızda, Aşçı Dede'nin öz-anlatısında görebileceğimiz gibi dini söylemin, diğer söylemlerle iç içe geçerek benliğin anlatısal kuruluşunda önemli rol oynadığını fark ederiz.⁵³¹ Aşçı Dede hatıratını modern otobiyografi türünün Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygınlaşmaya başladığı bir dönemde kaleme almış olsa da hatıratı kaleme alış nedeni ve öngördüğü okuyucu 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,”⁵³² geniş kitlelere seslenmeyi düşünmez. Tasavvuf geleneğinde, bir evliyanın veya pirin hayatının müridler için bir kaynak oluşturması saikiyle biyografi yazmak yaygın kabul

1959); Marie Luise Bremer, *Die Memoiren des Türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrāhīm*. (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vornarn, 1959); Richard Wittmann, “Französische Hemden, Österreichische Dampfschiffe und Deutsche Lokomotiven: Fremde Dinge in der Selbstverortung des Islamischen Mystikers Aşçı Dede İbrahim,” içinde *Selbstzeugnis und Person: Transkulturelle Perspektiven (Selbstzeugnisse der Neuzeit)*, der. Hans Medick, Angelika Schaser, Claudia Ulbrich (Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2012).

⁵³⁰ Hellmut Ritter, *The Ocean Of The Soul: Man, the World and God in the Stones of Farīd al-Dīn 'Attār*, çev. John O'Kane (Leiden ve Boston: Brill, 2003), 506.

⁵³¹ 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*, 6.

⁵³² Faroqhi, *Approaching Ottoman History*, 163.

gören bir pratiktir.⁵³³ Aşçı Dede'nin de amacı *ihvanın* ve ailesinin hayır duasını almak ve onlara nasihat etmenin yanı sıra “Sultân-ı Ulemâ-billâh Fehmi-i Erzincani”⁵³⁴ olarak andığı şeyhi Fehmi Efendi'nin (öl.1881) hallerini ve ondan işittiği müjdeleri aktarmaktır.⁵³⁵

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.⁵³⁶ Kendi kendini inceleme pratiği (*muhasabe*), Osmanlı mutasavvıfları için önemli olmuştur.⁵³⁷ Mutasavvıfın kendisine ve pratiklerine yönelik ilgisi aynı zamanda gündelik olana, bugün ve burada yaşanana dair bir farkındalığa ve bunları kaydetme pratiğine dönüşür.⁵³⁸ 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.⁵³⁹ Aşçı Dede'nin aşk deneyimlerinin, tasavvufi olgunlaşma sürecinin zahiri görünen bürokratik kariyeri ve diğer toplumsal ilişkileriyle sıkı bağlantısını bu iki boyut arasındaki süreklilik sağlar.

⁵³³ Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, 191.

⁵³⁴ Sultân-ı ulemâ-billâh, her nesilde bir kişinin sahip olabileceği halifelik unvanıdır.

⁵³⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı* cilt I, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Kitabevi, 2006), 20-21; 81. Bu saikler hatıratın ilk cildinde dile getirilir. Dede, ilk cildin sonunda son bulduğunu duyurduğu hatıratına üç cilt daha ekler. Takip eden ciltlerde saiklerinin değiştiğini, daha çok kendi hayat öyküsünü, tasavvuf ve bürokrasi kariyerini anlatmaya yöneldiğini söyleyebiliriz.

⁵³⁶ Sajdi, “Peripheral Visions,” 488; Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, 195. Faroqhi ayrıca tasavvufun kişilere kendilerini toplumsal olarak kabul edilebilir biçimde ifade edebilecekleri bir alan açtığını söyler. Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, 203.

⁵³⁷ Terzioğlu, “Man in the Image of God,” 144. Terzioğlu muhasebenin daha çok şeyhin izinde sülûğün başında olan mutasavvıflara ait birinci tekil şahıs anlatılarında olduğunu, sülûğu tamamlayan mutasavvıfların kendilerini incelediklerinde ise bunun neredeyse her zaman geçmişe dönük bir inceleme olduğunu söyler. Terzioğlu, “Man in the Image of God,” 144-146.

⁵³⁸ Sajdi, “Peripheral Visions,” 488.

⁵³⁹ Kafadar, *Kim Var İmiş*, 68. Aynı dönemde yaşamış olan mutasavvıf Niyazi-i Mısri'nin güncesinde gündelik olan ile mistik olanın iç içe girmesine ilişkin bkz. Terzioğlu, “Man in the Image of God.”

Tasavvuf metinlerinde öz-anlatısallık her dönemde aynı derecede yoğun değildir. On yedinci yüzyıl sonrasında birinci tekil şahıs⁵⁴⁰ anlatılarının sayısı giderek artmıştır.⁵⁴¹ Faroqhi bu artışın, önceki bölümde ele almış olduğum, on yedinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündelik deneyime yönelmeye neden olan kültürel dönüşümle ilişkili olduğuna dikkat çeker.⁵⁴² On yedinci yüzyılda yaşamış bir mutasavvıf olan Seyyid Hasan *Sohbetnâme* isimli güncesinde mistik deneyimlerini aktarmak yerine, mutasavvıflar üzerinde artan baskı ile bağlantılı biçimde, içinde bulunduğu tarikatın “karmaşık yoldaşlık ağı”nın bir haritasını çıkarmıştır.⁵⁴³ 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 dökmedeki 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.”⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ 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, yüzsüz” olarak 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. Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, 203. Smith, Amerika'daki aykırı dinsel cemaat mensuplarının dini otobiyografilerinde düşmüş ve günahkâr olan kendilikle meşgul olurken aynı anda onu silikleştirme isteğinin yarattığı gerilime işaret eder. Smith ve Watson, *Reading Autobiography*, 97.

⁵⁴¹ Sajdi, “Peripheral Visions,” 482-488.

⁵⁴² Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, 203.

⁵⁴³ Kafadar, *Kim Var İmiş*, 68-9.

⁵⁴⁴ Age., 70-71.

Aşçı Dede'nin hatıratı da Seyyid Hasan'inki 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.⁵⁴⁵ 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 yükselbilmiştir.⁵⁴⁶ Aşçı Dede'nin öz-anlatısı, bir tarikatın (veya pek çok tarikatın) parçası olma ile şekillenen bireyleşmenin, on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başında özel bir örneğini oluşturur. Önceki bölümde bu “karmaşık yoldaşlık ağı”nın ve “genişçe organizmaların” homoerotizmle süreklilik içerisinde, erkek homososyal ilişkiler olduğunu aktarmıştım. Tasavvufi aşk bu eroto-politik hiyerarşi boyunca işleyen arzunun aldığı biçimdir. 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 çerçeveleyen ve anlamlandırmasını sağlayan toplumsal bağlara dair de bilgi ediniriz. Bu nedenle onun hatıratını tasavvufi öz-anlatısal metinlerle modern otobiyografik eserler arasında bir yere konumlandırabiliriz.

Osmanlı toplumunda nesilsel sürekliliğin (*lineage*) sahip olduğu önem,⁵⁴⁷ 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,

⁵⁴⁵ Findley, “Social Dimensions of the Dervish Life,” 5.

⁵⁴⁶ Faroqhi, *Approaching Ottoman History*, 167.

⁵⁴⁷ Hatice Aynur, “Autobiographical Elements in Aşık Çelebi's Dictionary of Poets,” içinde *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th century)*, der. Ralf Elger and Yavuz Köse (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 18.

ordu kaleminde çalışmaya başlamaya, baba mesleğini devam ettirmek için karar verdiğini söyler. Eniştesi Beşir Ağa ise tarikat ehlidir ve Aşçı Dede'yi çok seven bu enişteden etkilenerek kendisi de dervişlere ve tekkelere küçük yaştan itibaren ilgi duyar. Böylece hayatını belirleyen iki mesleği, tasavvuf ve askeri bürokratik kariyeri 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 bu his ile öylesine kendinden geçer ki, gözlerinden baran gibi gözyaşları fişkirır, hareket etmeye mecali kalmaz.⁵⁴⁸ Aşçı Dede'nin daha dokuz yaşındayken bu kadar yoğun bir aşk deneyimi yaşamasını sağlayan, bu aşkın mecazi bir aşk olmasıdır.⁵⁴⁹ Aşçı Dede bu aşk deneyimini yaşamının çok erken bir aşamasına yerleştirerek, hakiki aşk yolunu hayatının tümünü şekillendirecek olan güç olarak inşa eder:

“İşte bu huzurda, bu abd-i âsî⁵⁵⁰ daha o vakit dokuz on yaşında idim ve aklım öyle hakikat ve tarikat sınırına ermemiş idi. Lâkin derunumda merkûz⁵⁵¹ olan ezeli ve ebedî aşk u muhabbet, ihtiyarsız ağılatırdı ve yanımda olan adamlar: “Oğlum, niye ağlıyorsun? Sus, bak alayı seyret!” derlerdi. Biçare adamlar! Kimse kimsenin hâlini bilmez. Onlar alayı seyrediyorlar; meğer bu asi bir başka esrâr-ı rabb'anî⁵⁵² müşahade ediyormuşum. Lâkin bu esrardan o zaman haberim yok idi. Yalnız

⁵⁴⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 90.

⁵⁴⁹ Mecazi aşk deneyimi, İbn Arabî'nin (öl. 1240) öğretilerinden ve onun *vahdet-i vücud* düşüncesinden yoğun biçimde etkilenmiştir. Buna göre evrendeki tüm öğeler aynı ilahi öze sahiptir 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. Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 165.

⁵⁵⁰ asi kul

⁵⁵¹ yaratılışında bulunan

⁵⁵² Rabbe ait sırlar

ihtiyarsız bir ağlama zuhur ederdi. Sonra haberdar olduğumda bu asiye ağlatan kim olduğunu bildim.”⁵⁵³

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.⁵⁵⁴ O an farkında olunmayan bu dönüm noktası, manevi olgunlaşmanın sonucunda hayata şekil veren bir an olarak yorumlanarak, benliğin öz-anlatısında adeta hayatın *leitmotifi* olma işlevini görür.⁵⁵⁵

Daha sonraki mecazi aşk deneyimleri gibi 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 erkek homoerotizminin önemli bir bileşenini, farklı biçimler olsa da usta-çırak ilişkisi olarak tanımladığım hiyerarşik ilişkiler oluşturduğundan önceki bölümde söz etmiştim. Ordu, eğitim kurumları, loncalar ve tekkeler bu eroto-politik hiyerarşi uyarınca yapılanıyordu. Pedagojinin, mistisizmin ve erotizmin birbirlerinden ayrılmadığı bu aşk biçiminde, gerek usta/mürşit/hoca gerekse çırak/mürit birbirlerine duydukları aşk yoluyla hakikate ulaşabilmekteydi. Her ne kadar en sık rastlanan biçim hoca olan aşığın, öğrenci maşuğa duyduğu aşksa da roller sıklıkla değişebilmekteydi. Aşçı Dede'nin kendisinden yaşça büyük olan ve sonrasında çıraklık etmeye başladığı maşuğu Mehmed'in,⁵⁵⁶ aynı zamanda mektepteki hocalarının da maşuğu olduğunu öğreniriz. Aşçı

⁵⁵³ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 13.

⁵⁵⁴ Gusdorf, “Conditions and Limits of Autobiography,” 37.

⁵⁵⁵ Bruner, “The Remembered Self,” 50.

⁵⁵⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 116.

Dede öz-anlatısında kendisini her zaman âşık konumuna koyar, onu asla 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 hatıratındaki Allah âşığı olma konumunu güçlendirirken, fail erkek konumunu da güvence altına alır.

Aşçı Dede aşkının gayri-şehvani olduğunu sık sık vurgular. Kendisine aşkının çaresinin maşuğunu öpmek olduğunu söyleyen arkadaşlarına kızar, zira hakiki aşkın köprüsü olan mecazi aşta şehvete yer yoktur.⁵⁵⁷ Gayri-şehvanilik vurgusu, Aşçı Dede'nin “mektebdeki ahvâl-i perîşânına mümasil” gördüğü için aktardığı on yedinci yüzyıl şair ve alimi Da'i Mehmed Efendi'nin, hoca ile öğrenci arasındaki mecazi aşkın en somut örneklerinden birini sunan *Nevhatü'l Uşşâk*⁵⁵⁸ eserinde de öne çıkmaktadır.⁵⁵⁹ Daha önce çok öğrencisi olan Da'i'nin ilk kez bir öğrencisine âşık olduğuna ve aşkının iffetli olduğuna ilişkin ısrarlı vurgusu,⁵⁶⁰ 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 aciz ve hatalı kullar için mâşuğun güzelliğine bakmanın hakikate ulaşmanın yolu olduğunu söyler. Fakat şehvet asla kabul edilemezdir; nefesine boyun eğenler *hâr-tabiatlıdır*.⁵⁶¹ Hem Da'i'nin hem de Aşçı Dede'nin aşklarının gayri-

⁵⁵⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 126-127.

⁵⁵⁸ Hikâye usta/hoca ve öğrenci arasındaki aşk ilişkisinin dinamiklerine dair önceki bölümde çizdiğim çerçeveye uyumlu detaylarla doludur. Da'i aşkı 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; maşuğun âşığı üzerinde bir gücü olsa da bu hocanın öğrencisi üzerindeki iktidarını yok etmez.

⁵⁵⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 137-180.

⁵⁶⁰ Birinin yüzünü görmemiş idim/ Gönül virmek nedir bilmemiş idim.

Bana hiç böyle hâl olmamış idi/ Hevâ gönüme yol bulmamış idi

Bu sevda başıma gelmiş değildi/ Bu Dâ'i bu işi bilmiş değildi

Efendi sû-i zan itme bu hâle/ Sözüm gûş it sakın girme vebâle

Ona maksûd ger nisbet idersen/ Helâl itmeme bana töhmet idersen

Cemî' ömrüm içre ol bed-efâl/ Müyesser olmadı baaa beher-hâl

Ki 'uşşâk-ı ef'âl-i şenâyi'/ Olur tahkîk-i 'aşkı buna mâni'

Olur her kimde ki 'aşk-ı hakikat/ Ana lâzımdır 'iffetle sadâkat.

Serap Aygün, “Dai Mehmet'in Nevhatü'l-Uşşâk İsimli Eseri: (Transkripsiyon-İnceleme),” (Yüksek lisans tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2014), 340-347.

⁵⁶¹ Eşek tabiatlı. Aygün, “Dai Mehmet'in Nevhatü'l-Uşşâk İsimli Eseri,” 62.

şehvaniliğine ilişkin ısrarlı vurguları, tasavvuf söylemi çerçevesinde anlamlandırılan homoerotik aşklarda tensellik ve tinsellik sınırının muğlaklığından kaynaklanır. Önceki bölümde tartıştığım üzere Osmanlı'da olduğu kadar İran ve Arap tasavvuflarında mistik ile erotik, uhrevi ile dünyevi arasındaki ilişki hem tasavvuf hem de edebiyat araştırmacıları arasında en tartışmalı konulardan biri olmuştur. Bu iki düzey arasındaki belirsizlik, bilinçli bir biçimde korunduğu için metinlerin yalnızca dünyevi veya yalnızca uhrevi yorumlaması eksik kalacaktır.⁵⁶² 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.⁵⁶³ Tarihsel dönüşüm, erotik arzu ve eylemleri idrak edilebilir kılan anlamlandırma çerçevelerinin ortadan kalkması – veya suskunlaşmasıyla – gerçekleşmemiş, ilahi/fiziki aşk gerilimi farklı tarihsel uğraklarda güçlenen, diğer gerilimler ve tutarsızlıklarla üst üste binen “uzun dönemli bir gerilim”⁵⁶⁴ olmuştur.

Da'i Mehmed'in *Nevhat'ül Uşşak* 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.⁵⁶⁵ Hatıratın çevriyazısını yapan Koç ve Tanrıverdi metnin bu atıfsallığına dikkat çektikten sonra, Aşçı Dede'nin *Nevhat'ül Uşşak*'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.”⁵⁶⁶ Peki, gerçekten de Aşçı Dede, toplum dışı aşkının sapkın olmadığını ispat telaşıyla mı bu

⁵⁶² Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 306.

⁵⁶³ Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, 85.

⁵⁶⁴ Traub, *Thinking Sex*, 98.

⁵⁶⁵ 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. Terzioğlu, “Man in the Image of God,” 148.

⁵⁶⁶ Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, “Giriş,” içinde *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, cilt I, II, III ve IV. haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Kitabevi, 2006), xii.

metinlere atıfta bulunmaktadır? Dede'nin zaman zaman böyle bir amaç güttüğünü düşünebiliriz fakat ileride de göstereceğim gibi, Aşçı Dede'nin mecazi aşk deneyimlerini “cemiyyetin 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 işaret etmez. Dahası bu metinlere stratejik biçimde anlatısının sıkıntıya 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”.⁵⁶⁷ 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 Kalemî'nde⁵⁶⁸ 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.⁵⁶⁹ Kendisine Osman Bey'den söz eden arkadaşına gizli tutması şartıyla duygularını açar. Bunun üzerine arkadaşı odadaki efendilerin çoğunun aşk denizinde gemileri olduğunu ve onun halinden anlayacaklarını söyleyerek Aşçı Dede'yi rahatlatır. Yine aynı arkadaşı,

⁵⁶⁷ Aslı Niyazioğlu, “Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografî Yazarları,” *Doğu Batı* 19, no. 76 (Şubat, Mart, Nisan 2016): 142.

⁵⁶⁸ Günlük gelir gider kayıtlarının tutulduğu kalem.

⁵⁶⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 186-7. Maşuğun 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 varolan güçlü arzu tarafından belirlenen bir eğilim duyumsarsın; bu kişinin arkadaşın olduğunu fark edersin.” Akt. Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 160 not 103. Yukarıda sözünü ettiğim *Nevhat'ül Uşşak*'ta da Da'i Mehmed öğrencisine karısının güzelliğini övmesiyle âşık olur. Aygün, “Dai Mehmet'in Nevhatü'l-Uşşâk İsimli Eseri,” 54-56.

kendisinin mahbûb sevmeyip başka tarikte olduğunu söyler.⁵⁷⁰ Dede'nin arkadaşının kast ettiği tarik mahbûbdostluğun karşıtı olarak görülen zenperestlik midir pek açık olmasa da bu konuşmalardan on dokuzuncu yüzyıl ortalarında bir devlet dairesinde erkek homoerotizminin pek de sıra dışı bulunan bir şey olmadığını anlarız. Aşçı Dede, Osman Bey'in çekmecesine bir not bırakarak, kaleme dair malumatı aktarmak ve terakkisini sağlamak amacıyla kendisini yanına almayı teklif eder. Osman Bey notu okuduğunda kıpkırımızı kesilir. Cevaben yazdığı notla bu teklifi kabul eder ve böylece ikili arasında yine bir usta-çırak ilişkisi tesis olur.⁵⁷¹ Aralarında geçen bürokratik ve eğitsel diyalogun âşikane aktarımı pedagojik, mistik ve erotiğin nasıl iç içe geçtiğini çok iyi gösterir.⁵⁷²

Aşçı Dede'nin aşkından mecnuna dönmüş hali karşısında kaygılanan arkadaşları, bir şeyhe intisap etmesini önerir. O da kısa süre içinde Halveti tarikatından bir şeyhe intisap eder.⁵⁷³ 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 ve hakiki aşklar ile evlilik hayatının birbirleriyle uyum içinde devam ettiğini hatta şeyhinin evlilik ve aile hayatı üzerinde hatırı sayılır bir etkisi olduğunu görürüz.

⁵⁷⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 188.

⁵⁷¹ 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, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 483.

⁵⁷² "Mîr-i mûmâileyh çekmeceyi açtı, üzerinin sürme tahtasını çekmecenin altına kor iken kâğıdı gördü, alıp okudu. Fakir de göz ucuyla nazar ediyorum. Şu kadar gördüm ki kulakları fevkâlâde kızardı. Tezkire tamam oldukça fakire dönüp 'Bu tezkire efendimizin hattına benziyor. Efendimizin ise, bu lutf u keremlerine fevkalâde teşekkürler ederim' diyerek eteğimi çekip öptü. 'Aman efendim!' deyip kıyam ettim ve dedim ki 'Efendim görüyorsunuz ki bizim odanın maiyet efendileri hemen yok gibidir. (...) Zâtı âlilerinde görmüş olduğum kabiliyet ve zekâvet hasebiyle gönlüm arzu etti ki efendimizi yanına alayım' diye hatm-i kelim ettim. 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." Age., 190-1.

⁵⁷³ Age., 192.

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.⁵⁷⁴ Kalemlerinden bir arkadaşlarının nikâhında buluşan âşıklar, tüm misafirlerin yatmasıyla baş başa kalırlar:

“Sevdiğim de başını dizime koyup uzandı, bir müddet uyudu. Fakir de cananın yüzünü rabıtaya alıp hayran hayran nâzır oldum. ... Bu hâle mâh-ı münevver⁵⁷⁵ dahi haset etmiş olmalıydı ki sabra mecal getirmeyip perde-i hicâbı fek⁵⁷⁶ ile rûy-ı cânâna⁵⁷⁷ düşmüş idi. Artık fakir şu hâl içinde sabra tâkat-âver olamadığımdan usulca cananın başından fesini aldım.”⁵⁷⁸

Aşçı Dede, öz-anlatısı boyunca sık sık şehvetin mecazi aşkıta yeri olmadığını söylese de sevgilisinin kucağında uyuduğu bu anda tensel ve 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.⁵⁷⁹ 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.⁵⁸⁰ İleride de örneklendireceğim üzere, Dede'nin tarikat ve şeyhlerle ilişkisi, homoerotik mecazi aşklarının kabul edilebilir sınırları aşmamasının güvencesi olarak işler.

⁵⁷⁴ “Teethül güya eski hatıramı unutturdu zehâbına düşüp de perverde-i ni'meti olduğum Osman Bey'in muhabbeti zail oldu zammında bulunurlardı. Hâlbuki o muhabbet gönlümün derin bir köşesinde en pinhan bir noktaya sinmiş idi.” Age., 195.

⁵⁷⁵ ay ışığı

⁵⁷⁶ utanç perdesini kopararak

⁵⁷⁷ cananın yüzüne

⁵⁷⁸ Age., 196.

⁵⁷⁹ Age., 197.

⁵⁸⁰ “[N]efis ... oğlandan veya kızıdan bir buse ister ve istediği şahıs değişmez. Ondan alâ 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 maâş aklı cümle kendiye tâbi olup mecnun olur.” Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 648.

Aşçı İbrahim Dede, Şam'da iken Osman Bey ile bir kere daha karşılaşır. Dede bu karşılaşma ile ne zamandır istirahata çekilmiş olan aşk askerlerinin yeniden canlandığını söyler.⁵⁸¹ 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. Kendini dua ve zikre vermiş Osman Bey, mecazi mahbûbluktan hakiki mahbûbluğa geçiş yapmıştır.⁵⁸² 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.⁵⁸³ Dolayısıyla Aşçı Dede'nin parçası olduğu idari teşkilat, erken modern dönemde olanın aksine başında sultanın olduğu eroto-politik hiyerarşi⁵⁸⁴ 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 aklâm⁵⁸⁵ efendileri öyle çok çok muhabbet kaide hilâfî ise de artık fakir zarurî Osman Bey'i görmek için misafir oldukları haneye gittim ve

⁵⁸¹ “(...) vücûdumda çoktan beri terk-i silâh ile kışla ve koğuşlarında kemâl-i istirâhatle uykuya yatmış olan leşker-i uşşâk (...) kışla ve koğuşlara teşrif buyurmuş (...)” (age., 799) Dede mecazi aşk deneyimlerini aktarırken sık sık askeri metaforlara başvurur.

⁵⁸² Age., 800.

⁵⁸³ Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*.

⁵⁸⁴ Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*'da Osmanlı yönetsel yapısında işleyen üç modelden söz eder. 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.

⁵⁸⁵ çoğul, kalem

görüştüm. Lâkin şöyle mukavele ettim ki 'Orduya dair asla bir şey tarafeynden⁵⁸⁶ 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."⁵⁸⁷

Dede ikilinin sık sık görüşmesinin çevrelerinde bazı itirazlara neden olduğunu söyler. Fakat her ikisinin de ahlaklı kişiler oldukları teslim edilerek bu itirazlar dindirilir. Dede, kişisellikten azade iş bölümü 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 birbirlerinden ayırabildiği konusunda okuyucuya 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 anı 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.⁵⁸⁸ Bu arada Ordu Müşiri⁵⁸⁹ olan İsmail Paşa, Reis-i Meclis Derviş Paşa gibi önemli şahıslar da Fehmi Efendi'nin meclislerine katılmaktadır. Bunların arasından Derviş Paşa⁵⁹⁰ ile Aşçı

⁵⁸⁶ taraflar

⁵⁸⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 483.

⁵⁸⁸ *Age.*, 338.

⁵⁸⁹ Mareşale denk düşen askeri unvan

⁵⁹⁰ Derviş Paşa ile ilgili otobiyografik bir çalışma için bkz. Christoph Herzog Barbara Henning, "Derviş İbrahim Paşa: Views on a Late 19th-Century Ottoman Military Commander," *Occasional Studies in Ottoman Biographies* No. 1 (June 2012).

Dede arasında ömür boyu sürececek bir intisap ilişkisi tesis olur ve Paşa Dede'nin hayatını derinden etkiler.⁵⁹¹

Her ne kadar Şeyh Fehmi'ye duyduğu aşk ile hakiki aşka ulaştığını söylese de mecazi aşk deneyimleri, şeyhini ve ihvanları karşısına almak pahasına devam eder. Tekrar Erzurum'a döndüğü bir dönemde dergâhta Aziz isminde bir çocuk görür. Çocuğun zikrederken perişan hale gelen uzunca saçları, koyun gözleri, güzel yüzünü gölgeleyen kalın kaşları karşısında Dede kendisini kaybeder.⁵⁹² Bundan birkaç gün sonra oğlanın babası Aşçı Dede'yi ziyaret ederek oğlunu maiyetine vermek istediğini söyler. Böylece Aşçı Dede'nin yeni maşuğu da çırağı konumuna yerleşir. Güzeller güzeli Aziz Bey'in kaleme gelişiyle 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 dairedeki bir çavuş ve Aşçı Dede oğlanı akşamları evine kadar götürmek zorunda kalırlar.⁵⁹³ Yalnızca kalem efendileri değil, Erzurum esnafı da Aziz'in güzelliğine hayrandır. Rakipleri çok olsa da kimse Aşçı Dede'ye “diş geçirememektedir.” Bunların arasından mahbûbdostluğuyla 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.⁵⁹⁴ 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

⁵⁹¹ 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 ve Paşa'nın araları soğur.

⁵⁹² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 447.

⁵⁹³ Age., 449.

⁵⁹⁴ Age., 452.

götürmeye karar verir.⁵⁹⁵ Aşçı Dede, Erzurum ahalisinin bu haberle yıkıldığını ve Aziz'i uğurlamak için yollara döküldüğünü anlatır.⁵⁹⁶

Erzincan dervişleri Nakşibendi olduğundan, Erzurum'daki Kadiriye dervişleri kadar sufi mizaçlı değildir ve Aşçı Dede'nin Aziz'e olan aşkını kabul etmezler. Artan dedikodular Fehmi'nin de kulağına gider ve Aşçı Dede'yi pek çok kere uyarır.⁵⁹⁷ Aziz'in Erzurum'a dönmesiyle birlikte Dede'nin aşkı son bulur fakat gerek 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 hakîkate⁵⁹⁸ 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 sapmış ve Hazret-i Gavs-ı A'zam efendimizin otak-ı muhabbetlerini orada terk etmiş idim. Lehu'l-hamdu ve'l-minne⁵⁹⁹ imdâd-ı rûhâniyyet-i Hazret-i Pîr işte terk olunan yere mecaz yollarından fakiri getirip kavuşturdular ve otak-ı Cenâb-ı Fehmi'ye yetiştirdiler.”⁶⁰⁰

Şeyh Fehmi ile Aşçı Dede arasındaki gerilim hem farklı tarikatlarda erkek homoerotizminin konumu hem de homososyal-homoerotik sürekliliği yapılandıran eroto-politik hiyerarşide âşık ve maşuğun farklı konumları ile ilgili ipuçları sunar. Hem Şeyh Fehmi hem de Aziz, Aşçı Dede'nin maşuğudur fakat ilki egemen konumdayken, ikincisi tabi konumdadır. Osmanlı toplumunu yapılandıran intisap ilişkilerinde egemen konumdaki

⁵⁹⁵ Age., 454.

⁵⁹⁶ Age., 456.

⁵⁹⁷ Age., 461.

⁵⁹⁸ hakiki cananın mahalli

⁵⁹⁹ “Hamd ve minnet Allah'a mahsustur.”

⁶⁰⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 468.

erkeğin tabi konumdaki erkekle bilgisini kudretini paylaşırken, ondan tam bir sadakat beklediğini biliyoruz.⁶⁰¹ Aşçı Dede'nin Fehmi'yi tercih etmesi, yalnızca Aziz'in hakiki aşk yolundan sapması ile ilgili değildir; aynı zamanda şeyhine duyduğu sadakati göstermek için adeta bir zorunluluktur. Öte yandan, şeyhinin aşkından 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 dûr u mehcûr⁶⁰² olup şimdi gönül kemâ fi's-sâbık⁶⁰³ zâhirde yine bir mahbûb ister ki onunla cilve ve temâşâ-yı avâlim⁶⁰⁴ eylesin.”⁶⁰⁵ Fakat bu sefer mecazi aşka kapılmayıp, Nakşibendi tarikatı uyarınca kendini eğitime verdiğini söyler.

Aşçı Dede tasavvufu, birbirleriyle uyumsuz görünen biçimleri de dâhil olmak üzere, her biçimiyle deneyimlemek isteyen bir mutasavvıftır.⁶⁰⁶ Fakat pek çok mutasavvıf için böylesi bir esneklik söz konusu değildir. Fehmi'nin ve tarikatın diğer üyelerinin Aşçı Dede'nin aşkına karşı sert tutumu, tasavvuf geleneğinde oğlanlara duyulan aşkın yerinin tartışmasız olmadığını gösterir. Oğlanları seyre dalma ve onlarla semâ etmek gibi kuraldışı tasavvuf pratiklerinin ulema tarafından eleştirildiğini birinci bölümde ele almıştım. Homoerotik aşkın bazı tarikatlar açısından ibadet değerini kaybetmesini yine önceki bölümde değindiğim Kadızadeli hareketinin etkisiyle açıklayabiliriz. On yedinci yüzyıl boyunca mutasavvıflar ve Kadızadeliler arasında süren çatışma, tasavvuf öğretilerine sıcak baksa da mutasavvıfların aşırılıklarından ürken ortodoks ulema leyhine sonuçlanmış; uzlaşmaya varan tasavvuf tarikatları, tartışmalı homoerotik pratikleri ya tamamen bırakmış,

⁶⁰¹ Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 166.

⁶⁰² uzak düşmüş

⁶⁰³ eskiden olduğu gibi

⁶⁰⁴ cihan

⁶⁰⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 481.

⁶⁰⁶ Findley, “Social Dimensions of the Dervish Life,” 4.

ya şiirsel bir ideale indirgemiş veya gizlice sürdürmüşlerdi.⁶⁰⁷ Aşçı Dede, şeriat 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.⁶⁰⁸ 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 karşısından daha ortodoks eğilimleri temsil ederken, Aşçı Dede kendisini çok daha kural-dışı sayılabilecek tarikatlardan ve onların pratiklerinden uzakta bir yerde konumlandırır.⁶⁰⁹

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 mahbûbun ve mahbûbdostluğun Aşçı Dede'nin çevresinde garip bulunmadığını anlarız. Arkadaşları ve ailesi aşklarını tasvip etmeseler de tasavvuf düşüncesi çerçevesinde anlamlandırmaya devam eder.

⁶⁰⁷ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 112- 113.

⁶⁰⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 683-4.

⁶⁰⁹ 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* cilt I, 433. Dede, Mevlevilerin ve Bektaşilerin mahbûb sevgisinin batını anlamını şöyle açıklar: “Mevlevîler, Bektaşîler mahbûb severler, zira ki mey için muhakkak saki lâzımdır, sakisiz mey içilmez. Mey ile ney, sakiyle piyâle tev'emdir, aziz. Hakikate gider isen mürşid-i kâmil elinden, feyz-i rabbânî piyâlesinden şarâb-ı aşkı nûş edip mest-i lâ-ya'kıl olmaktır. Daha ileri ve içeri gidersen, bizzat kendisidir sâkî-i bâkî sultanım.” Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 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 Mustafa Paşa'nın dış görünüşüne önem veren biri olduğu, hatta belki sonraki bölümde inceleyeceğim kötü şöhretli Batılılaşmacı figürü *zuppe*'ye benzediği sonucuna varabiliriz.⁶¹⁰ Mustafa Paşa, Aşçı Dede'nin müdürüne Dede'nin çok çalışkan olduğunu, fakat yanına bir delikanlı konulursa hemen âşık olacağını söyler. Aşçı Dede bu sözlere gücendir 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 hâret-i aşkımız bakidir. Cenâb-ı Hak zümre-i uşşâktan cüda eylemesin,⁶¹¹ âmin. Lâkin şu kadar var ki, fî zamâninâ⁶¹² bu aşk-ı mecâzi külliyyen ortadan ref' olmuş⁶¹³ gibidir. Bunun ashabi⁶¹⁴ ender-i nâdir kalmıştır. Herkes bu aşk u muhabbeti müşarünileyh⁶¹⁵ zannı gibi bâtil tarafa hamlederler.”⁶¹⁶

Aşçı Dede'nin bu sözleri, on dokuzuncu yüzyılda erkek homoerotizminin gözden düşen bir eğilim olduğuna delil olarak sık sık alıntılanan on dokuzuncu yüzyıl tarihçisi ve

⁶¹⁰ Gelecek bölümde kadın sever züppenin kadınsılığını, erken modern anlatılardaki kadın düşkünü zenperestle tarihsel süreklilik içerisinde inceledim. Zenperestler ile oğlanlardan hoşlanan mahbûbdostlar arasında çekişme pek çok erken dönem metninde karşımıza çıkar. Aşçı Dede ile Mustafa Paşa arasındaki bu gerilimi, tıpkı Muallim Naci ile Rezaizâde Mahmut Ekrem arasındaki gerilim gibi, bu bağlamda düşünebiliriz.

⁶¹¹ ayırmasın

⁶¹² zamanımızda

⁶¹³ hükümsüz kalmış

⁶¹⁴ sahipler

⁶¹⁵ bahsi geçen

⁶¹⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 715.

devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa'nın *Ma'rûzât*'taki sözlerini hatırlatmaktadır.⁶¹⁷ Fakat bir farkla; Aşçı Dede'ye göre Mustafa Paşa'nın yorumu Dede'nin oğlanlara âşık olmasından değil, mecazi aşkının batıl yorumunu yapmasından kaynaklanmaktadır. Oysa on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında aşk nesnesinin uhreviliği veya edebiyatta karşımıza çıktığı haliyle gerçekdışı niteliklerle bezenmesi eleştirisi ile homoerotizm eleştirisinin iç içe olduğunu görmüştük. Bu, on yedinci yüzyılın püriten din hareketleri ile başlayıp on sekizinci yüzyılda yoğunlaşan, aşkın uhrevi terimlerden arındırılıp dünyevi terimlerle tanımlanması sürecinin bir parçasıydı. Söz konusu dönemde, sonraki dönemden farklı olarak, uhrevi aşkın kendisi tabii olmayan bir aşk biçimi olarak görülmekteydi. Örneğin “gayritabii” aşk biçimlerini inceleyen *Aşk-ı Marazî* isimli popüler cinsellik bilimi kitabı, “lahûtî” aşkın, bir “hiss-i nâtâm⁶¹⁸ ... bir ihtiyac-ı tabîyyenin istihâlê⁶¹⁹ ve te'vîl-i kâzibe⁶²⁰ uğramış” şekli olduğunu söylüyordu.⁶²¹ 1920'lere gelindiğinde ise hâlihazırda 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.⁶²² Tasavvuf şehvani arzuların kisvesi olmaya indirgenmiştir. Fahreddin Kerim (Gökay) (öl.1987),⁶²³ tekkelerde mahbûbdostluğa sık rastlandığını söyleyerek şöyle devam eder:

⁶¹⁷ Hatırlatmak gerekirse 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 tabî'îsi üzre kızlara müntakil oldu. ... Küberâ içinde gulâmpârelikle meşhur Kâmil ve Âlî Paşalar ile anlara mensûb olanlar kalmadı. Hâlbuki Âlî Paşa da ecânibin i'tirâzâtından ihtirâz ile gulâmpâreliğini ihfâya çalışırdı.” Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, 9.

⁶¹⁸ tam olmayan

⁶¹⁹ imkansızlık

⁶²⁰ aldatıcı yorum

⁶²¹ Nazım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, 13.

⁶²² Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, cilt I, ikinci tab' (İstanbul: Kader Matbaası, 1926), 668.

⁶²³ Osmanlı-Türk nöropsikaytristi, ayrıca İstanbul valiliği ve belediye reisliği yapmıştır.

“Orada tenâsüb-i endâma mâlik⁶²⁴ delikanlılar âşıklar tarafından bir i'tinâ'-i mahsûs ile ta'kîb edilir. Onun (?)⁶²⁵ bir dediği iki olmaz ve sultânım, cânânım hitâbıyla karşılaşılır. Çâr-ebrû karşısında gazel-hânlar coşar, neyzenler vecde gelir. Onun elinden içilen bir kadeh içki veya çay iksir-i hayatdır, şarâb-ı aşkıdır.”⁶²⁶

1930’larda tasavvufî aşkın gayri-şehvaniliği kendi başına sorun değildir zira gayri-şehvaniliğin samimiyetine inanılmamaktadır. 1920’ler ve 1930’lardaki dönüşümün, daha önce de değinmiş olduğum, 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. İzleyen kısımda Rıza Nur’un öz-anlatısını ele alırken, hem bu dönüşümü hem de erkek homoerotizmi ile süreklilik içerisindeki homososyal ilişkilerin dönüşümünü daha ayrıntılı ele alacağım.

Aşçı Dede, Aziz'den sonra da kendisinden genç erkeklere âşık olmaya devam eder. Fakat bu mecazi aşk deneyimleri çok daha sönük, belli belirsiz biçimde aktarılır. Şam'da iken birlikte hatm-i hacegan⁶²⁷ kıraat ettikleri tabur katipleri Ahmed ve Mehmed Ali efendilere ilgi duyar. Özellikle de Mehmed Ali Efendi'yi sık sık maşuğu olarak anar.⁶²⁸ 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.⁶²⁹ Edirne'de iken risalesini tebyiz eden yirmi beş

⁶²⁴ uygun endama sahip

⁶²⁵ Sözcük okunmuyor.

⁶²⁶ Fahreddin Kerim, *Yorgun Sınirler ve Marazî Aşklar Üzerine Rûhi Tedkikler* (İstanbul: Kader Matbaası, 1928), 63.

⁶²⁷ Nakşibendi tarikatına has bir zikir çeşidi.

⁶²⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 767-776.

⁶²⁹ Age., 917-8.

yaşlarındaki Mustafa Efendi, Aşçı Dede'nin aşk hallerinden etkilenir. Böylesi derin bir aşk Mustafa Bey'in mahçup 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 buldum ki aşk-ı mecâzî cihet-i süflîdir ve aşk-ı hakîkat cihet-i ulvîdir. (...) [S]üfliyeti terk ile ulviyet cihetini ihtiyar etmesi hakikaten şâyân-ı tahsîn ü takdîr olmakla muhabbetimiz bir kat daha efzûn⁶³⁰ 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 nedeninin, 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 mahbûbdostluğu mistik deneyimin bir parçası olarak görmemesinin, hem de çevresinden gelen muhtelif itirazların rol oynadığını düşünebiliriz.

Aşçı Dede'nin bürokratik kariyeri kadar evlilik hayatı da tasavvuf hayatıyla ve bu çerçevede kurduğu ilişkilerle iç içedir. Örneğin annesi ve eşinin aralarında 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 icazeti ile birlikte hem annesi hem de eşi İstanbul'a gönderilir.⁶³¹ Eşi öldüğünde, Fehmi Efendi'nin akrabalarından birinin aracı olması ile Derviş Paşa'nın oğlunun dadısı ile evlendirilir. Yirmi yıllık mutlu evliliğini ve eşi Hatice Hanım'a duyduğu

⁶³⁰ fazla

⁶³¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt I, 373.

muhabbeti anarken hem şeyhine hem de paşaya olan minnettarlığını dile getirir.⁶³² Aşçı Dede için evlilik ile aşk birbirlerinden son derece bağımsız iki şeydir. Mecazi aşk deneyimlerini ayrıntısıyla 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 ve muhabbet etmesi yönündeki telkinini aktardıktan sonra erkeğin kadınla ilişkisini şöyle tanımlar:

Ve nisâya muhabbeti, küllün cüze muhabbeti kabilindendir;⁶³³ ruhun nefse ve aklın âlem-i tabî'ate muhabbeti gibidir. Ve nisâ zikir edip mer'e demediklerinden dahi nükte budur ki nisâ, nes'et'ten me'hûzdur⁶³⁴ ve nes'et lügatte tehir'e derler⁶³⁵ ve nisâya da nisâ denilmesi mertebede ve vücutta recülden tehhürü olduğundan ötürüdür.⁶³⁶ Nitekim âfâkta⁶³⁷ tabî'at-ı kül,⁶³⁸ akl-ı külden⁶³⁹ müteahhirdir⁶⁴⁰ ve beynehümada muaşaka ve mümâyele⁶⁴¹ hemân mertebe-i insanda recülün nisâya muhabbet ve meyli gibidir.⁶⁴² Nitekim mucâma'at-i recül ve nisâdan sûret tevellüd ettiği gibi⁶⁴³ akl-ı kül tabî'at-ı küllün irtibat ve cemiyetinden⁶⁴⁴ dahi sûret-i âlem ki sûretâ insân-ı kebîr⁶⁴⁵ ve manen insân-ı sagîrdır,⁶⁴⁶ hâsıl olur.⁶⁴⁷

⁶³² Age., 475. Üçüncü eşi Dilber Hanım ile Hatice Hanım'ın hastalanması üzerine evlenir. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 834-837.

⁶³³ kadına muhabbeti bütünün parçaya muhabbeti cinsindedir

⁶³⁴ erkek demeyip kadın demelerinin nüktesi budur ki, kadın vücuda gelmekten (nes'et) gelir

⁶³⁵ ve nes'et'e sözlükte gecikmiş, arkadan gelen derler.

⁶³⁶ ve kadına kadın denilmesi erkekten geride kalması nedeniyledir

⁶³⁷ gözle görülen âlem

⁶³⁸ Varlığın mertebelerinin üçüncüsü. Öncekiler akl-ı evvel ve nefsi küllidir

⁶³⁹ Tasavvufta akıl mertebelerinin en yükseği, kâmil akıl

⁶⁴⁰ sonra gelir

⁶⁴¹ ikisi arasında karşılıklı aşk ve meyil

⁶⁴² insan düzeyinde erkeğin kadına muhabbeti ve meyli gibidir

⁶⁴³ Nitekim kadın ve erkeğin cinsel birleşmesinden insan doğduğu gibi

⁶⁴⁴ ilişki ve birlikteliğinden

⁶⁴⁵ büyük âlem, kainat

⁶⁴⁶ küçük âlem, insan

⁶⁴⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 962.

Aşçı Dede, kadın ve erkeği iki cinsiyetli modelde olduğu gibi birbirinin zıddı iki varlık olarak değil de tek cinsiyetli modelde olduğu gibi 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 kadın 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 nefsanî şehvetle yaklaşanların şehvet ilminden ve gücünden yoksun kalacaklarını söyler.⁶⁴⁸ Yani 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. Onun 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 silsilenin hikâyesini çıkararak konumlandığından söz etmişim. Babalar ve oğullar arasındaki

⁶⁴⁸ Age., 963.

ilişkiye verdiği önem “oğlan çocuk babasının aynısıdır”⁶⁴⁹ sözünü sık sık alıntılamasından da anlaşılır. Yine çok sık alıntıladığı bir söz⁶⁵⁰ de “her şey kendi cinsiyle beraberdir”dir.⁶⁵¹ 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 nesilsel olsa da ilerlemeci değil, döngüseldir 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 tefeüllere⁶⁵² ayırır. Aşçı Dede'nin tasavvuf ve bürokratik kariyerindeki engeller,⁶⁵³ farklı şehirlere tayini, uzayan emeklilik süreci, rüyalarının ve yorumlarının konusunu oluşturur.⁶⁵⁴ Dede'nin anlatısında

⁶⁴⁹ “el-Veledu sunvu ebîhi”

⁶⁵⁰ Metnin çevriyazısını yapan Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, “el-Cinsu ma'a'l-cinsi”, *Keşfu'l-hafâ*, c.2, s.4, no: 1531, “el-Cinsu ile'l-cinsi emyelu” atfında bulunur.

⁶⁵¹ Bu söz, “benzer benzerini arar” doktrininin doğrudan bir yansımasıdır ve sonraki bölümde daha ayrıntılı tartışacağım üzere tasavvufi düşünceyi olduğu kadar erken modern erotik anlatılarını şekillendirmiştir. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de benzerlik düşüncesinin on altıncı yüzyıla kadar Avrupa düşüncesini şekillendirdiğini söyler. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 2001), 45-6. Osmanlı İmparatorluğu'nda da erken modern dönem boyunca da egemen ilke benzerlik olmuştur. Buna göre, Tanrı'nın yansımasının evrendeki her varlıkla 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. Sonraki bölümde iki cinsin tözel farkına dayanan iki cinsiyetli modelin ve heteronormatif söylemlerin, benzerlik düşüncesine dayalı tek cinsiyetli modelin varsayımlarınca nasıl istikrarsızlaştığını tartışacağım. 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.

⁶⁵² Bir soru sorup bir kitabı rasgele açmak ve denk gelen sayfa veya bölümü sorunun cevabı olarak yorumlama pratiği.

⁶⁵³ 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. Aslı Niyazioğlu, “Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları,” Tasavvuf kariyerine ilişkin rüyalar için bkz. Aslı Niyazioğlu, “Dreams, Biography Writing, and the Halveti-Sünbülî Şeyhs of 16th Century Istanbul,” içinde *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th century)*, der. Ralf Elger and Yavuz Köse (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 171-184. Dede'nin hatıratının özellikle üçüncü ve dördüncü ciltleri rüyalarından ve gündelik olaylardan yola çıkarak yaptığı kehanetlere önemli yer ayırır. 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. Terzioğlu, “Man in the Image of God,” 147.

⁶⁵⁴ Osmanlı toplumunda rüyaların önemine dair çalışmalar giderek artmaktadır. Son dönemde verilen eserlerden bazıları: Aslı Niyazioğlu, “Dreams, Biography Writing, and the Halveti-Sünbülî Şeyhs,” 2010;

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 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.”⁶⁵⁵ Rüyalar Dede'nin mistik olgunlaşması sürecinin resmini sunarken; onun bir mutasavvıf olarak benlik tasarımında 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 ve homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal bağlar ile on dokuzuncu yüzyılda bunların gerilimli bir ilişkide olduğu modern anlatılar ve 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 halen yaygın olduğunu gösterir. Fakat tasavvufi söylemin anlamlandırma çerçevesine rakip söylemlerce 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 bir metin, Rıza Nur'un öz-anlatısıdır.

“Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları,” 2016; *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul: A Seventeenth-Century Biographer's Perspective* (Londra ve New York: Routledge, 2017); Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş*, 4. bölüm; Cornell H. Fleischer “Secretaries' Dreams: Augury and Angst in Ottoman Scribal Service,” içinde *Armağan, Festschrift für Andreas Tietze*, der. Ingeborg Baldoruf ve Suraiya Faroqhi (Prag: Enigma Corporation, 1994), 77-88; Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 4.bölüm; Gottfried Hagen “Dreaming 'Osmāns: Of History and Meaning” içinde *Dreams and Visions in Islamic Societies*, der. Özgen Felek ve Alexander D. Knysh (Albany: State University of New York Press, 2012) 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” içinde *Dreams and Visions in Islamic Societies* der. Özgen Felek ve Alexander D. Knysh (Albany: State University of New York Press, 2012), 249-272.

⁶⁵⁵ Felek, “III. Murad'ın Rüya Mektuplarında Kadınlar,” 117.

II. Dr. Rıza Nur'un Anıları

Rıza Nur, Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin en tartışmalı isimlerindedir. 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, Adak'ın deyimiyle “1700 sayfalı bir öz-ansiklopedi”⁶⁵⁶ tüm boyutlarıyla incelemeyeceğim. Onun hem birinci tekil şahıs anlatısıyla dile getirdiği homoerotik arzularını hem de bu arzuların homofobik inkarını, 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 heteronormativitenin işleyişi hakkında bilgi verir.⁶⁵⁷ Bu nedenle Rıza Nur'un hatıratı erken yirminci yüzyıl heteronormativitesini incelemek için son derece zengin bir malzeme sunar.

⁶⁵⁶ Adak'ın *Hayatım ve Hatıralarım*'i ansiklopedi olarak tanımlaması, ansiklopedi ve öz-anlatı arasındaki kesişime işaret ettiği 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?” içinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, der. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016), 128. Ben öz-anlatı ile ansiklopedi arasındaki türsel sınırları daha da aşındıracak biçimde Reşad Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ni erotik bir öz-anlatı metni olarak okuyacağım. Aşçı İbrahim Dede'nin hatıratı ise geniş kapsamı, “zahir ve batın” pek çok konuya değinmesi, *Mesnevi* başta olmak üzere çok sayıda tasavvuf metnine yaptığı atıflarla bir çeşit ansiklopedi veya Orhan Pamuk'un *İstanbul Ansiklopedisi* için söylediği üzere “tuhaflıklar dükkânı” olarak değerlendirebilir. Aşçı Dede de hatıratını “attar dükkânı, yanında pek aşağı kalır; yaştan kurudan, aşktan meşkten, zâhir ü bâtin her ne istersin mevcuttur Aşçı Dede'nin kitabında” diyerek tanımlıyordu.

⁶⁵⁷ Sedgwick, *Between Men*, 116. Fuss, homofobi ve heteroseksizm arasındaki ilişkilerin çözümlenmesinin “gey ve lezbiyen çalışmaları” açısından oldukça önemli olduğunu söylüyordu. Fuss, *Essentially Speaking*, 110. Homofobi cinselliğin heteronormatif konfigürasyonlarına neden olur veya homofobi heteronormativiteden kaynaklanır gibi doğrudan neden sonuç ilişkileri kurmak, homofobi ve

Rıza Nur *Hayat ve Hatıratım*'ı 1929'da Paris'te yazmaya başlamıştır. Hatıratındaki son tarih, metni kopyalamayı bitirdiğini söylediği 12 Mart 1935'tir.⁶⁵⁸ 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.⁶⁵⁹ Bu belirleyici etkiye rağmen, Aşçı İbrahim Dede'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, öteki'nden kati suretle kopuşunu ilân etmiş, özerk bir eril benliktir. Bu nedenle neredeyse tek atfı kendisine gibi görünmektedir. Fakat, ileride de göstereceğim gibi, bu kati kopuş aynı zamanda onun için öteki'nin 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.⁶⁶⁰ Her ne kadar Rıza Nur'un öz-anlatısı kendisinden başka bir metne atıf yapmıyor olsa da ben bu metni, tıpkı Aşçı Dede'ni hatıratı gibi, farklı söylemlerin kesişim noktasında bir metin olarak ele alacağım.

heteronormativite arasındaki ilişkinin tarihselliğini göz ardı etmemize neden olur. Bu heteronormativite ve homofobi ilişkisinin yirminci yüzyıl başında kazandığı biçimi ele alıyorum.

⁶⁵⁸ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV, 1792.

⁶⁵⁹ 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): 510. Hülya Adak, Rıza Nur'un yanı sıra Halide Edip Adivar'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 Hatırlar* eserlerini sayar. Adak, “Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?” 126. Adak, bu metinlerin basitçe *Nutuk* ile aynı türde metinler olarak değerlendirilmesine karşı çıkar zira *Nutuk* bir mit statüsü kazanmıştır. Adak, “National Myths and Self-Na(rra)tions,” 514.

⁶⁶⁰ Adak, “Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?” 131.

Rıza Nur'un hatıratı, siyasal tarihe ilişkin iddiaları kadar “cinsel itirafları” ile de meşhurdur.⁶⁶¹ Nur, hatıratının başında da şehvani konuları büyük açıklıkla ele alıyor olmasını şöyle açıklar:

“Burada her şeyi, hatta şehvetle ilgili şeyleri de yazdım. Bu çirkindir; telâkki böyledir. ... Fakat bu hayattır. Hem de insanların amelî hayatlarının en mühim kısmı. Şimdiye kadar bunu yazan azdır. Halbuki herkes bunu yapmıştır. Bunlarda, tıbbî, sıhhî, içtimaî, ahlakî bilgiler, dersler ibretler vardır. Ben bu adetin haricine çıkıp onları da yazdım.”⁶⁶²

Şehvani konuları açıklıkla ele almanın önemi, Rıza Nur'un 1907 tarihli *Bel Soğukluğuna Yakalanmamak Çaresi* isimli eserinde hem kendisinin hem de hocası Besim Ömer'in yazdığı önsözde kendini gösterir.⁶⁶³ Rıza Nur, frengi ve bel soğukluğundan utanmanın, bu hastalıkları ayıp adderek haklarında konuşmamanın, özellikle de gençler açısından çok daha kötü sonuçlara yol açacağını söyler.

“Bugüne kadar muayyeb⁶⁶⁴ ve mübtelâ'ları menfûr addedildikleri halde bu hastalıklar tenâkûs⁶⁶⁵ değil daima tezâyüd⁶⁶⁶ etmiştir. Demek ki mer'î⁶⁶⁷ ve câri⁶⁶⁸

⁶⁶¹ Rıza Nur'un hatıratının kendisine dair açık sözlülüğü yalnızca cinsel konulara has değildir. Örneğin Paris'te bulunduğu ve kendisini çalışmaya verdiği dönemi anlatırken kamının gaz dolu olduğunu ve sürekli gaz çıkardığını, tırnaklarının cadı tırnağı gibi uzadığını ve içlerinin kir dolu olduğunu, banyo yapmayı pis bir adama dönüştüğünü anlatır. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 1415.

⁶⁶² Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 53.

⁶⁶³ Rıza Nur, gonoraya yakalanmamak için geliştirdiği formülü kullanmasına rağmen iki kere bu hastalığa yakalanmıştır. 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. Yılmaz, “Threats to Public Order,” 224.

⁶⁶⁴ ayıplanmış

⁶⁶⁵ azalmak

⁶⁶⁶ artmak

⁶⁶⁷ riayet edilen

⁶⁶⁸ geçerli

olan bu muamele-i sükûn ve hicâb bu tarz-ı istihyâ⁶⁶⁹ ve âr bir mânia-i intişâr⁶⁷⁰ teşkîl edemiyor.”⁶⁷¹

Rız Nur’a göre bu tip konular, fennî bilgi ile aydınlatılmalıdır, aksi halde cehalet daha büyük felaketlere yol açacaktır. Hatıratının 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,⁶⁷² otobiyografisinin ibretlik değerini ısrarla vurgular.⁶⁷³ Ahmed Midhat, “sergüzeştânâmesinde” kendisini “hakikatte nasıl bir adam ise” öyle sunacağını söylerken,⁶⁷⁴ bu hakikilik iddiasını güçlendirecek biçimde, genç Ahmed Midhat'ı sefahat düşkünü, hiçbir nasihatten anlamaz, nefsinin ıslah edememiş bir genç adam olarak tasvîr eder.⁶⁷⁵ Eserin hakikilik iddiasını güçlendiren bu tasvîr, ikinci kısımdaki siyasal hatıraların hakikiliğini güvence altına alır.⁶⁷⁶ Cinsellik, eserin hakikilik ve dolayısıyla ibretlik değerini güçlendiren bir öge haline gelir.⁶⁷⁷ Bu durum, öz-anlatının bir çeşit itiraf niteliği⁶⁷⁸ taşımasından kaynaklanır. İtirafın

⁶⁶⁹ haya, utanma

⁶⁷⁰ yayılma

⁶⁷¹ Rıza Nur, *Bel Soğukluğuna ve Frengiye Yakalanmama Çaresi ve Yakalanmış Olanların Tedavisi* (İstanbul: Muhtâr Hâlid Kitâbhânesi, 1907), 20-21.

⁶⁷² Sevük, 1944 akt. Nüket Esen, “*Menfa*: Self-reflection in Ahmed Midhat’s Memoirs After Exile,” içinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, der. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016), 103.

⁶⁷³ Laura Marcus, erken on dokuzuncu yüzyılda İngiliz otobiyografi yazarlarının, otobiyografilerinin ibretlik değerini sık sık vurgulayarak otobiyografinin ahlaki değerini savunduklarını söyler. Marcus, 1994'ten akt. Esen, “*Menfa*,” 102.

⁶⁷⁴ Ahmed Midhat, *Menfa: Sürgün Hatıraları*, haz. Handan İnci (İstanbul: Kapı, 2013), 5.

⁶⁷⁵ Age., 8-27.

⁶⁷⁶ Esen, “*Menfa*,” 103.

⁶⁷⁷ Rousseau'nun ünlü *İtiraf*lar'ı cinselliğin öz-anlatıda oynadığı hakikileştirme işlevine iyi bir örnek teşkil eder. Nye'a göre, Rousseau'nun kendini yıkan açık sözlülüğü, cesaretinin ve erdemliliğinin ispatı olma işlevini yüklenir. Robert A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France* (New York: Oxford University Press, 1993), 33. Esen, Ahmed Midhat *Menfa*'yı kaleme aldığında, *İtiraf*lar'ın dönemin

ise cinsellikle özel bir ilişkisi vardır. Foucault, itirafın “cinsellik üzerine doğru söylemin kalıbını” oluşturduğunu söyler.⁶⁷⁹ 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.⁶⁸⁰ Öz-anlatının içerdiği itiraf ise hem bilimsel söylem hem de günah çıkarma ile ilişkili olsa da, onlardan önemli biçimlerde farklılaşır. Öncelikle itirafı “çıkarıcı” dinsel veya bilimsel bir otorite yoktur ortada. 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 bağlıdır.”⁶⁸¹ Öz-anlatısal metinlerde cinselliğin hakikilik gücünden faydalanılarak öz-anlatının hakikiliği güvence altına alınır

entelektüelleri arasında dolaşımda olduğunu varsayabileceğimizi söylüyor. Esen, “*Menfa*,” 101. Avrupa cinsellik bilimi literatüründen faydalanan ve “cinsel marazları” ele alan ilk Osmanlı nöropsikiyatrisinin kurucu isimleri Rousseau'nun *İtiraf*'ına özellikle mazoşizm bağlamında değinirler.

⁶⁷⁸ Batılı otobiyografi geleneğinin ilk örnekleri olarak işaret edilen Rousseau ve St. Augustine'in öz-anlatılarının *İtiraf* başlığını taşıması tesadüfi değildir.

⁶⁷⁹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 53.

⁶⁸⁰ 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 Bergman, *queer* otobiyografinin asıl olarak tıbbî bulgu biçiminde ortaya çıktığını söyler. David Bergman, “Autobiography,” içinde *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, der. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2014), 643. Bu anlamdaki en erken örneklerden biri olan Herculine Barbin'in günlükleri, hakiki cinsel kimliğe ilişkin sorgulamaların en yoğun olduğu dönemde yayımlanmıştı. Michel Foucault, “Introduction,” içinde Herculine Barbin, *Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, çev. Richard McDougall (New York: Pantheon Books, 1980), xi-xii. Freud'un Schreber'in anılarından yola çıkarak yaptığı vaka incelemesi ise, öz-anlatının cinsellik bilimince ele alınışına verilebilecek en iyi bilinen örnektir. Sigmund Freud, *Olgu Öyküleri II: “Sıçan Adam” - Schreber - “Kurt Adam” - Kadın Eşcinselliği*, çev. Ayhan Eğrilmez (İstanbul: Payel Yayınevi, 1996). *Queer* kuramın önemli isimlerinin bu metinlere dair çözümlenmeleri, her iki metnin *queer* çalışmalar açısından oynadığı merkezi role katkıda bulunmuştur. Foucault, Herculine Barbin'in hatıralarını vakaya ilişkin tıbbi ve yasal belgeler ile Oscar Panizzi'nin Herculine'in hikâyesinden yola çıkarak kaleme aldığı “A Scandal at the Convent” hikâyesiyle birlikte yayımlar. Foucault, “Introduction,” 1980. Butler, *Cinsiyet Belası*'nda hem Foucault'nun bu kitaba yazdığı önsözü hem de hatırları değerlendirir. Sedgwick ise *Epistemology of the Closet*'ta Schreber'in hatıralarını, Freud'un vaka incelemesinden yola çıkarak ele alır.

⁶⁸¹ Michel Foucault, “Benlik Teknolojileri,” içinde *Kendini Bilmek*, der. Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Om, 2001), 24.

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 yukarıda söylediğim gibi öz-anlatısını atıfsal 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 tarafta hatırlama, konuşma ve açığa vurma dinamiklerinin içine yerleşir ve bunlardan beslenir. Aşağıda ele alacağım üzere bu dinamikler, aynı zamanda homoerotizmin 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 nesilsel bir sürekliliğin içerisine yerleştirirken, ondan farklı olarak bu nesilselliği ırksallaştırır. Annesi de babası gibi halis Türk kanıdır. Rıza Nur'un annesinin, anlatısında özel bir yeri vardır, zira bu “mizantrop” hayatında hiç kimseyi annesini sevdiği kadar sevmediğini söyler.⁶⁸² 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.⁶⁸³ Okula başladığı dönemde Battal Gâzilere merak salar ve içinde “yiğitliğe, kahramanlığa, mertliğe” büyük bir aşk uyanır, “pehlivan, asker, kumandan” olmak ister.⁶⁸⁴ Çocukluğa yansıtılan bu erkeklik ideallerini Türklükle bağdaştırır; ona göre Türk'ü kahraman yapan şeylerden biri, bu eserlerin çocuklar üzerindeki tesiridir.

⁶⁸² Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 56.

⁶⁸³ Age., 60.

⁶⁸⁴ Age., 73.

Çocukluk anıları arasında, karanlık ve tehditkâr bir güç olarak cinsellik kendini hissettirmeye başlar.⁶⁸⁵ Rıza Nur'a göre cinsellik böylesi 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 böylesi bir güç olarak ortaya çıkması ile ilişkilidir. Bu büyük güce karşı savaşmadığında, hayatının üzerindeki eril denetimi kaybedeceğini hisseder. Ayrıca hasımlarını kötölemek 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.⁶⁸⁶ Cinsellik frengi ve bel soğukluğu gibi hastalıklarla da ilişkilendirilerek giderek daha fazla kirli ve tehlikeli bir güç olarak tanımlanmıştı. Kendisi de frengi ile çalışmalar yürüten Rıza Nur için cinselliğin böylesi bir güç teşkil etmesi şaşırtıcı değildi.

Rıza Nur'un babası oğlunun terbiyesi konusunda titizdir; köçek⁶⁸⁷ mi olacaksın diyerek onu müzik ve danstan uzak tutar.⁶⁸⁸ Fakat babasının cinsel tehditler karşısında

⁶⁸⁵ Cinselliğin büyük ve gizemli bir güç olduğu yönündeki düşünce, Batı geleneğinin cinsellik kavramsallaştırmasında belirleyici olmuştur. Rubin'in "cinsellik karşıtlığı" 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. Weeks'in dikkati çektiği, diğer ikisine nazaran daha zayıf üçüncü bir gelenekse cinselliğe olumsuz bir güç atfedip yine de özgürleştirilmesi gerektiğini söyler ki Marquis de Sade, Georges Batailles gibi isimleri bu geleneğe yerleştirir. Weeks, *Bir Kavramın Anatomisi*, 143.

⁶⁸⁶ Doğu'nun cinsel başkalık coğrafyası olarak kuruluşu için bkz. Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*, 2000. 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).

⁶⁸⁷ 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 âşığın kıvıra kıvıra göbek atması gerektiğini söylediğini aktarır. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 1076. Bu anıyı takiben anlattığı bir menkıbede, Hz. Muhammed çilehanesinden çıkmayan bir zatın başına bir taç koyar. Daha sonra bir düğün alayında oynayan köçek ile karşılaşan zat yüzünü kapayarak alayı görmemeye çalışır. Köçek adamın yüzünden abasını çekerek "Aziz, benden ne kaçarsın? Bu gece senin başına tacı koyanın aşkına raks ediyorum." demesiyle adam bayılır. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* cilt II, 1077.

sunduğu koruma sınırlıdır. Evden babasının yanına giderken geçtiği yolda karşılaştığı “sürgün” bir adam onu “fena lâkırdılarla” taciz eder. Durumu babasına söylemekten çekinerek yolunu değiştirmeye başlar.⁶⁸⁹ 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 vermese 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 açılırdım. Birinde gittiğim uzaktaki bir kayaya vardım; fakat yorulmuştum. Kaya da yosunlu, kayıyordu. Bir türlü üstüne çıkıp dinlenemedim. Batıp su yutmağa başladım. Uğraşmış; nihayet kendimi bırakıvermişim; 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 aldirmiyordu. Boğulmama ramak kalmıştı. Kayıkla *gelip kurtardılar*.”⁶⁹⁰

Rıza Nur'un erkeksi özerkliğini ilan etmeye yönelik erken çabaları sonuçsuz kalır.

Sağlam ve emin görünen erkeklik kayası son derece kaygandır; ayağını koyup kendini

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. İleride tartışacağım üzere, Reşad Ekrem Koçu için köçeklik, erkek homoerotik cemaati arzularının aracılardan biridir. Köçekliğin soybilimsel bir çözümlemesi için bkz. Avcı, “Kocek,” 2015.

⁶⁸⁸ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 68.

⁶⁸⁹ Age., 76.

⁶⁹⁰ Age., 75. Vurgular bana ait.

güvenceye alamaz. Her iki seferde de birilerinin gelip kendisini kurtarması gerekir. Bu kurtarıcıların kim olduğu anlatıda ısrarla meçhul kalır. Bunlar, “sahildekiler,” kayıkçılar, anonim erkeklerdir. Babasının korunaklı -fakat aynı zamanda şedit- kanatlarının altından çıkarak erkeklığe 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.

Rüşdiye son sınıfı geçmek için girdiği sınavda başarılı olduğu için hediye edilen kitapların arasında Kutbüddin el-İznikî'nin (öl.1480) *Mürşid-ül 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 cinsli modele dayalı, bâhnâme olarak da nitelendirilebilecek bu kitap yoluyla olur.⁶⁹¹ Rıza Nur, kitabın bir yerinde “erkeğin kadını yapmak için zekerini eline alıp evvelâ oğuşturması, kadının fercine 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.⁶⁹²

On dört yaşında İstanbul'da Soğukçeşme Rüştiyesi'ne gider. Babasının şedit ve korunaklı kanatları altından çıkarak okula giden Rıza Nur, dönemin diğer

⁶⁹¹ Age., 77. Rıza Nur gümrük memurluğunda çalıştığı dönemde eline geçen Fransız bâhnâme kataloğuna el koyduğunu, daha sonra bunlar arasından merak ettiklerini Fransa'dan sipariş ederek okuduğunu anlatır Age., 197-8.

⁶⁹² Age., 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 bulunmasına rağmen bu eseri tercih etmiş olmaları dikkat çekici olacaktır.

otobiyografilerindeki çocuklar gibi, karşımıza yalnız bir figür olarak çıkar.⁶⁹³ Anlatı-benliğiyle, atıfsızlığıyla, diğer insanlardan yalıtılmış bir öznellik arzusuyla ve kimsenin elinin değip gözünün görmeyeceği kütüphanelere emanet ederek öz-anlatısına biçtiği kaderle, Rıza Nur, toplumsal ilişkilerden yalıtılmış bir bireysellik peşinde koşmaktadır. Oysa Aşçı Dede'nin anlatı-benliği, toplumsal ilişkilere son derece gömülüdür, oldukça atıfsaldır ve sohbet-aktarım amacıyla yazdığı öz-anlatısının bu toplumsal ağlar üzerinden dolaşım halinde olmasını öngörmektedir.

Yalnızlık aynı zamanda erkek dünyasının tehlikelerine açık olmak anlamına gelir. Son sınıfta Anadolu'lu, yoksul ve kendisinden bir iki yaş büyük bir çocuk ile dost olur. Onunla harçlığını paylaşır, temiz çamaşırı kalmadığında 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 kalkar ve giyinir. Çocuğu⁶⁹⁴ boğmak istese de evinde misafir olduğu için korkar. Pencereden bağırayım der fakat çocuğun istediğini yapamadığını düşünerek işi dallandırıp budaklandırmaktan vazgeçer. Sabaha karşı evden çıktığında çocukla karşılaşır. İçinden bağırmak gelse de, “böyle bir danaet teşebbüsün lâkırdısını bile ağzı(n)a almağa” utanır.⁶⁹⁵ Rıza Nur'un “mizantro(biyo)grafsinin” başlangıç anı olarak bu anı işaretleyebiliriz:

⁶⁹³ Benjamin Fortna, “Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire,” *Die Welt des Islams* 41, no.1 (Mart 2001): 12. Bireysellik vurgusu yalnızca Rıza Nur'un değil, onun çağdaşı pek çok isminin öz-anlatısında öndedir. Bkz. Juliette Honvault, “Speaking About Oneself When External Life is Ethically Primordial: The Diary of the Syro-Lebanese Arab Nationalist ‘Adil Arslan (1887-1954)’” içinde *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)*, der. Ralf Elger and Yavuz Köse (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 52.

⁶⁹⁴ 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.” Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 78.

⁶⁹⁵ Age., 79.

“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 vak'alar bunu tey'id etti. Ömrümde bugüne kadar kimseyi kendime dost saymadım. Dost sahibi olmak hevesinden vazgeçtim. Hâlâ öyleyim.”⁶⁹⁶

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 *leitmotifi* olma işlevini görür. Tıpkı Aşçı Dede gibi, Rıza Nur için de dönüm noktası olayı, okul yıllarında ve okulda yakınlık duyduğu kendisinden yaşça büyük başka bir oğlanla arasında geçmiştir. İki anlatıdaki fark ise çarpıcıdır: İbrahim Dede'nin kendisinden yaşça büyük bu oğlanla yaşadığı mecazi aşk deneyimi yalnızca sonraki tasavvuf kariyeri açısından belirleyici olmamıştır; 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 şarap dünyevidir; “başını döndürse, sanki cennette” hissi verse de sarhoşluğu gerçektir; sızmasına ve cinsel saldırıya uğramasına neden olur. Oğlanın saldırısı da son derece şehvanîdir. Yine de bu olayın Rıza Nur için *cinsel* bir dönüm noktası olduğunu söyleyemeyiz. Olayın cinsel arzuları veya kimliği üzerinde bir etkisi olduğuna dair bir ima da bulunmaz. Olay daha çok öz-anlatısını kaleme aldığı dönemde -ki bu dönemin *Nutuk'un*

⁶⁹⁶ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 79.

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 olamayacağını 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 anlamlandırabilir.

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.⁶⁹⁷ On dokuzuncu yüzyıl ortasında, en azından anlatısına yansıdığı kadarıyla, mistik homoerotik 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 *Tababet-i Ruhiye* eserinin cinsel “marazları”⁶⁹⁸ ele aldığı bölümünde, mekteplerde gece yatarken arkadaşını soyunurken görmenin, yatakta seyretmenin, marazî istidatların büyümesine neden olduğunu söyler:⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ Fortna, “Education and Autobiography,” 4.

⁶⁹⁸ Maraz terimini hastalık veya bozukluk olarak çevirmek yerine aynen bırakmayı tercih ettim. Hastalık terimi frengi, bel soğukluğu gibi hastalıkları çağrıştırmaktadır. Bozukluk ise iktidarsızlık gibi cinsel işlev bozukluklarını. Sapma teriminin sapkınlık anlamı marazda aynı derecede güçlü değildir.

⁶⁹⁹ Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 672.

İyi nazâret altında olmayan büyük çocukların leyfî⁷⁰⁰ mekteplerde daha başka suretle istimmâ' yaptıkları⁷⁰¹ ma'lûmdur. Birbirlerinin alt tenâsülîyesini tutarak zevklerini yaparlar. Yahûd daha küçük, bâ-husûs biraz şişman ve az çok kadın manzarası arz eden arkadaşlarından birinin şercine kadîblerini⁷⁰² sokarak teskîn-i hırs eylerler.⁷⁰³

Fahreddin Kerim de mekteplerin, özellikle de leyfî olanları, “gayritabii ilişkiler” için uygun bir ortam sağladığını; öğrencilerin önce karşılıklı istimmâ' etmeye başlayıp, işi livâtaya kadar vardırıldıklarını söyler.⁷⁰⁴ 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.⁷⁰⁵ Rıza Nur da anılarında, Askeri Tıbbiye öğrencilerinin çapkınlıkla, tulumbacılıkla meşhur olduğunu, mektep kapılarında bekleyerek güzel çocukları zorla götürdüklerinden bahseder.⁷⁰⁶ Aynı döneme ait arşiv belgeleri arasında, Harbiye ve Tıbbiye öğrencilerinin Mülkiye mektebi çıkışında öğrencilere tasallut etmesinin engellenmesi için kanun memurlarının görevlendirilmesine ilişkin yazışmalara rastlarız.⁷⁰⁷ Arşiv belgeleri ayrıca erkek öğrencilerin okul dışında ve içinde cinsel saldırıya maruz kalabildiklerini gösteriyor.⁷⁰⁸ Erkekler arası cinselliğin giderek daha fazla kaygı verici bir sorun haline geldiği on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, okul yönetimlerinin de bu tip ilişkilere karşı

⁷⁰⁰ yatılı

⁷⁰¹ mastürbasyon yaptıkları

⁷⁰² erkek cinsel organı, penis

⁷⁰³ Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, cilt I (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1909), 277-8.

⁷⁰⁴ Fahreddin Kerim, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşklar*, 102.

⁷⁰⁵ Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 679.

⁷⁰⁶ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt 1, 101.

⁷⁰⁷ Yazışmaların içeriğinden ne tür bir tasallutun kast edildiğinin açık olmadığını not etmeliyim. BOA, Maarif Nezâreti Mektubi Kalemî, 476/40, 03/B/1317; BOA, Zabtiye Nazâreti Evrakı, 601/47, 30.Ts.1324.

⁷⁰⁸ BOA, Sadaret-Mektubî Kalemî Meclis-i Vâlâ, 64/80, 27/L/1269; BOA, Sadaret-Mektubi Kalemî Umum Vilayat Evrakı, 348/22, 07/N/1275; BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 639/23, 13/Ca/1279.

çok daha müsamahasız davrandığını görüyoruz.⁷⁰⁹ Rıza Nur, Tıbbiye İdadisi'nde disiplinin öğrenciler arasında “fena şeylerin” yaşanmasına engel olduğunu, bu sayede Soğukçeşme Rüştüyesi'ndeki gibi bir olay yaşamadığını anlatır.⁷¹⁰

Soğukçeşme'deki olay Rıza Nur'a önemli bir ders olsa da hayatta dost edinilebileceği fikrinden tamamen vazgeçmesi için iki olay daha yaşaması gerekmektedir.⁷¹¹ 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. Gidilen 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.⁷¹² 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 çekmişim. Burada da yine Rıza Nur'un yalnız gerçekleştirdiği erkeklik ritüeli – av – araya diğer erkeklerin girmesiyle, erkekliğini tamamen kaybetme tehdidiyle

⁷⁰⁹ BOA. Meclis-i Valâ Evrakı, 255/38, 29/C/1269 belgesi yoluyla Heybeli Ada'daki Rum Ticaret Mektebi öğrencilerinden Nikolaki Kapudanaki'nin livata suçlamasıyla okuldan atıldığını öğreniyoruz. 1910 tarihli “Medâris-i İlmiye Nizamnamesi”nin 26. maddesinde “Sirkat ve fi'l-i şeni gibi ef'âl-i memnûâyaya 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 ahlâk ve iffetleri üzerinde çok titiz müesseseler, bir talebesinin Galatada, Tophanede, Beyoğlunda âvare dolaşırken yakalanmasını mektebdan tard cezası vermek için kâfi bir suç kabul ederler. Askerî rüşdiyeler, askeri idadiler talebelerini mekteb dışında aynı dikkatle korumuşlar, semtleri hakkında dahi olsa kayıkçı, arabacı, tulumbacı, kahveci takımından kimselerle hattâ şöyle bir âşinalıklarını dayak, senli benli ülfetle düşüp kalkmalarını ise hapis cezasıyla önlemeğe çalışmışlardır.” Reşad Ekrem Koçu, “Ahlâk Zabitası,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt I, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958), 277-8.

⁷¹⁰ “Talebe arasında böyle kabadayların bir kısmını güzel çocuklardan birer himaye ettikleri olurdu (sic). Bu hal pek fazla idi. Şükür ki; mektebin intizam ve disiplini fena şeylere mutlak surette mani olurdu. Soğukçeşmede gördüğüm kötü şeyi bu mektepte görmedim.” Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, cilt I, 81.

⁷¹¹ “Kafama bir taş daha vuruldu. Evvelki ve Soğukçeşmedeki vakanın te'sirini bu daha kuvvetlendirdi. Kulağıma küpe oldu. Artık hiç kimseyi kendime dost edinmek fikrinden katiyen vazgeçtim ve hâlâ da öyleyim. Çok insanla görüştim, bir kısmını da sevdim velâkin kendime dost yapmadım. İşte böyledir. Herkes en büyük kötülüğü dostundan, hattâ kardeşinden görmektedir.” Age., 86.

⁷¹² Age., 83-4.

yüz yüze gelmesine 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.⁷¹³

Rıza Nur, kendisini pasif konuma koyan hemcinsel şiddeti erkekliğine zarar veren bir şey olarak yorumlamaktadır. Erkekler 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.⁷¹⁴ Rıza Nur'un şiddet anlatılarında, erken modern dönemde arzu nesnesi olması doğal kabul edilen oğlanın erotik konumunun dönüşüme uğradığını görürüz.⁷¹⁵ Rıza Nur için arzu nesnesi olmak, hangi yaşta olursa olsun, erkekliğine tehdit oluşturan bir şeydir. Yaşa ve toplumsal statüye dayalı eroto-politik hiyerarşinin çözülmesi sonucu, homososyal bağlar kolaylıkla erkekliği tesis değil tehdit eden şey haline gelir ve Rıza Nur öteki erkeklerden yalıtılmış, “özerk” bir erkeklik arayışına girer. İlk bölümde,

⁷¹³ Age., 86. Üçüncü olayda, kavurma çalan bir arkadaşının suçunu üstlenip dayak yemesine ve hapse düşmesine rağmen çocuk ona düşman olur. Rıza Nur dersleri daha iyi olduğu için bu çocuğa acımıştır ve “iyilik hissi galip gelmiştir.” Age., 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 çırığıdır, 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.

⁷¹⁴ Peirce, “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni,” 172.

⁷¹⁵ İleride inceleyeceğim üzere âşık olduğu genç bir erkeği güzel bir çocuk olarak betimlemesi, bu ilişkide kendisini pasif konumda görmediğinde oğlan teriminin geçerliliğini bir ölçüde koruduğunu düşündürür. 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.

homososyalliği yapılandıran eroto-politik hiyerarşiden yalıtılması ile birlikte, homoerotik erkek arzusunun şedit biçimlerinin kültürel ve toplumsal anlamının yoğunlaştığından söz etmişim. Bu bağlamda uğradığı cinsel saldırılar Rıza Nur açısından benliğini kurucu bir önem kazanmıştır. Her ne kadar ikinci olayda dövüşerek erkekliğini müdafaa ettiğini yazsa da diğer erkeklerden yalıtılmış bu özerk erkekliği kaybetme tehdidi kendisini hissettirmeye devam eder. İkinci olarak, ileride tartışacağım üzere, onun için erkeklik kaybı aynı zamanda kadınlaşma anlamına gelmektedir.

Rıza Nur'un erkekliğini zedeleyen bu travmatik anıları açıkça neden yazdığını sorabiliriz. Zira her iki olayı da babasının ve kendisinin isminin daha da kirleneceğini düşünerek gizli tutmaya karar verdiğini söyler. 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.⁷¹⁶ Ayrıca travmatik anılar üzerine düşünmek ve bu anıları yazmak, onlar üzerinde denetim sağlamak anlamına gelir. Türkiye'den kendi kendini sürgün ettiği ve tek başına bir 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.⁷¹⁷ Utanç verici anılar onu diğer etkilere sürekli açık hale

⁷¹⁶ Ulric Neisser, “Self-narratives: True and false,” içinde *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, der. Ulric Neisser ve Robyn Fivush (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1994), 9.

⁷¹⁷ Daniel Albright, “Literary and Psychological Models of the Self,” içinde *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, der. Ulric Neisser ve Robyn Fivush (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1994), 24.

getirir. Dahası *Nutuk*'un ve Mustafa Kemal'in belirleyici etkisi, görünürdeki bu mutlak hâkimiyet alanını istikrarsızlaştırır.

Homoerotik arzu, yalnızca erkekliğine değil aynı zamanda Türklüğüne de halel getiren bir şeydir. Rıza Nur, Türkiye'nin her şehrinde, “gençlerin namusu veya canı pahasına” kendi başına gelen olay gibi olayların gerçekleştiğini söyleyerek şöyle devam eder: “Puşt bizim milletçe hakîrdir. 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 İçtimaiyesi bu fenalığı ıslâh edecek yolları aramalıdır.”⁷¹⁸

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.⁷¹⁹ Bu bireysel onursuzluk, milliyetçi söylemle de çerçevesiz ve sapkın figür Fransız milleti açısından da bir utanç olarak görülür. “Puştluk bizim milletçe hakîrdir” sözü göstermektedir ki, cinsel açıdan pasif konumda olmak hem birey olarak Rıza Nur için hem de Türk milletinin bir parçası olan Rıza Nur için onursuzluk anlamına gelmektedir. Az sonra tartışacağım üzere, cinsel sapkının Türkiye arasında yaygın olduğunu kabul etse de bu illetin Türklere ait olmadığını söyleyecek, yabancı kökenlerine işaret edecektir. Rıza Nur'un bu ifadesi homoerotizmi Türklükten dışlayarak, Türk milletinin onurlu bir millet olduğunun altını çizer. Önceki bölümde ulusun geçmişinde utanç duyulacak şeyin ortaya çıkarılmasının, ortaya çıkarılan öznenin ulusu ve kendi benliğini idealize etmesine yaradığından söz etmiştim. Utanç-suskunlaşma argümanını yeniden gözden geçirerek, erkek homoerotizminin utanç nesnesi olarak tanımlanmasının yalnızca suskunluk ile

⁷¹⁸ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 85.

⁷¹⁹ Nye, *Masculinity and Male Codes*, 6. Bölüm.

sonuçlanmayacağını, tanımlayanı eril homoerotik arzudan kopararak ulusal idealine yakınlaştıracığını iddia etmişim. Bu da erkek homososyalliği ile erkek homoerotizmi arasındaki sürekliliğin zayıflaması anlamına geliyordu. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında Türklükten dışlanan erkek homoerotizmi “ötekilere” atfediliyordu. Rıza Nur da, tıpkı Ahmed Midhat ve Abdülbaki Gölpınarlı gibi erkek homoerotizmini İran, Arap, hatta Bizans ve Antik Yunan medeniyetlerinden gelen bir gayritabiilik olarak görüyordu. Aynı dönemde erkek homoerotizminin yalnızca kadim uygarlıklarla değil azınlık cemaatleriyle de ilişkilendirildiğini görürüz. Rıza Nur'un çağdaşı –ve okul arkadaşı– nöropsikiyatrist Mazhar Osman “puştların” Türk, Yahudi, Ermeni, Rum tüm milletlerden olabildiğini söylerken, özellikle fuhuş yapan erkeklerin Rum cemaatinden olduğunu iddia eder.⁷²⁰

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 traş etmemeye başlamıştır. Jurnalcilik yapan bir vapur kaptanı onu ve arkadaşını “nankörlük” yapmakla suçlar.⁷²¹ 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 herşeyin üstünde”⁷²² olan Türklük, ilk bölümde anlattığım eroto-politik hiyerarşinin hem aşağı, hem de yukarı doğru akışını kesintiye uğratar. Bir erkeğe duyduğu aşk, onun Türklüğüne zarar getireceği için mümkün değildir. Öte yandan Sultan'a duyulan sevginin yerini vatan ve millet almıştır.

⁷²⁰ Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 673. Bu bağlantıya *İstanbul Ansiklopedisi*'ni incelediğim izleyen kısımda döneceğim.

⁷²¹ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 88.

⁷²² Age., 91.

Rıza Nur'un erkek hemcinsel arzularına dair tüm olumsuz değerlendirmeleri, bir erkeğe âşık olmasını ve bu aşka öz-anlatısında yer vermesini engellemez.⁷²³ 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, *tabiî, saf ve pak bir sevgi* idi. Ancak bu bir kız değildi. Kız olsaydı kim bilir nasıl severdim veya yine bu kadar severdim. İşte bu *gayrı-tabîî hâl* Türk sosyetesinin bir yarasıdır.

Böyle bir aşkın sonu livata demektir. Bu sebeple elbet mezmûmdur.⁷²⁴ Livata eskiden beri Çinlilerde vardı. Hatta Roma İmparatorlarından genç çocukla merasimle evlenenler olmuştur. İran'da eskiden beri vardı. Hattâ bizdeki Şengül (Şengül Hamamı) budur. Şengül kelimesi gulâm, gulâmpara manasına farîsi olup meful çocuk demektir. Şengül kelimesini ve bu aşkı Selçuk devrine ait şiirlerimizde de buldum. Osmanlı klâsik şairlerinde ise pek boldur. Denebilir ki *bu iş bize acemden 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 askerinin isyan edip kumandanın gulâmlarını aldıklarını, isyan bastırılıp bu çocuklar bulunduğu vakit gerdanlarında emik yerler görüldüğünü Naima yazarsa da bugün kadının mezbul olduğu Fransa'da da

⁷²³ Rıza Nur oğlana duyduğu aşkı şöyle anlatır: “Bu çocuğu herkesten ziyade sevmeye başladım. Görmesem aklımdan hiç çıkmıyor, görsem yüzüne bakamıyor, 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, manevî varlığım gökte idi.” Age., 92.

⁷²⁴ ayıp

bilhassa İtalya, İspanya, İngiltere ve Almanya'da da bu iş pek boldur. O halde sebebi *tenasül hissindeki bir tehevül yani dalâlet* 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 vasıtası kalmak için bu aşk böyle platonik kalmalıdır. Maatteessüf aşkın neticesi hayvanî bir egoizm ve menfaatperestliktir ki, aşkın bütün şuurunu söndürmektedir.”⁷²⁵

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 gayritabii olduğunu söyler. Aşkı saf, tabii ve insanı incelten bir his olarak tanımlayan söylem ile onun kaçınılmaz olarak livataya yol açacağını iddia eden söylem birbirleriyle çelişir. Rıza Nur, aşkını “ben” dili ile tanımladığında aşkın bu saf ve manevi yönü öne çıkmaktadır. Hissettiği bir yanıyla tasavvufî aşkla benzeşse de sekülerdir; 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 gayritabii olduğunu da söylemektedir. Aşkın tabiiliği ve gayritabiiliği aynı paragrafta yan yana dursa da gayritabiilikten söz ettiği noktada toplumsal bir dil kullanmaya başlar; bu gayritabiilik -aynı zamanda puşluğu hakir gören- Türk toplumuna aittir.

⁷²⁵ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 93. Vurgular bana ait.

Rıza Nur'un anlatısında iki söylemsel çatışma görürüz: Bunlarda 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 çıktığını tartışmışım. 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 erkekler arası homoerotizmin yalnızca Türkler'e ait olmadığını söyler; kadim toplumlara ve özellikle de Acem'e atfeder. Fakat erkek homoerotizminin yaygınlığını kadınların yokluğu ile açıklayan sosyal sapma söylemini kabul etmez ve bu gayritabiiliğin Avrupa'da da görülmesi, onun bir *dalalet* yani hastalık olduğunu düşünmesine neden olur.

Rıza Nur'un öz-anlatısında olduğu kadar, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında Osmanlı'da erkek homoerotizmini idrak edilebilir kılan ve rekabet içerisindeki bu iki söylemi, bireysel ve toplumsal sapma söylemlerini daha ayrıntılı tartışmak istiyorum. Zira bu dönemde heteronormativitenin işleyişini anlamak için bu iki anlamlandırma çerçevesi arasındaki gerilim önemlidir. Rıza Nur'un hatıratına dair çözümlenmeden biraz sapsak pahasına da olsa, söz konusu iki anlamlandırma çerçevesini daha ayrıntılı ele almak istiyorum.

Homososyal sapma söylemi, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Osmanlı modernleşmecilerinin erkek homoerotizmini “açıklamak”⁷²⁶ için en yaygın biçimde kullandıkları söylemlerden biridir.⁷²⁷ Örneğin Ziya Gökalp, Arapların oğlanlardan hoşlanmasını, önce kadınların daha sonra da cariyelerin erkeklerin meclislerinden çıkması ve tesettüre girmesiyle açıklar.⁷²⁸ Afsaneh Najmabadi’nin İran heteronormativitesini Batı heteronormativitesinden ayıran şey olduğunu söylediğini bu söyleme göre, zorunlu heterososyalleşme gerçekleşip kadınlar erkekler için erişilebilir olduğu noktada, homoseksüel pratikler ortadan kalkacaktır.⁷²⁹ 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.⁷³⁰ Najmbadi'nin önerdiği gibi,

⁷²⁶ Homoerotizmi açıklanması gereken bir şey olarak görmek, onun patolojikleştirilmesiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Birinci bölümde de söylediğimi gibi Sedgwick eşcinselliğe ilişkin bireysel veya toplumsal tüm köken arayışlarının, bireysel ve toplumsal yok etme projeleriyle ilişkili olduğuna dikkat çeker. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 41-42.

⁷²⁷ Şark'taki cinsel sapkılığın toplumsal bir sapma olarak açıklayanlar yalnızca Orta Doğu modernleşmecileri değildir. Batılı seyyahlar kadar cinsellik bilimciler de benzer açıklamaları benimsiyorlardı. Fakat tüm bir Doğu'nun ırksal özellikleri nedeniyle sapkın olduğuna dair argümanlar da yok değildi. Richard Burton'ın ünlü “sotadik bölge” kavramsallaştırması ise coğrafyanın belirleyici olduğunu öne sürer. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*. Homososyal sapma söyleminin karşılaştırmalı bir çözümlemesi bildiğim kadarıyla halen yapılmadı.

⁷²⁸ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı: Türk Ailesinin Değişmesi ve Etkilenme Alanları,” içinde *Sosyo-Kültürel Değişme Surecinde Türk Ailesi*, cilt III, der. Ezel Erverdi ve Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992).

⁷²⁹ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 57. Gelecek bölümde kadın homoerotizminin de nasıl benzer biçimde açıklandığını ele alacağım.

⁷³⁰ Örneğin Ziya Gökalp, Türkiye’de yuva modeline dayanan ailenin ortaya çıkışını “İran medeniyetinden, Avrupa medeniyeti” dairesine geçme ile açıklar. Bunun ortaya çıkışını ise altı inkılap çerçevesinde inceler. Bunlardan biri de “eski devletin yerine yeni devletin kaim olmasıdır.” Yuva modeline dayalı aile, Ziya Gökalp’in çizdiği çerçevede, eşitlikçi ve demokratik bir ailedir. Böylesi bir ailede kadınlar erkeklerle

heterososyalliğin doğallığını kabul etmeyi bırakıp, onu toplumsal bir başarı ve öğrenilmiş bir performans olarak düşünmeye başladığımızda,⁷³¹ Osmanlı ve İran gibi kaçgöçün olduğu toplumların cinsel modernliğine ve buralarda heteronormativitenin işleyişine dair çok daha özgün bir açıklama çerçevesi geliştirebileceğimizi düşünüyorum.

Homoerotizmin sorgulanması süreci ilk başlarda, tam da homoerotizmi idrak edilebilir kılan şey homososyal bağlar olduğu için, homososyal bağların sorgulanması ile bir arada gerçekleşmiştir. Najmabadi'nin de söylediği gibi, modern İran heterososyalleştikçe, hemcinsler arası pratikleri homososyallik çerçevesinde anlamlandıran stratejiler anlamını kaybetmiştir.⁷³² Böylece modern tıbbın patolojikleştirici söyleminin etkisinde yeni söylemler anlam kazanabilmiştir. Rıza Nur ise tam da böyle bir dönüşüm anında, modern tıbbi söylemi büyük ölçüde benimsemiş bir hekim olarak hatıratını kaleme aldığı için homososyallik argümanını pek de benimsemez. Uzun süre Avrupa ülkelerinde zaman geçirmiştir ve heterososyalliğin erkekler arası erotizmi ortadan kaldırmadığını gözlemlemiştir. Ona göre, kaçgöçün olmadığı toplumlarda da erkekler arası ilişkilere rastlanması ona bu durumun “tenasül hissindeki bir tehevül yani dalâlet” ile açıklanabileceğini gösterir.

Bir hekim olan ve kendisi de tenasül üzerine eserler veren Rıza Nur'un⁷³³ Batı menşeli cinsel patoloji söylemlerine oldukça aşına olduğunu tahmin edebiliriz.⁷³⁴ Batılı

sosyalleşebileceklerinden, erkeklerin bedî zevkleri için oğlanları kullanmasına gerek kalmayacak, oğlancılık sorunu da ortadan kalkacaktır. Gökalp, “Aile Ahlakı,” 1992.

⁷³¹ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 132.

⁷³² Age., 58.

⁷³³ Rıza Nur'un ilk tıbbî çalışması hitan yani sünnet üzerinedir. Fakat beviye ve kadın hastalıkları uzmanları “cinsel sapmalar” üzerine pek fazla yazmamışlardır. Bu literatür daha çok ruh hastalıkları uzmanlarınca verilmiştir. Rıza Nur, emraz-ı akliye şubesinde hiç hoşlanmadığını, deliliğin deli göre göre sirayet ettiğini söyler. Örneğin Raşid Tahsin Bey, ona göre biraz delidir; Mazhar Osman'da tam delilik olmasa da birtakım anormal haller peydah olmuştur. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 144-5.

⁷³⁴ Anılarında Selanik'te iken, gümrükten geçmek isteyen bir Fransız'ın 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 ısmarlayıp ne olduklarını öğrendiğini anlatır. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 197-8.

cinsel patoloji söylemi, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Osmanlı'da -küçük de olsa- bir grup tarafından benimsenmeye başlanmıştır. Yirminci yüzyıl başında ise, özellikle modern nöropsikiyatrinin kurucu isimleri tarafından, *tenasüli marazlar* üzere Batılı cinsellik bilimi literatürü kavramlarını esas alan eserler kaleme alınmıştır. Nazım Şakir (Şakar) (öl.1969), Mazhar Osman (Uzman) (öl.1951), Fahreddin Kerim (Gökay) (öl.1987) ve Raşid Tahsin (Tuğsavul) (öl.1936) gibi modern nöropsikiyatrinin kurucuları *marazî aşkın* aldığı biçimleri tenasül aletinin teşhiri, fetişizm, sadizm, mazohizm ve uranizm⁷³⁵ başlıkları altında tartışırlar. Bunların yanı sıra onanizm, pedofili ve *bestialite*'yi⁷³⁶ 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 seksoloji biliminin bitmek bilmez sınıflandırma arzusunun kendi dinamikleriyle,⁷³⁷ kısmen de Batılı sınıflandırmaların “Şarklı” aşk ve erotizm terimleriyle çarpışmasıyla açıklanabilir. Nazım Şakir, “uranist” terimini kullanır ve *uranizmi* hem müşabihperestlik⁷³⁸

⁷³⁵On 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*.

⁷³⁶ hayvanlarla cinsel ilişki

⁷³⁷ “Cinsel sapmalar” on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek daha da inceleli biçimde tarif edilmiş ve sayısız sapma biçimi tanımlanmıştır. Ortaya çıkış tarihlerine göre öne çıkan sapma biçimlerinden bazıları şunlardır: 1710'larda popüler yazında kullanılmaya başlanan ve 1758'de tıbbî olarak tanımlanan onanizm, nekrofil (1861), ters cinsel his (1869), teşhircilik (1877), inversiyon (1878), fetişizm (1887), sadizm and mazoşizm (1890), transvestizm (1910). David M. Halperin, “Sex/Sexuality/Sexual Classification,” içinde *Critical Terms for the Study of Gender*, der. Catharine R. Stimpson ve Gilbert H. Herdt (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2014), 458. “Sağlıklı” cinselliğin sınıflandırma bolluğunda yer alması ise çok daha geç bir tarihe denk düşer. Heteroseksüellik ilk kez 1892'de, her iki cinsde de cinsel eğilim duymaya neden olan bir “psşik hermafroditizm” durumu olarak tanımlanmıştır Jonathan Ned Katz, *The Invention of Heterosexuality* (New York: Dutton, 1995), 19-20.

⁷³⁸ Benzer anlamındaki müşabih ile perestliğin birleşimi olan terimi, benzerini sevmek olarak çevirebiliriz.

hem de mahbûbperestlik olarak tanımlar. Mazhar Osman ise *Tabâbet-i Ruhîye* eserinin 1909 tarihli ilk baskısında “*sensibilité sexuelle contraire [Contrare Sexualempfindung]*”⁷³⁹ kavramını, 1926 tarihli ikinci basımda ise *homosexualité, perversion*⁷⁴⁰ 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*⁷⁴¹ ve mahbûbdostluktan ibaret olduğunu söyler.⁷⁴² Osman, müteşabihü'l-cins aşkı duyan erkekler için *gulâmpereest, hünsa*,⁷⁴³ luti ve *puşt*⁷⁴⁴ 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 mahbûbperestlik ile livata arasında bir ayrım yapmaya çalıştığını görüyoruz. Bu ayrımı açıkça Alman seksologlarına atıfla yapar. *Uranizm*'in karşılığı olarak gördüğü mahbûbperestlik, “ruhi bir garibe-i hilkat,” yani erkek vücudunda bir kadın ruhunun veya kadın vücudunda bir erkek ruhunun olmasıdır. Bu toplumsal cinsiyet sapmasının kişiyi aykırı cinsel fiillere sevk etmesi muhtemelse de kesin değildir.⁷⁴⁵

Her ne kadar Osman, Osmanlı erotik sınıflandırmasından “mahbûbperestî”yi *uranism'e* en yakın terim olarak seçse de, önceki bölümlerde gördüğümüz üzere mahbûbperestliğin toplumsal cinsiyet kimliğine ilişkin imaları uranizme nazaran zayıftır. Livatanın karşılığı olarak *pederastie*'yi verir fakat metnin çeşitli yerlerinde livatayı, “erkek bedeninde kadın ruh”una sahip olma durumu için kullanır. Batılı cinsellik bilimi literatürü

⁷³⁹ ters cinsel duygu ve ters cinsel güdü

⁷⁴⁰ sapma

⁷⁴¹ Kadınlar arası hemcinsellik için kullanılan terimlerden biridir.

⁷⁴² Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, 263. İlginçtir ki ikinci basımda “mahbûbperestlik”i çıkarır.

⁷⁴³ Biseksüelin karşılığı olarak “ruhî-i tenasülî hünsa” terimini kullanır. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, 270.

⁷⁴⁴ Oldukça aşağılayıcı bir tonu olan puşt ikinci basımda çok daha fazla kullanılmıştır.

⁷⁴⁵ “Ekseriya uranist, mahbûbperest afiftir ve bütün saadeti erkek ise bir kadın gibi giyinmek, süslenmek, yaşamaktan, yahud hayalen bir erkeği bir kadın nasıl severse öyle sevmekten ibaretdir.” Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, 272-3.

ile Osman'ın kendi gözlemleri arasındaki tutarsızlık yer yer açık biçimde not edilse de⁷⁴⁶ eserin genelinde erkek eşcinsellerin, toplumsal cinsiyet kimliğinde bir sapma ile malûl olduklarına dair açıklayıcı çerçeve kabul edilmiş görünür. Raşid Tahsin, *Seririyat-ı Akliye Dersleri* (1920) eserinde “bâhî⁷⁴⁷ cinnetler” i incelerken, *homosexualitaet*'in karşılığı olarak *gulâmperești*'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.⁷⁴⁸ Fahreddin Kerim Gökay, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşklar Üzerine* (1928) isimli kitabında homoseksüalite kavramını müşabihü'l-cins ile karşılar. Eşcinsel erkeği karşılamak için daha çok başvurduğu terim ise *pederast* iken, diğer metinlerden farklı olarak *terslik* kavramını de 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 netlik vardır.⁷⁴⁹ Buna ek olarak dönemin Osmanlı nöropsikiyatristleri modern cinsellik bilimi söylemini, “kâğıt üzerinde” benimsemiş gibi görünürler. Erkek eşcinselliği doğuştan kadın ruhuna sahip azınlık bir erkeğe 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 senaryolarla Avrupa'dan tercüme edilen ama

⁷⁴⁶ Örneğin ikinci basımda şöyle söyler: “Puştların vücudca kadına benzediği kitapların hemen hepsinde yazılıdır. Omuzları müdevver, göğüsleri daha büyük, lenfâvi mizaçlı, ciltleri kılsız diye tarif olunuyor. Bizce puştlarda böylelerine tesadüf edilirse de bu hal güzel erkeklerin fuhşa teşvik edilmesinden ve alıştırılmasındandır. Biz bi'l-akis vücudça pek çirkin, kara kuru, kıllı gençler arasında puşta daha çok tesadüf ettik. Vâkiâ hekime müracaat edenler bu gayritabîliklerinin maruz-ı hakaret olmasından usanan çirkinlerdir.” Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 674.

⁷⁴⁷ *Bâh*, Arapça cinsel arzu, şehvet anlamında kullanılan bir sözcük.

⁷⁴⁸ Raşid Tahsin, *Seririyât-ı Akliye Dersleri* (İstanbul: Arşak Garoyan Matbaası, 1336/1920), 82.

⁷⁴⁹ Sedgwick'in söylediği üzere eşcinsellik ile ne kast edildiği bugün de net değildir ve istikrarlı bir tanıma varmak imkansızdır. Bkz. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 1990.

geniş kesimlerce benimsenmeyen senaryolar arasındaki gerilimin suskunlaşmaya yol açtığını iddia ettiğinden söz etmişim. 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.⁷⁵⁰ Fakat bu tip bir iddiada 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*⁷⁵¹ 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. Yani eski modelin yerini almaya aday azınlıklaştırıcı model de, onun erkek homoerotizmine dair sunduğu anlamlandırma çerçevesi de aynı biçimde istikrarsızlıkla

⁷⁵⁰ 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 yazın ile karşılaştırıldığında çok cılız kalıyor. Bunun bir nedeninin homoerotizmin doğurganlık ve sağlıklı nesiller 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 ve üremeye bir tehdit oluşturduğunun düşünülmemesidir. Bunu doğrular biçimde, ele aldığım kitaplarda, üreme ve homoerotizm arasında neredeyse hiçbir bağ kurulmaz. Önceki bölümde ve Aşçı Dede'nin hatıratı bağlamında tartıştığım haliyle homoerotik ilişkiler evliliğin yanı sıra sürdürülebiliyordu ve -pasif konumda olmaması şartıyla- erişkin erkeğin erkekliği ve üreme potansiyeli üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğu düşünülüyordu. Avrupa seksolojisi metinlerinden faydalanan nöropsikiyatristler için de erkek homoerotizminin evlilik yaşantısını etkilemeyen bir şey olmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda, sonraki bölümde ele alacağım üzere, kadın homoerotizminin erkek homoerotizmine kıyasla evliliğe ve 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.

⁷⁵¹ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 46-47.

malûdur.⁷⁵² 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.

1910 tarihli *Aşk-ı Marazî*'de Nazım Şakir kendi yorumunu oldukça sınırlı tutarak, Avrupalı seksologların konuya bakışını aktarır.⁷⁵³ Bu literatürde daha baskın olan azınlıklaştırmacı çerçevenin Şakir için kafa karıştırmacı olduğunu görürüz. Acaba *uranistler* hasta mıdır, yoksa suçlu mu? Cezalandırılmalı mıdır, yoksa tedavi mi edilmelidirler?⁷⁵⁴ “Bütün bunlarda gördüğümüz ahval-i ruhiyeyi tasvib veya tenkîd, cins veya nev'i tayin etmemekle beraber, marazî olmak üzere tellakkî ederiz” diyerek çok da net bir yargıya varamaz. Şakir bireysel patoloji ve 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. Gulâmpereşliğin bazılarında kesbî⁷⁵⁵ gibi görünse de irsî bir istidadın⁷⁵⁶ sonucu olduğunu söyler. Şark'ta genç erkeklerin kadınlara yaklaşamamalarının hali hazırda var olan irsî itidal nüvelerinin serpilip gelişmesine neden olduğunu söyler fakat

⁷⁵² Halperin, erkek eşcinselliğinin bir tarihi olmadığını ve erkek homoerotizmne ve toplumsal cinsiyet sapmasına (deviance) ilişkin birbirinden farklı fakat eş zamanlı 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* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press), 109-110. Önceki bölümde, her ne kadar Halperin'in çizdiği bu 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.

⁷⁵³ Özellikle Karl Ulrichs'in ve dönemin eşcinsel hareketinin argümanlarını özetler ve Krafft-Ebing'ten bazı müşahadeleri alıntılar.

⁷⁵⁴ Nazım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, 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.” Weeks, *Bir Kavramın Anatomisi*, 92.

⁷⁵⁵ sonradan kazanılan

⁷⁵⁶ meyilin

bu tip erkeklerin kadınlarla birlikte olduklarında bundan zevk almalarını irsîyet ile açıklayamaz.⁷⁵⁷ Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yapılan genişletilmiş ikinci baskıda ise genelde Şark'taki ve özelde de Osmanlı'daki homoerotizm ile ilgili çok daha sert bir tutum takılır. Ona göre “yirmi beş sene evvelki” Osmanlı Edebiyatı'nın yegâne sermayesi mey ile mahbûbtur. Bu dönemde insanlar eşleriyle tramvayda ve vapurda bile yan yana oturamazken, oğlanlarla bahçelerde, meyhanelerde, hamamlarda alenî biçimde birlikte olabilmektedir.⁷⁵⁸ Bu koşullar altında insanda bulunan marazî bir tohum kolayca kök salar.⁷⁵⁹ Mazhar Osman bu tarihi faillik ve mefullük arasında bir ayrım yaparak ele alır. İlişkide pasif durumda bulunmak yani mefullük Şark'ta ayıp sayılsa da failliğin övünç kaynağı olduğunu söyler.⁷⁶⁰ Oğlanları dağa kaldırmak, ırzlarına geçmek hiç de nâdir olmayan olaylardır. Osman'a göre kadınların açık gezmesiyle birlikte tabii aşklar ortaya çıkmaya başlamış, hem erkekler hem de sonraki bölümde inceleyeceğim kadınlar arası homoerotizm sona ermiştir.⁷⁶¹ Artık “erkek erkekliğini bilmektedir.” Bu tip ilişkileri sürdürüp erkeklik şerefini ayaklar altına alanlarsa mütereddiler,⁷⁶² marazlarının ızdırına kendilerini kaptıranlardır.⁷⁶³

Tıpkı Mazhar Osman gibi, Fahreddin Kerim Gökay da Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte homoerotizme neden olan toplumsal koşulların değiştiğini söyler. Ona göre de

⁷⁵⁷ “Şarkda kadınlara takarrübde hele pek gençler dâimâ müşkülâta ve tecrübesizliğe marûz kaldıklarından pek rüşeymî bir halde bulunan bezr-i marazîlerinin intâş ve nemâsıyla temâyilat-ı tabîyelerinin rahnedâr olduğu ve gulâmpereşliğin taammüm ettiği gayr-ı kabil-i inkâr hakâyıkdandır. Bazıları istimmâ' ve livâtaya gerek sû-i misâl yüzünden, gerek kadın bulamamaktan alıştıkları halde bile, birdenbire bu itiyâdlarını terk ile kadınlardan zevkyâb olmaya başladıkları nâdir değildir. O halde hissiyat-ı lûtîyeyi dimâğın gayr-ı tabîi bir istidâd-ı tenasülî-i irsîsi diye telakkî etmelidir.” Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, 270.

⁷⁵⁸ Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 668.

⁷⁵⁹ 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. Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak*, 248.

⁷⁶⁰ Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 678.

⁷⁶¹ Age., 679.

⁷⁶² Tereddî (gerileme) kökünden türeyen mütereddi ve dejenere terimleri ile yürütülen tartışma, Benedict-Augustin Morel'in irksal dejenerasyon tartışması ile bağlantılıydı. Bkz. Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak*, 209; 244-263.

⁷⁶³ Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 679.

kadının toplumsal hayatta erkekten uzak tutulması, bekaret 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 böylesi gayr-ı tabii haller görünmezken Anadolu'da görülmeye devam etmesi de bu durumun ispatıdır. Toplumsal hayatın müsaadesizliğinden kaynaklanan bu durum gayritabii olsa da gerekli koşullar sağlandığı ve ahlaki uyarılar yapıldığında düzelecektir.⁷⁶⁴ Bunlara rağmen kendi cinsleriyle birlikte olmaya devam edenler, örneğin Avrupa'daki müteşabihü'l-cinsler, “çarpık yaratılmış” mütereddilerdir.⁷⁶⁵ 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 marûz 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 ve meful arasında ayırım yapmadan her ikisini bir kategori altında – ki Fahreddin Kerim bu kategori için pederast'ı kullanır- kavramsallaştıran ve bu kategorinin toplumsal koşulların değil irsî bir tereddidin bir sonucu olduğunu söyleyen bakış açısını tercih ettiğini söyleyecektir. Söz konusu isimler müteşabihü'l-cins âşıklarının hem fail hem de meful rolü oynayabildiklerini söyleseler de asıl kast edilenin meful rolünde olanlar olduğu açıktır. Erkekler arası homoerotizmde fail ve meful arasındaki ayırım erken modern Osmanlı metinlerinde sık sık görülür. Önceki bölümde tartıştığım üzere, meful rolündekinin kadınsılığı her zaman düşünüldüğü kadar net değildir.⁷⁶⁶ Bireysel sapma modelini benimseyen bu metinlerde ise mefullük ile kadınsılığın daha fazla örtüştüğünü görüyoruz.

⁷⁶⁴ Fahreddin Kerim, *Yorgun Sınırlar ve Marazî Aşkılar*, 63.

⁷⁶⁵ *Age.*, 62.

⁷⁶⁶ Delice, “The Janissaries and Their Bedfellows,” 130.

Aşçı İbrahim Dede, erkeklere duyduğu arzuyu, onun erkekliğine zarar verecek bir şey olarak görmüyordu. Şehvani olmadığı sürece hem-cinsel arzusu toplumsal cinsiyet kimliğinden neredeyse bağımsızdı. Erkekliğin kaybına dair tek imaya, karısı ile cinsellik yaşarken nefesine yenik düşen erkeklerin cinsel güçlerinden yoksun kalacaklarına ilişkin yorumunda rastlamıştık. Rıza Nur içinse durum böyle değildir. Her ne kadar Rıza Nur'un bir erkeğe duyduğu arzuyu anlattığı bölümde toplumsal cinsiyet özdeşleşmesinde bir “sapmaya” dair bir ifadeye rastlamasak da “puşt”un Türkler nazarında hakir görüldüğünden söz ederken, bunların kadın gibi olduklarını da ekler. Öz-anlatısının sonlarına doğru ise kendisinin kadın olma isteğinden söz eder:

“Ben sade şehvet ihtiyacı sebebiyle kadınla münasebetteyim. Fakat kadınlar hem istediğim şeyler değildir. Hattâ bu sebepten gençliğimde bir aralık kadın olmak fikrine düşmüştüm. Fakat o da erkeği kadın gibi yapıyor. Hadım ağaları malûm. İşin içinden çıkamadım...”⁷⁶⁷

Sedgwick'i izleyerek, arzu nesnesi ile toplumsal cinsiyet özdeşleşmenin 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 paniği ve homofobi, özdeşleşme ile arzuyu birbirinden koparıırken homoseksüel-homososyal sürekliliğin kırılmasına 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 dolayısıyla erkekleri arzulayamaz.⁷⁶⁸ Onun için kadın, tabiatı bakımından zayıf

⁷⁶⁷ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV, 1530.

⁷⁶⁸ Sedgwick, *Between Men*, 102.

ve erkeğin altında bir varlıktır.⁷⁶⁹ 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 onu eşiti olarak kabul etmesini de engeller. Aşçı Dede ve Rıza Nur arasındaki bu fark, gelecek bölümde daha ayrıntılı tartışacağım, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında 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.⁷⁷⁰ 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.⁷⁷¹ Eşi bu hatıralarda dengesiz, evdeki hizmetçi kadınlara işkence eden,⁷⁷² morfin bağımlısı bir kadın olarak tasvir edilir. Bir yandan acıdığı, bir yandan nefret

⁷⁶⁹ “Vakıa erkekler kanunları kendi lehlerine yapmışlardır. Fakat bu onların kusuru değil, kadınların acizidir. Mani olamamışlar, kadın zayıf bir mahlûktur. Tabiat böyle yapmış. (...) Demek erkek hılkaten onların üstündedir.” Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV, 1530. Rıza Nur için kadın ayrıca fazlasıyla şehvetli bu nedenle de tehlikeli bir varlıktır. İstedğini alamayan kadın insanlıktan çıkar. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 181.

⁷⁷⁰ Rıza Nur annesini hayatta en çok sevdiği insan olarak anar. Age., 56. Annesi onun 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.” Age., 321.

⁷⁷¹ 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 aşkı 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 öldürüp bitirdiler.” Age., 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 alamadıklarında son derece tehlikeli canlılara dönüşüklerini söyler.

⁷⁷² Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV, 1344-6.

ettiği ve öğrendiği⁷⁷³ bu kadının hayatı kendisine çekilmez kıldığını söyler.⁷⁷⁴ Eşi ve Rıza Nur sık sık kavga ederler ve Rıza Nur eşine uyguladığı şiddeti açıklamaktan çekinmez.⁷⁷⁵

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 fobiyi imleyecek biçimde iki anlamda, homofobik⁷⁷⁶ bir erkeklik inşa etmeye girişir. Bu erkeklik her zaman diğer erkeklerin tehdidi altında kırılığandır 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 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 Dr. Schreber analizindeki paranoyayı, homofobinin işleyişini açığa vuran bir psikoz olarak okur.⁷⁷⁷ Freud, paranoyanın “Ben (bir erkek) onu seviyorum (bir erkeği)” önermesinin yadsımları şeklinde ortaya çıktığını öne sürer.⁷⁷⁸ Yadsıma önermelerinden ilki, “Onu sevmiyorum – Ondan nefret ediyorum çünkü O BANA

⁷⁷³ “Bu sevilme değil ki işkence. Bir şeye başladı mı çabuk bitmez. Öpüyor değil mi, şap şap... Sonu gelmez. İnsan bıkar, usanır, hattâ öğrenir.” Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt I, 466.

⁷⁷⁴ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV, 1405.

⁷⁷⁵ “Gözüm döndü; hayvanlaştım. Bir iyice döğdüm. Ama tam... Tokat, tekme, ilâ... Yine de hırısımı 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* cilt I, 473. “Canımdan bıkmışım. (Morfin!) dedi. Çıldırıldı. Üzerine hücum ettim, öfkemden ellerini ısırılmışım...” Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV, 1404.

⁷⁷⁶ Rıza Nur'un homofobisi özellikle üçüncü şahısların homoerotik ilişkilerinden söz ettiğinde ortaya çıkar. Hatıratında pek çok tarihi kişiliğin erkeklerle homoerotik ilişkiler yaşadığını anlatır. Anlatısı, Kuru'nun sözünü ettiği menkıbelerde olduğu gibi tarafsız değildir ve sözü geçen erkeği karalama amacı taşımaktadır. Kuru, “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan,” 2011. Bu açıdan Rıza Nur'un hatıratı yalnızca homoerotik arzusunun modern söylemlerle ilişki içerisinde dile getirildiği ilk metinlerden değildir, ayrıca hem karşıdakinin hemcinsel arzularından hem de kendininkilerden nefretle şekillenen modern homofobik söylemlerin de ilk örneklerindedir.

⁷⁷⁷ Sedgwick, *Between Men*, 91.

⁷⁷⁸ Freud, *Olgu Öyküleri II*, 173.

KÖTÜLÜK EDİYOR” şeklindedir.⁷⁷⁹ Dr. Schreber, kendisini yalnızca bir erkeğin zulmü altında hissetmez, aynı zamanda onlar karşısında şeffaf ve çoğu zamanda onların zorlaması altında hisseder. Rıza Nur da erkeklere duyduğu arzuyu inkâr etmek zorundadır. Zira bu arzu onun için, Aşçı Dede'nin dünyasında olduğu gibi tasavvufî bir çerçevede veya homososyal bağlar çerçevesinde anlam bulamaz. Bu nedenle aşkının saf kalabileceğini düşünmez; sonu lutiliğe gidecek, onu hem erkekliğinden hem de Türklüğünden 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 bu paranoyak kuruluşu belki de en net biçimde Mustafa Kemal'in hatıralarda oynadığı rolde görünür olur. Rıza Nur'un hatıratında Mustafa Kemal - ve *Nutuk* - o kadar ön plandadır ki, Adak hatıratı otobiyografi ile biyografi arasında bir yere yerleştirebileceğimizi söyler.⁷⁸⁰ Otobiyografik anlatılar, pek çok ülkede ulus anlatısının analogisi olarak okunmuştur.⁷⁸¹ *Nutuk* bu tip bir öz-anlatısal stratejinin en açık örneklerinden birini teşkil eder: “*Nutuk*’un sıfır-noktasında, Türk olan Anadolu’da

⁷⁷⁹ Age., 173.

⁷⁸⁰ Adak, “National Myths and Self-Narrations,” 527; Adak, “Who is Afraid of Dr. Rıza Nur’s Autobiography?” 131.

⁷⁸¹ Örneğin Sayre, Amerikalı otobiyografi yazarlarının çoğunun kendi hayatlarını ulusun hayatıyla veya ulusal fikirlerle ilişkilendirerek yazdıklarını söyler. Robert F. Sayre, “Autobiography and the Making of America,” içinde *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, der. James Olney (New Jersey: Princeton University Press, 1980), 149.

(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.”⁷⁸²

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 dâhil ederken,⁷⁸³ 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.⁷⁸⁴ Rıza Nur, “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.⁷⁸⁵ Nur'un anlatısında Mustafa Kemal fuhuş ve sefahat düşkünü, kadınlara ve oğlanlara musallat olan, evlatlık aldığı çocukları taciz eden,⁷⁸⁶ ayyaş, hırsız, megaloman, müstebit ve zalim biridir. Mustafa Kemal'e olan nefreti o kadar yoğunudur ki, hatıratının sonlarına doğru artık onun adını etmek istemediğini söyler; bundan sonra ona “hakiki adını vererek Neron” diyecektir.⁷⁸⁷ Rıza Nur sürekli bir komplo

⁷⁸² Hülya Adak, “Ötekileştiremediğimiz Kendimizin Keşfi: 20. Yüzyıl Otobiyografik Anlatıları ve Ermeni Tehciri,” *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007): 243.

⁷⁸³ Kara, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun otobiyografik metinlerinde, bu tip muhalif anlatıların tam karşısı bir anlatı kurguladığını söyler. Halim Kara, “Relational Self-narratives: Yakup Kadri Karaosmanoğlu's Autobiographical Writings,” içinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, der. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016), 120.

⁷⁸⁴ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV, 1744.

⁷⁸⁵ Adak, “Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?,” 131.

⁷⁸⁶ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* cilt IV, 1466.

⁷⁸⁷ Age., 1688.

beklentisi içinde yaşar; özellikle de Mustafa Kemal ve İsmet İnönü'nün kendisine yönelik büyük bir komplo düzenlediğinden emindir.⁷⁸⁸

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 gördüğümüz ölçüde, 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”- hazlarıyla bir uygarlığı ve daha da önemlisi Türk ulusunu çöküşe sürüklemektedir. Mustafa Kemal'in cinselliğini sürekli olarak konu edinerek Rıza Nur, kendi hayatından kovmakla iftihar ettiği cinselliği ulusun kimliğinin göbeğine yerleştirir. Türk kimliği ulusal, etnik ve dini 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 kaybı anlamına gelir. “Ben-ulus”un Türklük tahayyülünden dışlanması sonucunda kendisini Türklüğünü kaybetme riskiyle karşı karşı bulur. O yalnızca homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal bağlardan, bu bağlarla rekabet içindeki

⁷⁸⁸ Huck Gutman'ın Rousseau'nun *İtirafı*'na 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 adamın yapısal sonucudur. Benliğini ‘öteki’nden ayırınca, Rousseau'nun ‘öteki’nin yabancı ve son tahlilde hasım olduğunu keşfetmesi şaşırtıcı değildir.” Huck Gutman, “Bir Benlik Teknolojisi: Rousseau'nun İtirafı,” içinde *Kendini Bilmek*, der. Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Om, 2001), 89.

sevgiye dayalı evlilik ve aile bağlarından dışlanmamıştır; ikincisi ile süreklilik içerisindeki *ulusun* “hayali cemaati”nden de dışlanmıştır. Ben-ulusun duyduğu nefret yoluyla⁷⁸⁹ erkekleşmesiyle ve Türklüğüyle özdeşleşmeye çalışır. Bu özdeşleşme, zamansal ve uzamsal 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 mağdurudur, puşluğu hakir gören Türklük aynı zamanda ona yol açar, erkeğe duyduğu aşk saftır ama sonu zorunlu olarak livataya gider, 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 bir nesilsel döngüye yerleştiremez kendisini; zaten bunu yapmasını mümkün kılacak bir çocuğu da yoktur. İlerlemeci bir *hetero-zamansallığı* da benimseyemez zira onun dışına atılmış; geçmişe sırtını dönmüş geleceğe umutla bakan Cumhuriyet projesinden dışlanmıştır. Fakat “geriye de bakmaz.”⁷⁹⁰ Mahkûm olduğu zamansal ve mekânsal sürgün, benliğini giderek daha da yalıtılmış hale getirir. Bu yalıtılmış, özerk ve mutlak özne kurgusu, kendisini öteki'ne karşı kapatırken aslında varoluşsal kırılma ve kırılganlığını da görmezden gelmekte; bu nedenle de paranoyaklaşmaktadır.⁷⁹¹ Öz-anlatısı bu yalıtılmışlık içinde kendi uzam ve zamanını kurgulayacağı tek alan haline gelir. Bir sonraki kısımda özerk özne fantezilerini 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.

⁷⁸⁹ Mustafa Kemal hem Türklüğü hem de cinselliği şaibeli biridir Rıza Nur'un anlatılarında.

⁷⁹⁰ Love, *Feeling Backward*.

⁷⁹¹ Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 32-33.

III. Reşad Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*

1905 yılında İstanbul'da doğan Reşad Ekrem Koçu, 1931 yılında İstanbul Darülfünun'un Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun olmuş ve hocası Ahmet Refik Altınay'ın yanında asistan olarak çalışmaya başlamıştır. 1933 yılında Darülfünun feshedilip yerine İstanbul Üniversitesi kurulurken kadro dışı bırakılarak tasfiye edilen hocası ile birlikte Koçu da üniversiteden ayrılmak zorunda kalmıştır.⁷⁹² Altınay'ın üniversiteden tasfiyesi, Türk Tarih Tezi'ne muhalif tarih anlatıların kabul görmediği bir dönemde Osmanlı tarihine bağlılığının sonucunda gerçekleşmiştir.⁷⁹³ Koçu, Ahmed Refik Altınay'ın tarihe yaklaşımından büyük ölçüde etkilenmiş, tıpkı onun gibi tarih bilgisini hikâye anlatıcılığıyla birleştiren bir tarihyazımını benimsemiştir. Reşad Ekrem Koçu'nun tarihçiliği de Ahmed Refik'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.⁷⁹⁴

⁷⁹² Ahmet Refik Altınay'ın üniversiteden tasfiye ediliş sürecini Yılmaz Öztuna şöyle aktarır: “1933 Üniversite ıslahatında, müderris (ordinaryüs profesör) pâyesiyle Osmanlı Tarihi Kürsüsünü işgal eden tarihçi, açığa çıkarıldı. Üniversiteye hiç bir ilmî hüviyeti olmayan bir takım kişiler girdi. Bu darbeye Ahmed Refik, ancak 4 yıl tahammül edebildi. 56 yaş gibi bir olgunluk çağında öldü.” Öztuna'dan akt. Muzaffer Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam Ahmet Refik Altınay: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1978), 99.

⁷⁹³ 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 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 çıkarttırarak tarih bilmediğini itiraf etmeye zorlar. Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam*, 116-7. Reşad Ekrem Koçu ise hocasının böyle bir aşağılamaya maruz kalmadığını fakat Orta Asya, Güneş-Dil Teorisi gibi akımları benimsemediği için Atatürk'le ters düştüğünü aktarır. Herkesin tarihçi kesildiği o günlerde, Ahmed Refik Bey düşüncelerinden vazgeçmemiş, bu nedenle de her gün biraz daha silinmiştir. Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam*, 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. Kalemin bizimle olmasa bile ters düşmesin!” Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam*, 121-2.

⁷⁹⁴ Altınay, “The Queer Archivist,” 92.

Yaşamı boyunca onlarca tarih kitabı, çevriyazı, çeviri ve makalenin yanı sıra, tarihsel kurmacalar, şiir ve çocuk hikâyeleri yazmış olan⁷⁹⁵ Reşad Ekrem Koçu'nun en büyük eseri *İstanbul Ansiklopedisi*, 1944 ile 1973 yılları arasında yayımlanır.⁷⁹⁶ Oldukça kalabalık bir yazar ve çizer kadrosuna sahip olan *İstanbul Ansiklopedisi*'nin yayımı tamamlanamadan 173. fasikülde “Gökçınar” 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,⁷⁹⁷ yazı biçimlerine ve sınıflandırma usullerine bağlılık duyan bir tarihçidir.⁷⁹⁸ Koçu'nun ansiklopedik bilgi ile 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.⁷⁹⁹ İstanbul'un giderek tanınmaz hale gelen yapıları çevresini olduğu kadar altkültürün giderek silikleşen tiplerini hikâyeleri, kıyafetleri, hal ve tavırları ile en ufak ayrıntısına kadar kaydetme isteğinin karşılık bulabileceği tür, ansiklopedi gibi görünür Koçu'ya. Bu nedenle *İstanbul Ansiklopedisi*, klasik bir ansiklopedi

⁷⁹⁵ Maalesef Koçu üzerine kapsamlı bir monografi bulunmuyor. Doğan Kitap, yazarın pek çok kitabını yeniden yayımlayarak tarihçiyi günümüz okurları için daha erişilebilir hale getirdi.

⁷⁹⁶ 1951'de maddi zorluklar yüzünden yayımına ara verilen ansiklopedi, 1958 yılında A harfinden itibaren yeniden yayımlanmaya başlar.

⁷⁹⁷ 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. Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800* (Mass., Cambridge ve Londra: Belknap, 1979), 7- 9.

⁷⁹⁸ Orhan Pamuk, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 158.

⁷⁹⁹ Bilginin evrensel bir kapsayıcılık içinde sunulması arzusu, ancak şeylerin sistematik bir düzene atfla kavranması yoluyla mümkün olur. Bu nedenle, ansiklopedik bilgi on dokuzuncu yüzyıl modernitesinden çok klasik döneme aittir. “Kelimelerinin arasına dünyanın toplumsallığını 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 bir 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 eşanlamlılıkları belirleyen, çok yönlü leksikler, nihayet, 'insan bilgilerinin soy zincirini ve bağlantılarını, doğumlarına yol açan nedenleri ve onları ayrı kılan karakterleri' inceleyerek, onların 'düzen ve bağlantılarını mümkün olduğunca sergilendiğini' iddia eden sınıflandırılmış ansiklopediler.” Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 138-9.

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 tarihine” çevirmesinden kaynaklandığını söyler.⁸⁰⁰ Bu öznel, kaotik ve tuhafliklarla 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”⁸⁰¹ kavramına yakındır.⁸⁰² Sedgwick anlık taksonomilerin 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.⁸⁰³ *Ansiklopedi*, İstanbul'da gündelik hayatta karşımıza çıkan onlarca tipi, bu tiplere dair sözel ve görsel tasvirler yoluyla sunar. Örneğin, “Amele, İstanbul'da Çeşidli İsim Altında Bekârûşağı Amele ve İşçi, Amele ve İşçi Nizamı” maddesinde, hem 1950'ler Türkiye'sindeki farklı amele tiplerine dair malumat hem de Osmanlı'da kentlerde yoğunlaşan bekâr nüfusa dair düzenlemelere değinir.⁸⁰⁴ Çeşitli tiplerin homoerotik altkültürdeki yerlerini de *Ansiklopedi* yoluyla öğreniriz. Örneğin çoğunluğu uyuşturucu bağımlısı olup sokaklarda yaşayan “adembabaların” ekseriya gençliklerinde vücutlarını

⁸⁰⁰ Pamuk, *İstanbul*, 159-160.

⁸⁰¹ Terimin İngilizce orijinali olan *nonce taxonomy* cinsel bir ima da barındırmaktadır. *Nonce* sözcüğü, argoda cinsel suçlular ve özellikle de pedofiller için kullanılmaktadır.

⁸⁰² Altınay da, isabetli bir biçimde, Reşad Ekrem Koçu'nun arşivsel pratiğinin Foucault'nun “uyruklaştırılan bilmeler” kavramı ile örtüşüğünü söyler. Altınay, “The Queer Archivist,” 90. Foucault, uyruklaştırılan bilmeler'i 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 bilginin düzeyinin altındaki bilmeler olarak diskalifiye edilmiş bütün bir dizi bilmeyi anlıyorum.” Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 23. Ansiklopedinin bu tip bilme biçimlerine yaptığı yaptırım, Pamuk'un deyimiyle, “saf ve çocuksu” sınıflandırma biçimiyle de örtüşmektedir.

⁸⁰³ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 23.

⁸⁰⁴ Reşad Ekrem Koçu, “Amele, İstanbul'da Çeşidli İsim Altında Bekârûşağı Amele ve İşçi, Amele ve İşçi Nizamı,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* Cilt II, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1959): 764-776.

“serir sefillerin bazıçesi⁸⁰⁵” yapmış olduklarını,⁸⁰⁶ Üçüncü Selim devrinde baldırı çıplakların kostümü olan Galata yemenisi, baş veya bel şalı tedarik edebilmek için genç çocukların “iffetlerini feda” ettiklerini okuruz.⁸⁰⁷ 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”⁸⁰⁸ projesidir. Böylece klasik bir ansiklopedide karşımıza çıkabilecek hegemonik adlandırma ve tanımlama projelerine meydan okur,⁸⁰⁹ yeni ve sürekli birbirinin içine geçen, geçmiş ve bugünü katıştıran “anlık taksonomiler” oluşturur.



Resim 2. “Amele Tipleri” *İstanbul Ansiklopedisi* cilt II, 765

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 dolap⁸¹⁰ işlevi görür.⁸¹¹ Bu tip bir

⁸⁰⁵ eğlencesi

⁸⁰⁶ Reşad Ekrem Koçu, “Âdembaba,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt I, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958), 210.

⁸⁰⁷ Koçu, “Baldırıçıplak, Baldırıçıplaklar,” 1982.

⁸⁰⁸ Sedgwick, *The Epistemology of the Closet*, 23.

⁸⁰⁹ Halberstam, *Female Masculinity*, 8.

⁸¹⁰ *Closet* (dolap), cinsel yönelimini veya toplumsal cinsiyet kimliğini açık yaşamayan LGBTİ bireylerin içinde buldukları gizlilik halini tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Dolaptan çıkmak (being out)

düşüncenin ansiklopedinin kazanabileceği farklı işlevleri düşünmemizi engellediğini düşünüyorum. Zira amaç Koçu'yu “out” etmek olmasa bile -ki her iki yazar da onun gizli bir eşcinsel olduğunu söyler- onun bir dolaba sahip olduğunu “out” etmek amacını taşır. Tarihsel kişilikleri dolaptan çıkarmak onları karmaşık duygulanım biçimlerinden, eylem ağlarından ve toplumsal formasyonlardan yalıtmayla sonuçlanır.⁸¹² Dahası Sedgwick'in eleştirdiği *paranoyak epistemolojiye* doğru evrilir. *Queer* çalışmalar için temel metinlerden olan Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası* ve D.A. Miller'ın *The Novel and the Police* isimlerini inceleyen Sedgwick, *queer* okumanın, ve genel olarak eleştirel düşüncenin, verili kültürü “ifşa etmek, gizemsizleştirmek ve doğallığını bozmak” amacıyla giderek paranoyak bir epistemolojiye yöneldiğini söyler.⁸¹³ Paranoya farklı bilme, okuma ve çerçeveleme biçimlerinin üzerinde tekel kurarak onları erişilemez kılar.⁸¹⁴ *Camp* ve *drag* gibi *queer* pratiklerin heteronormatif kültürü ifşa edişlerine yoğunlaşmak yerine onarıcı, haz verici ve tutkulu boyutlarına dikkat çeker.⁸¹⁵ Ona göre *queer* pratiklerin kalbinde yatan bu pratiklerden ilhamla, daha keyifli ve iyileştirici olan *onarıcı metodolojilere* yönelmemiz gerekir. Bir metni okurken, metinde gizli kalan amaç ve pratikleri ifşa etmek yerine

Türkçeye açık olmak veya açılmak olarak çevrilir ve kişinin cinsel yönelimini veya cinsiyet kimliğini ailesiyle, sosyal çevresiyle veya genel kamuoyuyla paylaşması anlamına gelir. 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 şey haline gelir. Sedgwick, *The Epistemology of the Closet*, 67-8.

⁸¹¹ Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, 145; Pamuk, *İstanbul*, 159.

⁸¹² Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 27.

⁸¹³ Freud, “Bir Paranoya (Paranoid Bunama) Olgusunun Özyaşamöyküsü Üzerine Ruhçözümsel Notlar (1911 [1910])” eserinde paranoyanın kişinin hemcinsine yönelik arzularının bastırılması sonucunda ortaya çıktığını söyler. Freud, *Olgu Öyküleri II*. Paranoyayı epistemolojik bir pratik olarak ele alan Sedgwick ise Klein'a döner. Melanie 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 – anlaşılacağı üzere kıskançlık, haset ve kaygı ile doludur – kişinin savunmacı bir biçimde çevresindeki dünyaya yansıttığı, ondan çıkararak biçimlendirdiği ve içine aldığı nefret ve haset dolu parça 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 parça nesnelere bir bütüne benzeyen bir şey halinde bir araya getirebildiği veya “onardığı” konumdur – fakat vurgulamam gerekiyor ki bu bütün illa ki önceden varolan bir bütün değildir.” Sedgwick, “Paranoid Reading and Reparative Reading,” 8.

⁸¹⁴ Age., 22.

⁸¹⁵ Age., 27-28.

yaratıcılığa ve aşırılığa yönelmek, farklı görünürlük çerçevelerine bakmak onarıcı stratejilerden bazılarıdır.⁸¹⁶ Görünürlük çerçeveleri varolan ontolojik gerçekliklerin düzenleyici temsilleri değildir, ayrıca spesifik ontolojiler yaratırlar.⁸¹⁷ Bu yüzden Sedgwick'in önerdiği onarıcı yöntemler, heteronormatif kültürün öğelerini ifşa etmek 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 aynı zamanda günümüzde- nasıl *queer* tahayyül imkânları yaratabileceğine bakmak.

Reşad Ekrem Koçu, yaratıcılığın önemli olmadığı, doğrulanabilir bilginin en dolayimsız biçimde sunulduğu, kişisellikten belki de en uzak yazın türlerinden biri olan ansiklopediyi hem kişiselleştirir hem de erotikleştirir. Pamuk'un da söylediği gibi, kentnin tarihini kendi benliğinin tarihine çevirirken⁸¹⁸ aynı zamanda bu benliği kentin, arşivin ve toplumsallıklarının kesişiminde çerçeveleştirerek kurar. Koçu'nun kişisel tarihi ile inanılmaz genişlikteki arşivin iç içeliği üzerinde pek çok yazar durmuştur. Muzaffer Gökman, Koçu'nun kişisel arşivi ile ilişkisini aşağıdaki gibi anlatır:

“Bütün ev, koridor ve odalar kitap paketleriyle doluydu. Döşemeye sıra sıra yığılmış paketleri devirmeden, üzerlerinden atlayarak girdik oturma odasına. (...)

⁸¹⁶ Age., 18.

⁸¹⁷ Butler, *Savaş Tertipleri*, 11.

⁸¹⁸ Pamuk, *İstanbul*, 160.

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...”⁸¹⁹

Her ne kadar son derece öznel bir eser olsa da kalabalık yazar ve çizer kadrosuyla⁸²⁰ *İstanbul Ansiklopedisi*, tıpkı Koçu'nun benliği gibi çok seslidir. Koçu, ansiklopediyi bir hayat anlatısı olması amacıyla kaleme almamıştır, fakat eğer hayat anlatısını kaleme almaya karar verseydi, bunun da en az bir ansiklopedi kadar atıfsal, çok sesli ve çok parçalı bir anlatı olacağını düşünüyorum. *İstanbul Ansiklopedisi*, bir ansiklopedi olarak okuyabileceğimizi düşündüğüm bu farazi öz-anlatı gibi, nerede arşivin, edebiyat metinlerinin atıfsal anlatısının bitip nerede Koçu'nun öz-anlatısının 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 cemaatinin* üyeleri olur. Bir yandan el yazmalarında kalmış metinleri erişilebilir kılarken, diğer taraftan gazete kupürlerinde kalmış norm dışı erotik yaşantıları kaydeder. Örneğin “Çakılcı (Abdullah)” maddesinde, 1936'da kadın elbisesi giyerken zabıtalardan tarafından yakalanmış bir gencin hikâyesini dönemin gazetelerinden aktarır.⁸²¹ İlk ciltlerde daha temkinli bir biçimde Osmanlı tarihine yedirerek ansiklopediye dâhil ettiği homoerotik arzu

⁸¹⁹ Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam*, 119. Altınay, “The Queer Archivist” de aynı kitaba atıfta bulunur.

⁸²⁰ Bu kalabalık kadronun Koçu ve *Ansiklopedi* ile ilişkilerine dair bkz. 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): 103-125.

⁸²¹ Reşad Ekrem Koçu, “Çakılcı (Abdullah),” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1963), 3668.

nesneleri, son ciltlere doğru giderek fazla gündelik yaşantıları üzerinden konu edilir ve İstanbul sokaklarında tanıştığı genç erkekler birer madde haline gelir.⁸²² 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 başka bir türün şehrengiz⁸²³ olduğuna dikkat çeker.⁸²⁴ Gerçekten de hem İstanbul'un hem de şehrin genç oğlanların 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 aşinadır ve çoğu el yazmalarında 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 bir alt katmanı, açık ama aynı zamanda temkinli biçimde hatırlamayı sağlar.⁸²⁵ Örneğin, daha sonra Murat Bardakçı'nın *Osmanlı'da Seks* kitabında yer alacak olan Derviş İsmail'in on altıncı yüzyıl sonu eseri *Dellâknâme-i Dilkûşâ* 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

⁸²² “Durguner (Erol),” “Eskici (Erhan),” “Fischer (Hans),” bu maddelerden yalnızca birkaçıdır.

⁸²³ Birinci bölümde ele aldığım şehrengizler, bir şehrin güzelliklerini ve güzellerini anlatan genellikle mesnevi olarak kaleme alınmış eserlerdir. Yedikuleli Mustafa Azîzî'nin *Şehrengiz-i İstanbul der hubân-ı zenân* isimli, çoğunluğunu İstanbullu seks işçisi olması muhtemel kadınları konu eden şehrengizi dışında bilinen tüm şehrengizlerdeki güzeller erkektir.

⁸²⁴ Pamuk, *İstanbul*, 159. *Ansiklopedi* hem içeriğinin genişliği hem farklı türler arasında salınan dili ve yapısı ile 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 *tezkire* olarak da okumak mümkündür.

⁸²⁵ Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, 83.

homoerotik alt-kültürüne 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 kaafflesinin arasında berber civanları bilhassa müstesnâ bir yer almıştır. Bir köşesi berbere ayrılmış olan eski mükellef, muazzam kahvehâneler, sâhibleri ekseriyâ sohbet ehli berber dükkânları, üstleri başları tertemiz, kolları sıvalı, çıplak ayaklı, ibrişim futalı, abanoz ve nalınları kadife tasmalı, hilâlî kesim bürümcük gömleklili, kâküllü, perçemli, ak keçe külâhlı, külahlarındaki yemenileri, grepleri çiçek çiçek oyalı, alfesli, fesin top ipek mâvi püskülü omuzlara doğru düşmüş çırak veyâ kalfa berber civanlarını görmek için gelip oturan rindler, kalenderler, külhâniler, bıçkınlar, cemâl aşığı dervişler, bu meşreplerde olan şâirlerle dolub dolub boşalırdı.”⁸²⁶

Koçu benliğini kaybolan bir toplumsal ilişkiler, arzular ve hazlar dünyası ile ilişki içinde kurarken, sürekli bir silinme tehdidi altındaki bu öğeleri en ufak ayrıntısına kadar doğru kaydetmeye takıntılı bir önem verir. Örneğin *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri* kitabında, Mehmet Tevfik'in (öl. 1893) *Meyhane yahut İstanbul Akşamcıları* eserindeki meyhane âleminin muhayyel bir alem olduğunu, zira Tevfik Bey'in aktardığı meyhane vakasında “büyük hatalara düştüğünü” söyler.⁸²⁷ 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 özenle düzeltir.

⁸²⁶ Reşad Ekrem Koçu, “Berber; Berber Güzelleri, Civanları,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt V, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1961), 2520.

⁸²⁷ Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri*, 90.

Koçu'nun amacı yalnızca el yazmalarında kalmış metinleri, bu metinlerin “kalender meşrep şairlerini” 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 anlamlandırılmaz; 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 alanda pek çok telif eser verilmeye başlamıştı.⁸²⁸ Homoerotik arzu giderek daha yaygın biçimde bireysel patoloji söylemi çerçevesinde anlamlandırılmaktaydı. Koçu için bu söylem çerçevesinde bir sapkın olarak kodlanmak, eğitimi 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

⁸²⁸ 1940'lı yıllarda cinsellik bilimi literatürüne hem telif hem tercüme pek çok eser kazandırılmıştır. Dr. Kamil İdil'in *Cinsiyet Hıfzıssıhhası ve Öğretimindeki Önem* (1941) isimli kitabı, H. Nezih Erkson'un hazırladığı formlar 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 *Unser Geschlechtsleben: Ein Führer und Berater für Jedermann* 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 Kazancıgil'in şu sözleri, cinsellik bilimi literatürünün neden 1940'lı yıllarda önem kazandığını açıklar niteliktedir: “Bugün Türk kadını, bir evvelki neslin akıl ve hayalinden geçmeyecek bir istihale ile cemiyet içinde, milli hizmetlerde, ferdi hayata ait her tezahürde erkek ile yanyana, karşı karşıyadır. Böyle bir içtimai nizam, erkek ve kadın herkesi asla lâkayt kalamıyacağı yeniliklere götürmüştür. Cinsî hayatın yarı vuzuhla duyulan karanlık tezahürleri, tam ve ciddi bir benliğin aydınlığı altına çekmek lâzımdır. Disiplinsiz cinsî hayatın ne gibi ruh ve beden hastalıkları meydana getirdiğini biliyoruz. Bu sebeple cinsî sevki tabii bilgiye dayanan bir nizam ve kontrolle tâbi tutulmalıdır. ... Her milletin varlığı ve istikbali nüfusunun kemiyet ve keyfiyetine tabidir. Ancak bedeni ve ruhî bir ıstıfâ müstakbel nesli koruyabilir. ... Cinsî hayat gibi uzvî bir işin her cemiyette kanunî bir disipline tabi tutulması yeni birşey değildir. Lâkin eski telâkkiler uzviyet bilgisinin hakikatlerine değil hayalî ve itibarî hükümlere dayanıyordu. Bugün artık cinsiyet ve tenasül işlerini hakiki bilgilere dayanarak biyoloji ve sosyoloji cephelerinden karşılamak mümkündür.” Tefrik Remzi Kazancıgil, “Eser hakkında bir (Takriz-beğenti)” *Tenasül Hayatımız: Herkes ve aile için bir rehber*, çev. Cemil Cahit Cem (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1940). 1949-1954 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.

biçimlerinin bir katılımcısıydı ve onları arzuluyordu.⁸²⁹ “Kalendermeşrep” şairlerin birinci bölümde tartıştığım homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyallikleri veya Aşçı İbrahim Dede'nin homoerotik arzularını anlamlandırırken devrede olan tasavvuf düşüncesiyle yoğrulmuş “cemal âşıklığı” ile patolojik bir kimlik olarak eşcinsellik kavrayışı ansiklopedide bir arada yer alıyor, biri ötekisine açık bir üstünlük sağlamıyordu.⁸³⁰ Altınay'ın da dikkat çektiği üzere *İstanbul Ansiklopedisi*'nde Koçu'nun anlamlandırma çerçeveleri birden fazlaydı.⁸³¹ “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.⁸³² Oysa Bürhaneddin Olker imzalı maddede “Erkek Aynur,” “ruh hastası bir delikanlı”⁸³³ olarak tanıtılır. Koçu ansiklopedinin diğer maddelerinde de sık sık eşcinsel ilişkileri “cinsî sapıklık” olarak adlandırır. 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” maddesinde şöyle yazar:

⁸²⁹ Love, *Feeling Backward*, 57.

⁸³⁰ 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; 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*, Mayıs 26, 2002.

⁸³¹ Altınay, “The Queer Archivist,” 98.

⁸³² Koçu, “Çilergül (Kız Oğlan),” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1965), 3982-3.

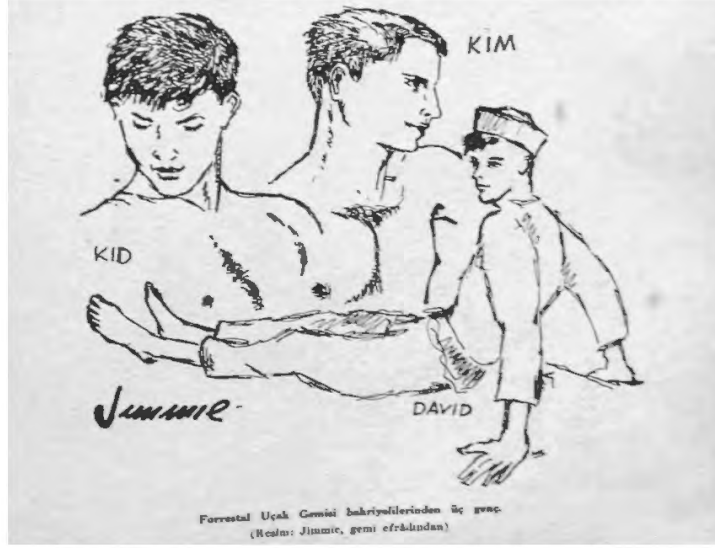
⁸³³ Bürhâneddin Olker, “Eskici (Erhan),” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt X, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1971), 5192.

“1888de Sarıyerde Sularda ayak takımının kurduğu bir içki meclisinde bir delikanlıya: 'Berbersin, elbet kalkup oynarsın!' diye zorla köçeklik ettirilmiş, tecâvüz daha çirkin bir safhaya dökülünce mütecâvizlerle genc berberi korumak isteyenler arasında kanlı bir kavga olmuştur. Bu vak'alardır ki Cumhuriyet inkilâbının fazilet ve ahlâk yolundaki büyük başarısını belirtir. Bugün berber vatandaş böyle bir şâibeden münezzehtir.”⁸³⁴

Koçu'nun bu ifadelerini, Boone'un iddia ettiği gibi, Koçu'nun erotik yaşantılarını ve arzularını açık etmeye karşı takındığı temkinli tavrın yansımaları olarak görebiliriz. Böylesi bir tespit, yerinde olsa bile, anlamlandırma çerçevelerinden birinin ötekisini gizlemeye yarayan bir kılıf, diğerinin de hakikat olduğunu iddia eden paranoyak epistemolojiye yönelecektir. Ben ise, bazı maddeleri son derece alakasız biçimde güzel erkek desenleriyle bezenmiş ansiklopedide eşcinselliğin sapıklık olarak tanımlamasının yarattığı bariz çelişkiyi, heteronormativitenin işleyişindeki çelişkilerin aşırılaştırmış bir hali, bir *parodisi* olarak okumayı öneriyorum Butler, toplumsal cinsiyet parodisinin, orijinal ve doğal görünen cinsiyeti doğallıktan çıkararak orijinalin de aslında kopya ve kimsenin başaramayacağı bir ideal olduğunu ortaya çıkardığını söyler.⁸³⁵ Bu doğrultuda Koçu'nun ansiklopedisinin parodik çelişkisi, heteronormativitenin 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 arzunun keyif verici, yaratıcı ve eğlenceli biçimlerine örnek teşkil ettiğini ve yeni ve beklenmedik başka bağlantıların, *queer* tahayyüllerin kapısını araladığını düşünüyorum.

⁸³⁴ Koçu, “Berber; Berber Dükkanları, Berberler,” 2518.

⁸³⁵ Butler, *Cinsiyet Belası*, 227.



Resim 3. “Forrestal Uçak Harb Gemisi,” *İstanbul Ansiklopedisi* cilt XI, 5187

Koçu'nun ansiklopedideki figürlere duyduğu arzu ayrıca tarihyazımını hazla birleştiren, bugünün ötesine geçebilen duygulanımsal (*affective*) bağlar kuran *queer* bir tarihyazımının olanakları üzerine düşünmeyi sağlar.⁸³⁶ Koçu, içinde bulunduğu şimdinin ötesine geçen ama aynı zamanda o şimdiyi süreksizliğe uğratan, homoerotizmle süreklilik içerisinde bir *homososyal topluluğu*, heteronormatif aile ve ulus kurgularını aşan cemaat bağlarını arzulamaktadır. Reşad Ekrem Koçu 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.⁸³⁷ Foucault'nun dostluğu eşcinsel bir yaşam biçiminin esas bağlılık biçimi olarak tanımlayan “Friendship as a Way of Life” isimli söyleşisi, dostluğa ilişkin *queer* literatür

⁸³⁶ Zamanın ötesine geçen duygulanımsal ve *queer* temalara önem veren bir tarihyazımı tartışması için ayrıca bkz. Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* (Durham ve Londra: Duke University Press, 1999).

⁸³⁷ Love, *Feeling Backward*, 77.

açısından belirleyici olmuştur. Foucault'ya göre kurumsal yapıları bozguna uğratan şey, erkekler arasındaki cinsel eylemlerden çok sevgi, şefkat, arkadaşlık, sadakat ve yoldaşlık ilişkileridir.⁸³⁸ O, dostluğu, sabit kimliklerin ötesine geçebilecek farklı ilişkisel ve ontolojik imkanları barındıran bir alan olarak görür.⁸³⁹ Her ne kadar Foucault'nun sunduğu çerçeve, her tür kurumsallığın ötesine geçebilen, adeta ütöpic bir sevgi ve bağlılık biçimine atıfta bulunuyor gibi görünse de, dostluğun diğer tüm bağlılıkları idrak edilebilir kılan söylemlerden bağımsız olduğunu da söylemez.⁸⁴⁰ Tıpkı aşk gibi, dostluk da ancak içine gömülü olduğu söylemler yoluyla ve diğer toplumsal bağlılıklarla ilişkisi çerçevesinde anlamlandırılabilir bir bağdır. Koçu için dostluğun ne anlama geldiği ve hangi tarihsel bağlılıklarla iç içe geçtiği ancak homososyal homoerotik sürekliliğin marjinal deneyimi, bu deneyimde giderek daha çok kabul gören modern homoseksüel kimlik ile 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'li ve 1970'li yıllar arasında İstanbul'da, önceki bölümde ele aldığım homoerotik alkültür mekânları olan kahve, meyhaneye 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. Pamuk, *Ansiklopedi*'nin aynı zamanda homososyal bir topluluğun 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

⁸³⁸ Michel Foucault, “Friendship as a Way of Life,” içinde *The Essential Works of Foucault 1954-1984: Ethics Subjectivity and Truth* cilt 1, der. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), 136-7.

⁸³⁹ Love, *Feeling Backward*, 79.

⁸⁴⁰ Foucault, “Friendship as a Way of Life,” 139-140.

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.”⁸⁴¹

Koçu'nun benliği için hem İstanbul'a hem de homososyalite ile süreklilik içerisindeki homoerotizme duyduğu melankolik bağlılık⁸⁴² kurucudur. Fakat bu bağ onu heteronormatif nesilsellik kurgularına alternatif oluşturacak bir nesil arayışına sokmaz.⁸⁴³ Ele aldığım diğer iki hatıratın kendilerini nesilsel bir anlatının içine yerleştirdiğinden söz etmişim. Aşçı İbrahim Dede'nin babasından ve hatta dedesinden başlayarak yazdığı kişisel tarihi, ilerlemeci olmayan, döngüsel, sonsuz bir yansıma zinciri olarak gözümüzde canlandırabileceğimiz nesilsel sürekliliğe 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, böylesi bir *hetero-zamansal* kurguyu bozguna uğratan benlik ve *queer* zamansallık tahayyüllerini mümkün kılar. Kendisini yeniçerilerden, kılık değiştiren köçeklere ve tellaklara uzanan bir soyun son nesli olarak işaretlemeyiz. Ansiklopedinin farklı maddelerine dağılmış olan homoerotik 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 birbirlerine olumsuzlayarak adeta tartışır. Birbirlerini sever, kıskanır, çekiştirirler. Geleceğe, heteroseksüel aileye ve çocuğa dayalı ulus tahayyülleri ile karşılaştırıldığında,⁸⁴⁴

⁸⁴¹ Pamuk, *İstanbul*, 157.

⁸⁴² Altınay, “The Queer Archivist”; Pamuk, *İstanbul*, 2016.

⁸⁴³ Altınay'a göre Koçu, öznellikleri normatif olmayan cinsel arzuların izini taşıyan Türkiye vatandaşları için bir soybilim kurmuştur. Altınay, “The Queer Archivist,” 97.

⁸⁴⁴ Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and Death Drive* kitabında *queer* siyaseti, üremeye ve çocuğa dayalı fütürizmin mutlak değerini onaylan bir konsesusun dışarısı olarak tanımlar. Lee Edelman, *No*

Koçu'nun hem yaşadığı döneme ait olan, hem de Osmanlı homoerotik kültürüne yaslanan bu cemaatin bağlılıkları, bugüne dadanır, gelişimsel anlatılara meydan okuyarak şimdiyi istikrarsızlaştırır. Koçu'nun arşivsel pratiği, bu homoerotik cemaati hem hayal etmesinin hem de yeniden kurmasının yolunu oluşturur.

Sultandan mahbûba uzanan homososyal homoerotik süreklilik içerisinde aşkın işlevini ilk bölümde tartıştım. Koçu'nun hayal ettiği (ve deneyimlediği) cemaatte böylesi bir eroto-politik hiyerarşiden ancak oldukça yalıtılmış tekil ilişkiler özelinde söz edebiliriz. Örneğin “Gemici (Yaşar)” başlıklı maddede, hem tasavvufu ilişkisi hem de Rindî mahlasıyla yazdığı şiirlerle erkek homoerotik kültürünü sürdürdüğünü anladığımız -ve bu tarihsel süreklilik içerisine yerleştirilen- Ahmet Bey ile uşağı Yaşar arasındaki ilişki şöyle anlatılır:

“Kalenderşâirlerin kibarlarından ve Halveti tarikatının Şemsiye kolunun kurucusu ünlü mutasavvif Sivaslı Şeyh Ahmed Efendinin torunlarından olup şiirlerini Rindî mahlası ile yazmış Ahmet Günören Beyefendiye 1945 ile 1946 yılları arasında bir sene uşaklık yapmış aslı Giresunlu bir kopuk delikanlı, o tarihlerde 18-19 yaşlarında idi. Hemşehrilerinden Tophânede Yamalı Hamam yanında bir sabahcı kahvesi işletir Kara Bekirin çırağı idi, oradan Ahmed Beyin Bayazıd civârında Uğur hanındaki odasına uşaklıkla gitmiş, efendisi tarafından bir küçük bey gibi bakılır iken, hattâ bir gece okulunda tahsili bile sağlanmış iken eski ustasının darülnedvei haşerât olan kahvehanesine dönmüştü. (B. Güngören Ahmed)

Future: Queer Theory and the Death Drive (Durham ve Londra: Duke University Press), 2004, 3. Edelman'ın kitabı geleceğin reddi ve ölüm güdüsünün sahiplenmesi nedeniyle çokça eleştirilmiştir; ki ben de bu eleştirilere büyük ölçüde katılıyorum. Heather Love, *Feeling Backward* kitabında Lee Edelman'dan farklı olarak geleceği reddetme peşinde olmadığını fakat üreme zorunluluğundan, iyimserlikten ve kurtuluş vaadinden bağımsız, farklı bir gelecek kurgusunun; geri bir gelecek kurgusunun peşinde olduğunu söyler. Love, *Feeling Backward*, 147.

Ahmed bey bana bir gün, hakkında şiirler yazdığı Yaşarın kahveci Kara Bekir ile birlikte çekirdiği bir resmini göstermiş, küstahlık ederek o resim için şu tarih manzûmesini yazmışdım.

İri ayaklar gaayet dilber kıyım müşekkel,
Resimde görünmüyor, görünen sâde bir el,
Gel ey Rindî bu resme, gel kanat eyle gel,
Tevfik de yazsın, ona bir târihi bi bedel:
Rindii Kalenderin Yaşarı bak bu güzel”.
1365 (1945-1946)”⁸⁴⁵



Resim 4. Sabiha Bozcalı'nın Yaşar Gemici ile Kahveci Karabekir'in bir fotoğrafından esinlenerek yaptığı çizim. “Gemici (Yaşar),” *İstanbul Ansiklopedisi* cilt XI, 6089.

⁸⁴⁵ Tevfik Karkan, “Gemici (Yaşar),” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt XI, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1973), 6089.

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 çıkararak kahveci -altkültür mensubu şehir oğlanı- ve şair/tarihçi. Fakat bu tipler ve aralarındaki bağılıklar, mahbûbu sultana bağlayan ve tüm homososyal alanı kat eden 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,⁸⁴⁶ zira yaslandığı sabit bir eşcinsel kimliği yoktur.

Ansiklopedi, toplumsal cinsiyet ve cinsellikleri heteronormatif düzenin dışında kaldığı için varlıkları, en iyi ihtimalle, inkâr edilen okuyucularına dost sohbetleri, gazete haberleri, kent hikâyeleri ve arşivlerden faydalanarak kurulan bu hayali cemaatin bir parçası olma imkânı sağlar.⁸⁴⁷ Bu açıdan Koçu'nun cemaatinin Benedict Anderson'ın, matbuat kapitalizmi ile mümkün olan hayali bir cemaat olarak ulus kavramsallaştırmasına bir ölçüde benzediği iddia edilebilir. Fakat çok büyük bir farkla; ulusun erkek üyelerinin birbirleri ile özdeşleşmelerini sağlayan ulus tahayyüllerinde, erotik arzunun yeri yoktur.⁸⁴⁸ Milliyetçi söylemler ulusu kuran cinsel eylemlerle üretken olmayan erotizmi birbirinden ayırmış ve

⁸⁴⁶ Gayle Rubin, "Thinking Sex," 156.

⁸⁴⁷ Altınay, "The Queer Archivist," 97-98.

⁸⁴⁸ Peter Coviello, "Homobonding and the Nation," içinde *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, der. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2014), 248.

ikinci grubu yalnızca ahlaksız değil aynı zamanda vatanperver olmayan cinsellik biçimleri olarak işaretlemiştir.⁸⁴⁹ Koçu'nun melankolik bir bağlılık duyduğu homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal cemaat, yalnızca ailenin değil aynı zamanda aile ile süreklilik içerisinde tahayyül edilen, Warner ve Berlant'ın “ulusal heteroseksüellik” olarak kavramsallaştırdığı mekanizmanın da dışında kalır.⁸⁵⁰ 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.⁸⁵¹ Yalnızca tarihçilerin değil tüm vatandaşların tek bir kimliği ve bu kimliğe ait tek bir tarih anlatısını benimsemek zorunda kaldığı bir dönemde, Koçu'nun çok sesli tarih anlatısı yalnızca tarih üzerinde kurulmaya çalışılan tekele değil, ulus kimliğine de bir alternatif oluşturur.

Fakat Koçu'nun homoerotik geçmişi 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. Daha önce on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında, erkekler arası homoerotik arzunun nasıl Türklük'ün ötekisi olarak görülen azınlıklara yansıtıldığından söz etmişim.⁸⁵² Örneğin Mazhar Osman, 1926 yılında şöyle yazıyordu:

⁸⁴⁹ Stoler, *Race and the Education of Desire*, 135.

⁸⁵⁰ Berlant ve Warner, “Sex in Public,” 549.

⁸⁵¹ Altınay, “The Queer Archivist,” 93.

⁸⁵² Azınlık cemaatlerinin, özellikle de Rum ve Ermenilerin homoerotizmle özdeşleştirilmesi yalnızca Cumhuriyet sonrasına özgü değildir. Mazhar Osman'ın kine benzer bir atfa 1913 tarihli *Zifâf Gecesi Harem Ağasının Muşakası* isimli müstehcen hikâyede rastlarız. Abdülhamit döneminin meşhur Hafıye Fehim Paşa'sının avanelerinden olduğunu okuduğumuz Artaki isimli hikâyeye karakterinden söz ederken yazar, dipnot vererek şöyle bir açıklamada bulunur: “Meyhanecilik ve sâfilik öteden beri Rumlara hasır. Hatta Köroğlu eserinde Ayvaz tahtında gösterildiği üzere Felâtûn'dan teş'a'ub (şubelenen, dallanan) ve her tarafa yayılan Platon usûlü “Systeme Platonique” mahbûbların bu milletde zuhûrunu mu'lindir (ilan eder, gösterir). Hele İstanbulumuzda meyhaneci çıraklığında bulundurulan bazı Ermeniler isimlerini de tahvîl ediyorlar ve bununla iftihâr bile ediyorlar. Mesela Aleksan Aleko ve Artin Artaki oluyor. Ve böyle kullanılıyor ki erbâbına ma'lûmdur. Esbâb-ı mûcibe ve ilel-i sâiresi bu hayata vukuf olanların

“Erkek orospu rolünü oynayanlar bi'l-tercih Rum delikanlılarıdır. Rumlarda fâ'il de varsa da, mef'ûllük pek taammüm etmiş, ve birçoklarının eski tarihlerde olduğu gibi medâr-ı maîşeti olmuştur. En kibar konaklarda Rum delikanlılar paşaların, prenslerin perestîdeleri, makbûl yıldızlarıdır. Rum kızları da rekâbette erkeklerinden geri kalmadıkları için bu millet Türkiye'de adeta fuhşu taht-ı inhisârına almıştır. Diğer ırklar ikinci derecede kalır. Ermenilerden aşk-ı müteşabihü'l-cinsle hekime mürâcaat eden ve bu ma'lûliyyetleri için tedavisini arzu eyleyenler pek çoktur. Hatta çok defa ana ve teyzeleri kollarından çekerek yirmi yaşında delikanlıları berây-ı tedâvi muâyenehânemize getirirler.”⁸⁵³

Koçu da hem *İstanbul Ansiklopedisi*'nde hem de 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 çok defa 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 fantezisinin 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”⁸⁵⁴ olarak parçalı, açık uçlu, sürekli çoğalabilme potansiyeli taşıyan, kişisel olanla doğrulanabilir olanın, bilgi ve erotizmin sınırlarını muğlaklaştıran,

mezcûmudur.” Mim. Sin. *Zifâf Gecesi Harem Ağasının Muâşakası* (İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1329/1913-4), 19. Metinde imlâ hatası olabilir. Sâfilik "سافيلك" olarak geçen sözcük ile "sâkilik" in de kast edilmiş olması mümkün.

⁸⁵³ Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 673.

⁸⁵⁴ Brée'den akt. Olney, “Autobiography and the Cultural Moment,” 27.

istediğimiz parçalarını bir araya getirebileceğimiz bir yap-boz sunar. Bu yap-boz, heteronormativenin işleyişindeki giderilemez çelişkileri abartıp parodileştirir, aşkın ve cinselliğin katı heteronormatif düzenlenişini altüst edici *queer* bir tahayyül için imkân yaratır. Reşat Ekrem Koçu'nun *queerliği* oldukça müphemdir zira açıkça üstlenilen bir kimliğe atıfta bulunmaz fakat 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. “*Queer* tarihin ne geçmişine ne de geleceğine aittir; o kendi tarihsel anımı bir imkânsızlık olarak deneyimlemiştir.”⁸⁵⁵

⁸⁵⁵ Love, *Feeling Backward*, 94.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HETEROEROTİZM ve ARZU NESNESİ KADININ UYANDIRDIĞI KAYGILAR

“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 tabî'fisi üzere kızlara müntakil oldu. Sultan Ahmed-i Sâlis zamânından berü mu'tâd olan Kâğıdhâne seyri ziyâde rağbet buldu. Gerek orada, gerek Bâyezid meydânında arabalara işâretlerle mu'âşaka usûlü hayli meydân aldı. Küberâ içinde gulâmpârelikle meşhur Kâmil ve Âlî Paşalar ile anlara mensûb olanlar kalmadı. Halbuki Âlî Paşa da ecânibin i'tirâzâtından ihtirâz ile gulâmpâreliğini ihfâya çalışırdı.

Sultan Abdülmecid Han hazretler hakîkaten melek-haslet bir pâdişâh-ı âlî-câh 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 harâm olan mu'âmelâtına o dahi helâlinden olarak müşâreket buyurdu. Buna hiç kimse bir şey demiyordu. Fakat nisvân ile kesret-i musâhebetinden nâşî vücûd-ı hümayûnlarına günden güne za'f gelmesi badî-i endişe idi. Zira halk kendisini pek ziyâde sevdiklerinden anın bu hâline müte'essif idiler.”⁸⁵⁶

Ahmed Cevdet Paşa'nın, Abdülmecid devri İstanbul'unda gündelik hayatın dönüşümlerini, mali ve siyasi buhranları anlattığı *Marûzât* eserinde yer alan bu sözleri, on dokuzuncu yüzyıl heteronormativesinin en açık ifadelerinden biri olarak değerlendirilir. Alıntı yalnızca oğlanlara yönelik ilginin seçkinler arasında gözden düştüğüne işâret etmez; bu ilginin “hal-i tabî'fisi” üzere kızlara yöneldiğini de belirtir. Öte yandan bu değişimi

⁸⁵⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, 9.

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 tezde incelediğim heteronormalleşme sürecini, şimdiye kadar ele almadığım ikinci boyuta, kadının erkeğin münhasır 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 *kendiliğinden* cinsel modernleşme ile marjinalleşen homoerotik söylemlerin yerini 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 ve erkeğin birbirlerini dışlayıcı karşıt terimler haline gel(eme)mesi, bununla koşut olarak erotik arzu nesnesi ile cinsiyet özdeşleşmesinin birbirlerinden 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 ayrı bir başlık altında ele alacağım. Kadının münhasır arzu nesnesi haline gelmesi evliliğin, aşk ve erotizmin yegâne 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 münhasır 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 arzusunun koşulu haline getirilişini, kadın homososyalliği ve kadınsılaştırıcı kadınsı arzu nesnesi düşüncesini benimseyen kadın homoerotizmi anlatılarını inceleyerek tartışmaya açacağım. Kadınsılık nefreti olarak mizojinin geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde heteronormativitenin 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 cinsiyetin özelliklerini (yani kadınsı ve erkeksiliği) dışlayan bir toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi ile bu karşıtlıktan doğan erotik arzusunun birbirlerini

zorunlu kıldığı kurgusal bir deneyim birliğini kast ediyorum.⁸⁵⁷ 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 ile cinsel olanlar birbirleriyle sık sık kesişse de erotik olan her zaman bedensel temas, cinsel eylem ve haz içermek veya bunlara yönelmek zorunda değildir.⁸⁵⁸

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 kadınsılığı 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 mahbûbun gözden düşmesi gibi, edebiyat alandaki dönüşümlerle sıkı bir ilişki içinde olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte nazım aşk anlatıları marjinalleşmiş ve kurmaca nesir eserlerde, özellikle de romanlarda, esas arzu nesnesi kadınlar haline gelmiştir.⁸⁵⁹ Kadınlar erken modern nazım eserlerde arzu nesnesiydiler; fakat ne en sık rastlanan ne de en olası nesnelere. On dokuzuncu yüzyılda da oğlanlar arzu nesnesi olmaya devam ettiler; fakat yazınsal alanda bu

⁸⁵⁷ Butler, *Cinsiyet Belası*, 73. Heteroseksüelliğe için ikili karşıtlığa dayalı toplumsal cinsiyet ayrımının tutarlılığını kabul etmediğim için 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 kaçmaktadır.

⁸⁵⁸ Marcus, *Between Women*, 113-114.

⁸⁵⁹ Kuru, “Yaşanan, Söylenen,” 264.

konumları oldukça marjinalleşmişti.⁸⁶⁰ Kurmaca nesir eserlerde erkekler arası aşk nadiren konu ediliyordu.⁸⁶¹ Aşk anlatılarının heteroerotikleştiği nesir türlerin başında roman geliyordu. Tanzimat aydınları için roman, önemli gördükleri meselelere dikkat çekmek ve bu meseleleri -çoğu zaman didaktik biçimde- tartışmak için önemli bir araç işlevi görüyordu. 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 "ustalaşılabilen modern bir teknik" olarak roman, "ithal edilmiş modern yaşamın" simgesiydi.⁸⁶² Bu kaygılar kadının arzu nesnesi haline gelmesinin neden olduğu kaygılarla üst üste binerek heteronormatif söylemleri şekillendirmiştir. Bu yüzden on dokuzuncu yüzyıl nesir aşk anlatılarının, özellikle de erken Osmanlı romanlarının, heteroerotik arzuyu idrak edilebilir kılan heteronormatif anlamlandırma çerçevelerinin ve istikrarsızlıklarının çözümlenmesi için uygun bir alan sunduğunu düşünüyorum. Zaman zaman 1920'li yıllara ait nesir anlatılardan, nasihat kitapları ve tıp metinlerinden faydalanacak olsam da bu bölümdeki çözümlerim, heteroerotik arzunun yeniden tanımlanması ve heteronormatif anlamlandırma çerçevelerinin henüz şekillenme sürecindeki -yani 1870'lerden 1910'lara

⁸⁶⁰ 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 nesir anlatılar olan Tıflî hikâyeleri oluşturur. Selim Sayers, ön açıcı çalışmasında on dokuz ve yirminci yüzyılda yaşanan bu dönüşümü üç başlıkta şöyle özetler: "Mahbup-talip ilişkisinin olumludan olumsuzaya kayıp normken yokoluşu, hikâyelerdeki eşcinsel boyutun da aynı akıbete uğrayışı ve bu iki gelişmenin tersine, günümüz standartlarına göre 'sıradan' addebileceğimiz erkek-kadın ilişkilerinin yokken norma ve olumsuzdan olumluya dönüşmesi." Sayers, *Tıflî Hikâyeleri*, 50. Bu dönüşüm ile birlikte düşünülmesi gereken bir başka nokta, Tıflî hikâyelerinin daha geç versiyonlarında duygusal evlilik fikrinin karşımıza çıkmasıdır. Age., 58.

⁸⁶¹ Burada kast ettiğim özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren verilen telif eserler. Örnek olarak verebileceğim iki hikâye Baha Tevfik'in "Ah Bu Sevda!" (1326/1910) "Aşk, Hodbinî" (1326/1910) isimli hikâyeleridir. 1910 yılında *Piyano* dergisinde yayımlanan hikâyelere Halit Erdem Oksaçan'ın *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi* kitabı yoluyla ulaştım. Bkz. Bahâ Tevfik, "Ah Bu Sevda!..." içinde *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*, Halit Erdem Oksaçan (İstanbul: Tekin, 2012), 399-405; "Aşk, Hodbinî" içinde *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*, Halit Erdem Oksaçan (İstanbul: Tekin, 2012), 406-411. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun 1928 tarihli *Sodom ve Gomore*'sinde erkek homoerotizmi mütareke dönemi ahlaki çöküş anlatısının bir parçası olarak ele alınmıştır.

⁸⁶² Nurdan Gürbilek, "Dandies and Originals: Authenticity, Belatedness, and the Turkish Novel," *The South Atlantic Quarterly* 102 no. 2/3 (Bahar/Yaz 2003): 613.

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 edecek, metinlerin kesişiminde yer aldığı söylemsel hatların izlerini sürmeye çalışacağım.

I. Heteroerotizm ve Arkadaşlığa Dayalı Evlilik Düşüncesi

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*⁸⁶³ altında, evliliği arzulanabilir kılmak için üretildiğini iddia eder.⁸⁶⁴ Arkadaşlığa dayalı evliliğin ortaya çıkışı ile birlikte zorunlu heteroseksüellik kurumsallaşmış ve hemcinsler arası erotizm başta olmak üzere, farklı erotizm biçimleri gölgede kalmıştır.⁸⁶⁵ Aile her ne kadar hem feminist hem de daha 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.⁸⁶⁶

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyıl başında farklı biçimlerde adlandırılan aile -Tanzimat ailesi, modern Osmanlı ailesi, milli aile, modern Türk ailesi-

⁸⁶³ Bu kavrama ileride döneceğim.

⁸⁶⁴ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 269.

⁸⁶⁵ Vanita, *Sappho and the Virgin Mary*, 28-29'dan akt Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 269.

⁸⁶⁶ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 269.

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.⁸⁶⁷ Çok eşlilik,⁸⁶⁸ görücü usulü ile evlenme, kadın ile erkek arasındaki rol paylaşımı ve güç dengesi ile çocuğun ailedeki rolü gibi konular üzerine yoğun tartışmalar yürütülmüştür.⁸⁶⁹ Bu süreç evlilik, aile ve üremenin hem devlet düzenlemelerinin hem de çeşitli tıbbi, hukuki ve entelektüel söylemlerin nesnesi haline gelmesi ile iç içe geçmiştir. Demirci ve Somel imparatorluk çağında kürtağın engellenmesine yönelik önlemler içeren 1838 tarihli fermanın,⁸⁷⁰ aile ve üremeyi kamusal bir mesele haline getiren yeni bir söylemin başlangıcı olarak ele alınabileceğini söyler.⁸⁷¹ Bu uygulamanın arka-planında, nüfusun sayısal büyüklüğünün imparatorluğun askeri, iktisadi ve siyasi

⁸⁶⁷ Alan Duben, *Kent, Aile, Tarih*, çev. Leyla Şimşek (İstanbul: İletişim, 2012), 153-4.

⁸⁶⁸ Her ne kadar Osmanlı toplumu genel olarak tek-eşli ailelerden oluşuyor olsa da aileye müdahalenin hedefindeki pratiklerden biri de çok eşlilik olmuştur. Age., 146-7. Modernleşmeciler çok eşliliğin İslam'da uyulması zorunlu bir kural olmayıp toplumsal pratiklerin sonucunda ortaya çıktığını ve esas olanın tek eşlilik olduğunu söylemekteydiler. Fakat, Demirci'nin de işaret ettiği üzere, erkek Tanzimat yazarlarının çok eşliliğe ilişkin fikirleri ikirciklidir. Örneğin Ahmed Midhat, *Felsefe-i Zenân*'daki fikirlerinin aksine, *Paris'te Bir Türk* romanında, evlilik dışı ilişkilerin önlenmesi için çok eşliliğin gerekliliğini savunur. Namık Kemal de nüfus artışı ve askeri güç için çok eşliliği savunur. Tuba Demirci, "Body, Disease and Late Ottoman Literature: Debates on Ottoman Muslim Family in The Tanzimat Period (1839-1908)" (Doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, 2008), 301. Fatma Aliye ile Mahmud Esad'ın çok eşlilik 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 (Ankara: Hece, 2007). Nüfus artışı ve fuhşun düzenlenmesine yönelik kaygılar, çok eşliliğe ilişkin düzenlemeleri de etkilemiştir. İttihat ve Terakki'nin *Sicil-i Nüfus Kanunu*'nu takiben çıkardığı *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (1917), çok eşliliği düzenleme konusu haline getirirse de nüfus artışının sağlanması, kadın sayısının erkek sayısından fazla olması ve fuhşun önlenmesi gibi gerekçelerle tam olarak yasaklanmasına yanaşılmamıştır. Akşit, "Geç Osmanlı ve Cumhuriyet," 187. Çok eşlilik, 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun ile yasaklanmıştır.

⁸⁶⁹ Ayaç, ailede yaşanan dönüşümün sosyolojik olmadığını ve normatif müdahale ve düzenlemenin sonucu olarak görülmesi gerektiğini söyler. Ahmet Murat Ayaç, *Ailenin Serencamı: Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması* (Ankara: Dipnot, 2007), 158.

⁸⁷⁰ Demirci ve Somel on sekizinci yüzyıl sonundan itibaren kürtağın engellemeye yönelik önlemlerin alındığına dikkat çekse de, bunların 1838'e kadar dağınık kaldığını söylerler. Demirci ve Somel "Women's Bodies," 386.

⁸⁷¹ Age., 390. Ayrıca bkz. Balsoy, *Kahraman Doktor*, 113-160. On dokuzuncu yüzyıl süresince kürtağ karşıtı politika da dönüşmüş ve meselenin dini ve ahlaki yanı nispeten geride kalırken, hukuki ve kamu sağlığına ilişkin boyutu giderek daha fazla öne çıkmıştır. Balsoy, *Kahraman Doktor*, 133-5.

gücüyle özdeşleştirilmesi yatar.⁸⁷² On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca aileye dair düzenlemeler yapılmaya devam etmiştir.⁸⁷³ Her ne kadar aile yalnızca yeniden üretimin alanı olmaktan çıkıp eşlerin birbirlerine duydukları duygusal 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 duygulanmış bir birim”⁸⁷⁴ olarak aile ve onun temel taşı olarak *arkadaşlığa dayalı evlilik*⁸⁷⁵ fikri önem kazanmaya başlamıştı.⁸⁷⁶ Özellikle kentli ve eğitilmiş sınıflar arasında yeni evlilik tanımının kabul görmeye başladığını, kadın ve erkeklerin görücü usulüyle evlenmeyi reddederek kendilerine uygun eş arayışına girdiklerini görürüz.⁸⁷⁷ Aile ve

⁸⁷² Age., 125-6.

⁸⁷³ 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. 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. Age., 20. Elif Ekin Akşit, nüfusun düzenlenmesi sorununu doğum sorunu ve kadınların bedenlerinin tahakküm altına alınması çerçevesinde incelemiştir. Akşit, “Geç Osmanlı ve Cumhuriyet,” 179-197. Erkaya Balsoy da benzer bir tespitte bulunur ve kadın bedeninin makro ölçekteki nüfus politikalarının gündelik hayata aktarılmasının zemini olduğunu söyler. Balsoy, *Kahraman Doktor*, 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 sınırlı olmuştur. Demirci, eşlerin evlilik ehliyeti olarak frengili olmadıklarını ispatlamalarını gerekli koşan Meclis-i Tıbbiye-i Mülkiyye ve Sıhhiyye-i Umumiyye tarafından hazırlanan ve 1893 yılında Kastamonu'da yürürlüğe konulan düzenlemenin uygulamasının son derece başarısız olduğuna dikkat çeker. Demirci, “Body, Disease,” 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. Yılmaz, “Threats to Public,” 223. Birinci bölümde frengiye ilişkin kaygıların erkeklerin fuhşunun düzenlenmesinde de etkili olmuş olabileceğine işaret etmişim.

⁸⁷⁴ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 259-260.

⁸⁷⁵ İngilizce literatürde karşımıza “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 bağı aşk olup olmadığı tartışmalıdır.

⁸⁷⁶ 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.

⁸⁷⁷ Toprak, bu eğilimi İkinci Meşrutiyet yıllarında verilen evlilik ilanlarında tespit edebileceğimizi söyler. Bkz. Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü*, 48-66.

evlilik üzerine çokça söz etmiş Tanzimat yazarları, özellikle ilk dönem nesir eserlerde, evlilik için eşlerin birbirlerine âşık olmaları gerektiğini savunur ve görücü usulü evlilikleri eleştirir.⁸⁷⁸ 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.⁸⁷⁹ 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 kim bilir nasıl olur diye sorar.⁸⁸⁰ Şemseddin Sami de 1872 tarihli *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat* eserinde severek evlenmenin önemi üzerinde durur. Kendisi de eşi Rifat Bey'le severek evlenmiş olan Talat'ın annesi Saliha Hanım, Talat'ın geleneği ve cehaleti temsil eden dadısına⁸⁸¹ severek evlenmenin önemini şöyle anlatır:

“Hep, âlem nasıl yaparsa biz de öyle yapalım diyorsun, lâkin 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; evlâtları olacak, büyütecekler, terbiye verecekler. Birbirleriyle sevişmedikçe, imtizâc etmedikçe nasıl olur?”⁸⁸²

⁸⁷⁸ Tanzimat reformcularının, romanı aile ve evlilik ile ilgili görüşlerini savunmak amacıyla nasıl kullandıklarına dair bir tartışma için bkz. Demirci, “Body, Disease,” 2008. Sancar'ın da belirttiği üzere, bu ilk dönem eleştiriler, İttihat ve Terakki ve Milli Mücadele kadrolarının görüşlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar* (İstanbul: İletişim, 2012), 85.

⁸⁷⁹ İbrahim Şinasi, *Şair Evlenmesi*, haz. Ömer Erdem (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 1992), 19.

⁸⁸⁰ Age., 33.

⁸⁸¹ Demirci, “Body, Disease,” 257. Bu karakterin, bu bölümün son kısmında ele alacağım arkadaşlığa dayalı evliliğin karşısına yerleştirilen, “geri ve cahil” kadın homososyalliğinin bir parçası olduğunu düşünüyorum.

⁸⁸² Şemseddin Sami, *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*, haz. Sedit Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 6. Saliha Hanım'ın da sözlerinden anlaşılacağı üzere, anne ile babanın birbirlerine sevgi ile bağlı olması, çocukların terbiyesi için gerekli görülür, zira on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, çocuk merkezli aile yaklaşımı özellikle İstanbul ailelerinde yaygınlaşmaya başlamıştır. Duben, *Kent, Aile, Tarih*, 52-3.

Kadın yazarlar da, hatta belki erkek yazarlardan daha fazla, arkadaşlığa dayalı evlilik fikrini savunmuşlardır.⁸⁸³ *Levâyah-i Hayât* (1897/8) eserinde Mehabe, Fehame'ye en hakiki sevginin eşler arasındaki sevgi olduğunu ve başka hiçbir aşk veya sevgiyle karşılaştırılmayacağını söyler.⁸⁸⁴

Her ne kadar erken dönem Osmanlı nesir anlatılarında özgürleştirici bir dinamik olarak yüceltilse de aşk giderek daha tehlikeli ve kontrol edilmesi gereken bir güç olarak görülmeye başlanır.⁸⁸⁵ Bunun nedeni heteroerotik aşkın dünyeviliği ve şehvetle olan ilişkisidir. Önceki bölümlerde dünyevi ile uhrevi aşk arasındaki gerilimin, erotik arzuyu biçimlendiren uzun dönemli gerilimlerden biri olduğundan söz etmiştim. Homoerotik aşka bu 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

⁸⁸³ Maalesef tez çalışmam kapsamında, kadınların heteronormalleşme sürecindeki rolleri üzerinde pek az durabildim. Oysa kadın yazarlar da söz konusu dönemde aşk, sevgi ve evlilik üzerine çokça söz söylemiştir. Kadın yazarların 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* (İstanbul: Metis, 2017). Günaydın, erkek yazarlar erkeğin narsist imgesinin yansıması olmaktan ibaret kadın karakterler yaratırken, kadın yazarların eğitilmiş kadın için eş bulmanın zorluklarından söz ettiklerine dikkat çeker. Age., 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 "Kadınların temsilini erkekle kadın arasında bir fark olmadığı için değil; aralarındaki fark nedeniyle istiyoruz" sözlerini hatırlatarak, feminizmin iki cinsiyetli modeli güçlendirdiğini söyler. Laqueur, *Making Sex*, 197. Afsaneh Najmabadi İran örneğinde, feminizmin iki cinsiyetli modele dayanan heteronormalleşme süreçlerine nasıl dahil olduğunu çözümler. Najmabadi, *Women with Mustaches*, 235-8. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar yoğun tartışmaların konusu olan "kadınlık mefkuresi" 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 firkaları olduğu gibi hukuken dahi firkaları olup olmayacağını hal ve tayin gayretindedirler. Biz Osmanlı kadınları, hem sınıfımızın bu gayretine, açmış oldukları bu çığıra terbiye-i ictimaiyemiz, âdab ve âdatımız dairesinde girmek istiyoruz [...] Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus inceliğimiz, kendimize mahsus âdar ve âdabımız vardır. Onu erkek muharrirler bir kadının anlayabileceği ruhla anlayamazlar, lütfen bizi kendimize bıraksınlar, hayallerine baziçe buyurmasınlar!.. Biz kadınlar hukukumuzu kendimiz bizzat kendi icthadımızla müdafaa edebilir(iz)." *Kadınlar Dünyası* 1, 3'den akt. Günaydın, *Kadınlık Daima Bir Muamma*, 45.

⁸⁸⁴ Fatma Aliye Hanım, *Hayattan Sahneler (Levâyah-i Hayât)*, haz. Tülay Gençtürk Demircioğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2017), 3.

⁸⁸⁵ Nükhet Sirman, "Kadınların Milliyeti," içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt IV, der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim, 2008), 240.

sürdürüyordu. On sekizinci yüzyıl ile birlikte aşkın giderek dünyevileşmesi, on dokuzuncu yüzyılda uhrevi aşkın kendi başına bir sorun olarak görülmesiyle sonuçlanmıştı. Bu süreç, arzu nesnesi olan mahbûbun giderek gözden düşmesi süreciyle iç içe geçmişti.⁸⁸⁶ 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.⁸⁸⁷ 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,⁸⁸⁸ arkadaşılığa dayalı evliliği ve aileyi mümkün kılan duygusal bağın ideal biçimiydi.

Catherine Belsey, on yedinci yüzyıl ile 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 nefis arasında bir ayrımın ortaya çıkmasına neden olduğunu söyler.⁸⁸⁹ Benzer bir ayrım on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı seçkinleri tarafından kabul edilmiş, romantik aşkın dünyeviliği evlilik içi meşru ve evlilik dışı gayrimeşru arzu

⁸⁸⁶ Aşçı Dede'nin anlatısında gördüğümüz üzere, yirminci yüzyıl başında bile homoerotik aşk, tasavvufi söylem çerçevesinde anlamlandırılmaya devam edilebiliyordu.

⁸⁸⁷ Najmabadi İran modernleşmecilerinin tasavvufi vatan kavrayışının uhreviliğine karşı çıkararak dünyevi bir vatan tanımlaması yaptıklarını belirtir. Najmabadi, *Women with Mustaches*, 101.

⁸⁸⁸ Parla, aşk ve sevgi arasındaki gerilimin, karşımıza aşkın içindeki sevgi ve şehvanilik ayrımı olarak da çıkabildiğine dikkat çeker. Parla, *Babalar ve Oğullar*, 19. Sevgi ve aşk karşıtlığını Tanzimat romanlarını yorumlarken kullanmanın bir derece anakronizm içerdiğini teslim etmek gerekir. Zira aşk ve sevgi dönemin düşünsel ve edebi yazında karşımıza birbirlerini ikame edebilecek kavramlar olarak çıkar; ne tam olarak aşka ne de sevgiye denk düşen 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 aralarına 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.

⁸⁸⁹ Catherine Belsey, "Love as Trompe-l'oeil: Taxonomies of Desire in *Venus and Adonis*" *Shakespeare Quarterly* 46, no. 3 (Sonbahar 1995): 271.

nesneleri arasında bir ayırımın tanımlanmasına neden olmuştur.⁸⁹⁰ Tanzimat edebiyatının, evlilik dışı arzuya bu kadar meşgul olmasının sebebi de budur: Hakiki romantik aşkın tanımlanmasındaki zorluk, aşkın evlilik dışı biçimlerinin gayrimeşru addedilip lanetlenmesiyle çözülmeye çalışılır. Şehvet hakiki aşkı, nefساني ve yozlaşmış aşktan ayırabilmeyi sağlayan kriterdir. Nadir de olsa rastlanılan mutlu sonlar, ancak karakterlerin sonunda sevgiye dönüşebilecek hakiki aşk ile evliliğin temelini oluşturamayacak şehvet arasında ayırım yapabilmesine dayanır.⁸⁹¹ Şehvete yenik düşmek, bazen temeli zayıf kötü evlilikler,⁸⁹² sık sık da evlilik dışı ilişkiler, fattan *femme fatale* kadınlar ve fuhuş gibi temalar çerçevesinde kötülenir.⁸⁹³

⁸⁹⁰ Gayrimeşru heteroerotik cinsellik de en az aile kadar düzenlemeye tabiydi ve bu alana cinsel ahlak söylemi ile birlikte; zinaya, seks ticaretine ve tecavüze dair hukuki ve tıbbi söylem ve düzenlemelerle müdahale ediliyordu. 1915 yılındaki zührevi hastalıkların yayılmasının önlenmesine ilişkin nizamname fuhşu düzenlenmiş, 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 “nizamî fuhuş”a dönmüştü. Toprak, *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm*, 133-141. 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. Akşit, “Geç Osmanlı ve Cumhuriyet,” 186. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte “fahişenin bedeninin” devlete karşı ahlaki ve hijyenik bir tehdit olarak görülmeğe başlandığını, zührevi hastalıkları denetim altında tutmak amacıyla seks işçisi kadınların devletin olağandışı denetimine maruz bırakıldığını görüyoruz. Fuhşun düzenlenmesine ilişkin söylem ahlaklı kadın/fahişe ayırımı yoluyla dişil cinselliğin; fuhşun erkek cinsel arzularının tatmini için zorunlu olduğu söylemi yoluyla da eril cinselliğin normatif tanımını yapmıştır. Wyers, “‘Wicked’ İstanbul.” Fakat son dönemde 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. Yılmaz, “Threats to Public,” 223. Burada erkekler arası sınıfsal farklar etkili olmuş, göçmen ve asker erkeklerin bedenleri, kadın bedenleri kadar düzenleme nesnesi haline gelmiştir.

⁸⁹¹ Belsey, “Love as Trompe-l’œil,” 273.

⁸⁹² Demirci, “Body, Disease,” 284.

⁸⁹³ Şehvani arzular gayrimeşru ilan edilirken, erkek karakterler daha fazla kayırılıyordu. Bir kadın karakterin şehvaniliği mutlaka ahlaksız olduğu anlamına gelse de erkek karakterler ahlaksız olmadan da tensel arzulara sahip olabiliyordu. Ahmed Midhat Efendi, *Felâtn Bey ile Râkım Efendi*’nin ideal erkeği Râkım’ın tensel zevkleri karşısında hayrete düşeceğini varsaydığı okuyucularını şöyle uyarır: “Vay! Râkımda böyle heveslerde 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 getirmedeği için analarına babalarına şerrişte-i şüphe (şüphe delili) vermezdi.” Ahmed Midhat Efendi, *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul’da Neler Olmuş – Felâtn Bey ile Râkım Efendi – Hüseyin Fellâh*, haz. Kazım Yetiş, Necat Birinci ve M. Fatih Andi. Ankara: TDK Yayınları, 2000, 34/158. Aynı romanda şehvetin pek murdar, aşkın tüm zevkini kaçırın bir şey olarak tanımlanması tenselliğin, eğer söz konusu olan erkeklerse, eyleme geçen ve geçmeyen tensellik olarak ikiye ayrılabilmediğini ima etmektedir. Age., 67/191.

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 şehvanilik esas olarak kadın bedenine yerleştirilmişti.⁸⁹⁴ Ayrıca ideal eş olarak kadının tanımlanması, milletin anası olacak yeni annelik idealinin ortaya çıkışı ile iç içe geçmişti. On dokuzuncu yüzyıl boyunca kadınların eğitime, çalışma hayatına ve siyasal alana daha fazla katılması karma sosyalleşmenin gerilimlerini yoğunlaştırmıştı.⁸⁹⁵ 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.⁸⁹⁶ Kadınların ailedeki ve toplumsal hayattaki konumlarının güçlenmesi, kadınların *fitne*⁸⁹⁷ güçleri karşısında erkeklerin savunmasız kalması endişesine yol açıyordu.⁸⁹⁸ Arkadaşlığa dayalı evlilik düşüncesi uyarınca kadınlardan sevgi ve şefkat beklenirken, ataerkil aile yapısı ve

⁸⁹⁴ Sirman, “Kadınların Milliyeti,” 237.

⁸⁹⁵ Heterosoyallığın homosoyallikten daha doğal olduğunu varsaymayı bıraktığımızda, heterosoyalizasyonun da toplumsal bir çaba gerektirdiğini ve öğrenilmiş bir performans olduğunu görürüz. Najmabadi, *Women with Mustaches*, 131. Cinsel ahlak tartışmaları aynı zamanda heterosoyal performansın içeriğini de belirlemiştir.

⁸⁹⁶ Deniz Kandiyoti, “Afterword: Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey,” içinde *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, der. Abu-Lughod (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998), 282.

⁸⁹⁷ Mernissi, aynı anda kargaşa, düzensizlik ve güzel kadın anlamına gelen *fitnenin*, erkeklerin kendi üzerlerindeki denetimlerini kaybetmelerine neden olan *femme fatale* kadın tipiyle benzer çağrışımlara sahip olduğunu söyler. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Societies* (Londra: Saqi, 2011), 1.bölüm, Kindle. 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 zekasıyla erkekler üzerinde tahrip edici bir güce sahip olmasının sağlandığını söyler. Hülya Adak, “Otobiyografik Benliğin Çok-Karakterliliği: Halide Edib'in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet,” içinde *Kadınlar Dile Düşünce*, der. Jale Parla ve Sibel İrızık, (İstanbul: İletişim, 2014), 171. Saraçgil de Adıvar'ın romanlarında cinsellikten arınıp yüksek ideallerin hizmetine giren *fitnenin*, büyük bir potansiyele dönüşmesine dikkat çeker. Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, 193.

⁸⁹⁸ Age., 105.

mizojinist inanışlar, kadınların ve arzularının baskılanmasını talep ediyordu.⁸⁹⁹ Böylelikle arkadaşlığa dayalı evlilik düşüncesi, kadın cinselliğine ilişkin paradoksal kavrayış biçimlerinin eklemleme alanı haline geliyordu. Kadınlara yönelik aşırı düşkünlüğün bir zayıflık ve eril denetimi kaybetme olarak yorumlanması,⁹⁰⁰ ideal erkeklik tanımlarında da rol oynuyordu. Bu erkek, aşk karşısında zayıf düşmeyecek, hisleri üzerinde denetim sahibi, ancak ve ancak vatanı uğruna heba olacak 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 yegâne meşru alanı olarak işaret edilmesi ile çözülmüyordu. Osmanlı'da modern jinekolojinin kurucusu olarak kabul edilen⁹⁰¹ ve hem evlilik hem de tenasül hayatı ile ilgili pek çok nasihat kitabının yazarı olan Besim Ömer (Akalin) (öl. 1940) şöyle diyordu: “İzdivâc iştirâk-ı cinsî ve tabîidir ki bunda hissyât-ı işkiye en âlf ve en esâslı bir şekl alır.”⁹⁰² Evliliğin cinslerin tabii birlikteliklerinin alacağı en ulvi biçim olarak adlandırılması aynı anda iki şeyi hedefliyordu; kadın ve 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.⁹⁰³ 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

⁸⁹⁹ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 125.

⁹⁰⁰ Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, 45.

⁹⁰¹ Besim Ömer ve onun modern jinekolojinin kurucu ismi olarak işaret eden tarihyazımı ile ilgili bir çözümlenme için bkz. Balsoy, *Kahraman Doktor*, 37-62.

⁹⁰² Besim Ömer, *Fen ve İzdivâc* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1340/1924), 11-2.

⁹⁰³ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 265.

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 tenasüli -ve daha sonra cinsel- arzu⁹⁰⁴ evliliğin kurucu ögesi ve üremeyi sağladığı için temel amacı haline gelir.⁹⁰⁵ 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.⁹⁰⁶ 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 okuyucularına tıbbî bilgiler ve nasihatler verirken, hem şehvani arzunun meşru sınırlarını çiziyor hem de cinselliğin normatif tanımını yapıyordu.⁹⁰⁷ Bu kitaplar toplumun en mahrem birimi olarak tanımlanan evli çiftin hayatının en mahrem tarafının, yani “tenâsülî hayatlarının,” aslında hiç de mahrem olmayıp, son derece toplumsal amaçlarla yüklü olduğunu gösteriyordu. Örneğin Ahmed Said⁹⁰⁸ *tenasülün* diğer

⁹⁰⁴ Her ne kadar cinsî sözcüğü yirminci yüzyıl başında kullanılıyor olsa da, bu dönemde bugün cinsellikle kast ettiğimiz kurgusal birliğe en yakın ve yaygın olarak kullanılan sözcük tenasül idi. Fakat tenasül ile cinsellik arasında tam bir örtüşme yoktur. Tenasül nesl kökünden gelir ve üreme anlamı daha baskındır. Dahası yalnızca heteroseksüel ilişkilerdeki cinsel eylem ve arzuları kapsar ve kimlik iması son derece zayıftır. Örneğin hetero veya homo tenasüliyeden söz edemeyiz. Yine de hemcinsler arası ilişkiler, cinsel patoloji olarak tanımlanırken “tenasüli marazlar” kavramı kullanılır.

⁹⁰⁵ Avrupa ve Amerika’da on sekizinci yüzyıl 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.

⁹⁰⁶ Demirci, “Body, Disease,” 285.

⁹⁰⁷ Age., 285.

⁹⁰⁸ Ahmed Said ile ilgili, söz konusu eserinden başka bir bilgiye rastlayamadım.

vücut sistemlerinden farklı olarak yalnızca kişinin kendisine hizmet etmediğine şu şekilde vurgu yapıyordu:

Vazîfe-i tenâsüliyye ise zâtî, yalnız sahibine râcî⁹⁰⁹ olmak üzere hizmet etmez o diğere dâhi hizmetten istifâde ettirir. Vazîfe-i tenâsüliyye huzûz ve ezvâk-ı mütekabile⁹¹⁰ ve müteşârikeyi husûle getirir; bununla beraber diğere vücûdların dahi tahassul⁹¹¹ ve tenasülüne bâis-i⁹¹² müstakil olur; bu vechle nevi' beşerî, ecnâs⁹¹³ ve envai' hayvanatı teksîr ve tezyîd⁹¹⁴ ve mahv ve inkırâzdan⁹¹⁵ men' ve teb'îd⁹¹⁶ eyler.⁹¹⁷

Evlilik, kendisine aşırı bir güç yüklenen cinselliğin insan ve toplum hayatı için en faydalı biçimde yönlendirilmesi için yegâne araç olarak sunuluyordu. Besim Ömer'e göre evlilik intihar, cinayet ve saldırı gibi suçların önüne geçiyordu.⁹¹⁸ Hüseyin Remzi (öl. 1896),⁹¹⁹ 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:

⁹⁰⁹ ait

⁹¹⁰ karşılıklı zevk

⁹¹¹ üreme

⁹¹² sebep olan

⁹¹³ cinsler

⁹¹⁴ çoğaltmak ve artırmak

⁹¹⁵ zeval bulma, sönme

⁹¹⁶ uzaklaştırma

⁹¹⁷ Ahmed Said, *Hıfz-u Sıhhat-i İzdivâc ve Tenasül* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1308/1892-3), 5.

⁹¹⁸ Besim Ömer, *Fen ve İzdivâc*, 11-2.

⁹¹⁹ Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane mezunu ve hocası. Askeri tabip olarak uzun yıllar çeşitli kademelerde görev aldı. Jinekoloji, aile, çocuk eğitimi yanı sıra zooloji, deontoloji gibi pek çok alanda eserler verdi.

Muâmele-i zevciyenin ifrâtı ile tefrîti dahi insana zarar vermektedir; yani ifrât derecede icrâ-yi muamele: bedende za'f ve intibâhât-ı⁹²⁰ asabiyye-i şedîde husulünü; iştihâsının izâasını⁹²¹, kuvve-i hazmîyesinin betâetini⁹²², merak illetine dûçâr olmasını, hayatından istikrâh etmesini, nevmîd⁹²³ kalmasını, kadınlardan teneffür⁹²⁴ eylemesini, kuvve-i akliyece za'f ve ihtilâle düşmesini, ve'l-hâsıl ıklîm-i bedenin mâ-bihî'l-hayâtı⁹²⁵ olan seyyâl-i muhimmenin⁹²⁶ ifrât derecede sarf ve zâyîâtını mûcib⁹²⁷ olmaktadır.⁹²⁸

Evlilik içi cinselliğe yönelik nasihat literatürü elbette ki on dokuzuncu yüzyıla ait bir yenilik değildi. Erken modern döneme ait evlilik kılavuzlarında ve bâhnamelerde de evlilik içi cinsel birleşmelere ilişkin öneriler yer alıyordu.⁹²⁹ Ele aldığım dönemdeki nasihat kitapları, önceki dönemlerden farklı olarak, evlilik içi cinselliği nüfusun sağlıklı biçimde çoğalması gayesi çerçevesinde ele alıyordu. Balsoy'un da söylediği gibi normatif cinsellik tanımı, irsî aktarım düşüncesiyle ilişkiliydi ve anomalilerin tanımlanması, gelecek nesillerin sağlıklı doğması için gerekliydi.⁹³⁰ Bu nedenle evlilik kitapları, evlilik ve cinsel birleşme

⁹²⁰ uyanma

⁹²¹ zayi etmek, kaybetmek

⁹²² yavaşlık

⁹²³ ümitsiz

⁹²⁴ nefret

⁹²⁵ yaşamaya sebep olan

⁹²⁶ önemli salgıların

⁹²⁷ sebep olan

⁹²⁸ Hüseyin Remzi, *Hıfz-u Sıhhât-ı Müteehhilin* (İstanbul: Şark Kütüphanesi, 1321/1905-1906), 22-3.

⁹²⁹ Rıza Nur'a başarılı olduğu için hediye edilen kitapların arasında yer alan Kutbüddin el-İznikî'nin *Mürşid-ül Müteehhilin* eseri bunlara örnektir.

⁹³⁰ Erkaya Balsoy on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı aydınları için, Avrupalı çağdaşları için olduğu gibi, irsî aktarımın işleyişinin oldukça muğlak olduğuna dikkat çeker. Balsoy, *Kahraman Doktor*, 187-8. Benedict-Augustin Morel'in dejenerasyon teorilerinden beslenen Osmanlı hekimleri için irsîyet, etkileri sürekli katlanarak gelecek nesilleri bozma potansiyeline sahipti ve bu nedenle de denetim altına alınmalıydı. Dönemin pek çok tıp metni, irsîyeti hangi istikameti izleyeceği meçhul, fakat neredeyse her türlü sorunun kaynağı bir güç olarak ele alır. Yanıkdağ, irsîyet yoluyla aktarılan dejenerasyonun, "sara, kısırlık, cinsel sapıklık, alkolizm ve eksantriklik gibi çok çeşitli marazi durumlara tutulmuş olanların yanı sıra, delileri, fahişeleri, suçluları ve yoksulları da içine alan bir şemsiye terim" haline geldiğini söyler. Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak*, 246. Bekâr kalmaktan fuhşa, frengi ve alkolizme kadar pek çok şey tereddinin (dejenerasyonun) sonucu ve nedenidir. Kılıç, *Deliler ve Doktorları*, 117-134. Örneğin *Aşk-ı Marazî* isimli

için en uygun yaşı, çiftlerin ne sıklıkla, hangi koşullarda ve hangi biçimlerde cinsel birliktelik yaşamaları gerektiğine ilişkin reçeteler sunuyordu.⁹³¹ Burada önemli bir noktayı hatırlatmakta fayda var: Evlilik ve tenasül hayatı ile ilgili yazında önceki bölümde ele aldığım cinsel sapmalar tartışmasına değinilmiyordu. Her ikisinde ortak bir mesele olarak öne çıkan onanizm dışında, “tenasüli 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.⁹³² Nasihat literatürüyle karşılaştırıldığında,

eserde Nazım 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, muvâzenesiz bir cümle-i asabiyyeden ifrâz edilen (salgılanan) zerrât-ı (parçacık) hayâtiye mahsûlü olduklarından, her şeyden evvel, birer dejeneredirler, muvâzeneleri muhtell (zarar görmüş) insanlardır ve bu noksan-ı muvâzene onlarda bin suretle kendini gösterir çünkü: irsîyyet fi'l-hakika intikal eder fakat şu şartla ki intikal ederken tahavvül eder. (...) Bu vech ile, farazâ, bir sar'alı dejeneresans âsârıyla birçok çocuk tevlîd edebilir. Fakat bu dejenerelerin emrâz-ı ruhiyyesi her birinde başka bir şekilde gözükür; onlarda müşterek olarak yalnız; süflî tabiatlar arz eden bir dejeneresans zemini mevcuddur: biri bir mecnûn-ı ahlâk, biri bir cânî, bir diğeri isterik, mütelevvin (kararsız) ve egzantrik olabilir. Aynı vechile onlardan biri de aşk-ı marazîye mübtelâ olur.” Nazım Şakir, *Aşk-ı Marazî*, 27. Yine Erkaya 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. Balsoy, *Kahraman Doktor*, 190-3. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi nöropsikiyatrisinde dejenerasyon düşüncesi ve öjeni ile ilgili bkz. Yanıkdağ, *Millete Deva Olmak*, 244-263; erken Cumhuriyet döneminde öjenizm ile ilgili bkz. Ayça Alemdaroğlu, “Öjeni Düşüncesi,” içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt IV., der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim, 2008), 414-421; “Politics of the Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey,” *Body and Society* 11, no.3 (Eylül 2005): 61-76.

⁹³¹ Örneğin Ahmed Said şöyle diyordu: “Fi'l-i tenâsülî kâbil-i izdivac ve îlâd (doğurma) yani a'zâsı kâmilene neşv ü nemâ (büyümek ve gelişmek) bulmuş kişilerle icra olunmalıdır. O, ba'de'l-taâm ve hazm esnasında, ekseriya bu anda hâsil olan teyakkuz ve tenbîh-i (uyanık) tenâsüliyyeye rağmen asla icrâ olunmamalıdır; fakat tercihân akşam uykusundan evvel icrâ edilmelidir ki o, insanı uykuya tehyie eyler (hazırlar). Ahmed Said, *Hıfz-u Sıhhat-i İzdivac*, 40.

⁹³² 1908 sonrasında, Cumhuriyet'in ilk yıllarına dek yayımlanan erotik eserler, edebiyat incelemelerince sıklıkla gözardı 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): 51-52; *Facts and Fantasies: Images of Istanbul Women in the 1920s*. (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015); Müge Işıklar Koçak, “Tradition, Tension and Translation in Turkey: Pseudotranslations of Pseudo-scientific Sex Manuals in Turkey,” içinde *Tradition, Tension and Translation in Turkey*, der. Şehnaz Tahir Gürçağlar, Saliha Paker ve John Milton (Amsterdam ve Philadelphia: John Benjamins), 199-218; “Problematising Translated Popular Texts on Women's Sexuality: A New Perspective on the Modernization Project in Turkey from

müstehcen edebiyatın ahlakı ve millete karşı sorumluluğu çok daha az vurguladığını tahmin



Resim 5. Solda *Zifâf Hâtrâsı* isimli müstehcen hikâyenin kapağı.

Sağda *Zifâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası* isimli hikâyenin kapağı

etmek zor değil. Müstehcen edebiyat, sık sık evlilik dışı heteroerotizmi konu edinse de bizzat evlilik içi cinselliği de erotize edebiliyordu. *Kanlı Zifâf*, *Zifâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası*, *Zifâf Hatırası*, *Düğün Gecesi Sağır Güveyin Muâşakası* gibi popüler hikâyelerin isimleri bile bu örtüşmeye dair ipucu sunar.⁹³³ Müstehcen edebiyatın ana-akım kültürel üretimin kısıyında kalan bir tür olması, normatif cinsellik kurgularına ilişkin bir

1931 to 1959” (Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007); Burcu Karahan Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels” (Doktora tezi, Indiana University, 2012).

⁹³³ Bu açıdan ilginç bir örnek teşkil eden *Zifâf 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

fikir veremeyeceği anlamına gelmez zira müstehcen edebiyat, ana-akım kültür ile aynı erotik repertuardan faydalanır.⁹³⁴ Müstehcen edebiyata dâhil edebileceğimiz pek çok eser Tanzimat edebiyatındaki temaları devam ettiriyor⁹³⁵ 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 göreceli özgürlük ortamında erotik edebiyatın, bastırılmış cinsiyetler arası etkileşime karşı özgürlük isteminin bir ifadesi olduğunu söyler.⁹³⁶ 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 arzunun 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 nesnelерinin ahlaklı olmasa da normal kabul edilebileceğine işaret etmektir. Kendisine bu edebiyatta yer bulamayan norm dışı erkek arzuları haz alanından dışlanarak, modern tıbbın alanına dâhil ediliyordu.⁹³⁷ Örneğin erkek

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 hazzı anlatmasıyla sonlanır. *Zifâf Hatırası* (İstanbul: Cem'i Kütübhânesi, 1330/1914-5).

⁹³⁴ Marcus, *Between Women*, 114.

⁹³⁵ Richardson, "Male Narcissism in Early Turkish Novels," 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 davetkar kadın görselleridir.

⁹³⁶ Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm*, 112; Schick, *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*, 207.

⁹³⁷ Norm dışı erkek erotizmi de nadiren de olsa müstehcen edebiyatta kendisine yer bulabiliyordu. İkiisi de Mim. Sin. İmzalı *Zifâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası (1329/1913)* ve *Düğün Gecesi: Sağır Güveyin Muâşakası (1330/1914)* isimli kitaplarda biri hadim, ötekisi ise yaşlı olmalarına rağmen evlenmeye niyetlenen iki erkeğin ölümle sonuçlanan maceralarını okuruz. Yazar bu iki erkeği, erkekliklerinin eksikliğine aldırmadan evlenmeye kalkıştıkları için adeta cezalandırır. Yine *Zifâf Gecesi: Harem Ağasının Muâşakası (1329/1913)*'nda erkek homoerotizminin Rum ve Ermeni meyhaneci çıraqları bağlamında konu edildiğinden söz etmiştim. Bkz. 852. dipnot.

homoerotizmi müstehcen edebiyatta konu edilmezken, daha sonra ele alacağım üzere kadın homoerotizmi, erkeğin erotik arzusunu tahrik edecek biçimde konu edilebiliyordu.⁹³⁸

Şehvani arzulara yenik düşmeyen romantik aşkın ve normatif sınırları aşmayan cinselliğin asıl ve ulvi amacı millete yeni neferler kazandırmaktı. Geleceğe yönelen bir aile ve nesilsellik tahayyülüne yaslanan,⁹³⁹ çocukların fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarına odaklanan çocuk merkezlilik yeni ev içi mahremiyetin en önemli bileşenydi.⁹⁴⁰ Çocuk merkezlilik, milletin bekasının korunması düşüncesiyle doğrudan ilintiliydi ve bu şekilde millet ile ailenin kaderleri örtüştürülüyordu.⁹⁴¹ Rıza Nur örneğinde geleceğe yönelen bir nesilsellik üzerine bina olan aile tahayyülünden dışlanma ile ulus tahayyülünden dışlanmanın nasıl örtüştüğünden söz etmişim. Aliye Cevat'ın *Kadınlar Dünyası* dergisinde şu sözleri söz konusu aile kavrayışının en açık örneklerinden birini sunar:

⁹³⁸ Irvin Cemil Schick erken yirminci yüzyıl müstehcen hikâyelerini bâhnemeler, şehrengizler ve diğer erken modern türler ile süreklilik içinde inceler. Bkz. Schick, *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 kapaklarında ev içi görselleri bu açıdan ilgi çekicidir. Erken modern erotik anlatılarına konu olan haz ile yirminci yüzyıl müstehcen hikâyelerine konu olan haz arasındaki fark, biyolojik bir sabit olarak bedenün 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 metinleriyle geç modern dönem müstehcenliği ve erotizminin birbirinden mutlak surette ayrı oldukları anlamına da gelmiyor. Bu ikisi arasındaki kopuş ve sürekliliklerin ayrıntılı bir incelemesini tez çalışmam kapsamında yapamayacağım.

⁹³⁹ Aytaç, *Ailenin Serencamı*, 136-137.

⁹⁴⁰ Kandiyoti, "Afterword," 282.

⁹⁴¹ Millet ile ailenin kaderlerinin örtüştürülmesine ilişkin literatür oldukça geniştir. Bkz. Anne McClintock, "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family," *Feminist Review* 44 (Summer, 1993): 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): 605-642; Joane Nagel, "Masculinity and Nationalism: Gender and sexuality in the Making of Nations", *Ethnic and National Studies* 21, no.2 (Mart 1998): 242-269; Najmabadi, *Women with Mustaches*; Sirman, "Kadınların Milliyeti."

“Aileden maksad, istikbaldır: Bir aile de elinde manevî iplerle istikbale merbuttur.⁹⁴² 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.”⁹⁴³

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, gelişmesini engelleyerek millete, şehvani arzunun doğru biçimde tatmininin önüne geçerek de bireylere zarar veriyordu.⁹⁴⁴ Çocuk merkezli 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.⁹⁴⁵ Tanzimat romanlarından Cumhuriyet'in ilk dönemlerine kadar uzanan bu düşünce bedenle ruh arasındaki keskin ayrıma dayanıyor ve bedensel, duysal olan her şeyin milletin ilerlemesini engellediği düşünülüyordu.⁹⁴⁶ Bu nedenle erkek ve kadın arasındaki aşk ulvi, vatanperver aşk kostümüne büründürülüyordu.⁹⁴⁷

⁹⁴² bağlıdır

⁹⁴³ Aliye Cevad, 1329'dan akt. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis, 2011), 265

⁹⁴⁴ Mazhar Osman, Cumhuriyet döneminde bekarlardan vergi alınmasını öneriyor, bekâr kalmayı seçenlerin ruh sağlıklarının da pek yerinde olmadığını söylüyordu. Kılıç, *Deliler ve Doktorları*, 120. 1922 yılında Milli 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*, 277.

⁹⁴⁵ Parla, *Babalar ve Oğullar*, 75.

⁹⁴⁶ Age., 19.

⁹⁴⁷ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 163.

Ulus tahayyülü çerçevesinde yeniden tanımlanan aile aynı zamanda erkeklerin birbirlerine duydukları *homososyal arzunun* dolayımı haline geliyordu.⁹⁴⁸ 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 arzunun tatmini ve üreme işleviyle öne çıkarken, “duygusallık tamamen erkek hiyerarşisi içerisine kanalize edilmişti.”⁹⁴⁹ Ahmed Cevad (Emre) (öl. 1961) *Bizde Kadın* (1912) isimli eserinde şöyle diyordu: “Erkek en samîmî musahabetlerini - varsa – en ciddi düşüncelerini, tasavvurlarını, tertiplerini yine erkeklere saklıyor(du) (...) [B]izde aile muhabbeti, kadın dostluğu, kadın refakati hiç şev ü nevâ bulmamış hissiyattandır.”⁹⁵⁰ Bu örtüşmeme elbette ki erken modern toplumla sınırlı değildi. Aşçı Dede örneğinde ele aldığım üzere, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında eğitimli kentli nüfus için evliliğin

⁹⁴⁸ Sedgwick'in, benim de bu çalışmada benimsediğim, erkek homososyal arzusuna ilişkin tartışmasının, kadınların erkekler arası eşcinsel arzunun 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 arzularak erkekler arası mübadelede bir kısa-devre yaratıyor olmalarıdır. Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, çev. Catherine Porter, Carloyn Burke (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985), 192-3. Diane Fuss, kadının meta olarak dolaşımını kültürün başlatıcısı konumuna yerleştiren Irigaray'ın, erkek eşcinselliğini tamamen sildiğini söyler. Fuss, *Essentially Speaking*, 110. Sedgwick de Irigaray'ın erkek eşcinselliği tartışmasının “cinselliği” (sex) tamamen dışladığını ve erkekler arasındaki “gerçek” cinselliğe hiç yer ayırmadığını dile getirir. Sedgwick, *Between Men*, 26. Irigaray'ın tartışması, tarihselliği olmayan bir erkek egemenlik kurgusuna dayanmaktadır. Oysa Sedgwick, erkek homososyallığının dönüşümünün hem homofobi hem de heteroseksüel anlatılarla ilişki içerisinde, tarihsel bir çözümlemesini sunar. Ben de çalışmamda, kadınların ancak erkek eşcinselliğin mübadele nesnesi olarak arzulanabileceklerine ilişkin tarih-dışı argümanı savunmuyor; kadınların erkeklerin münhasır arzu nesnesi haline gelmeleri sürecinin ve bu sürecin tarihsel olarak özgül çelişkilerinin bir çözümlemesini sunmayı amaçlıyorum. Geç on dokuz ve erken yirminci yüzyıllarda homofobinin, erken modern dönemdeki homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyal bağları erotizmden arındırmadaki işlevini Rıza Nur örneğinde tartışmışım. Rıza Nur mizojinist olduğu için erkekleri kadınlar dolayısıyla arzulanamıyordu ve onun için erkeklere duyduğu erotik arzuyu inkâr etmek, homososyal arzuyu da inkâr etmek anlamına geliyordu.

⁹⁴⁹ Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, 75.

⁹⁵⁰ Ahmet Cevad, *Bizde Kadın*, 6-7'den akt. Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 262-3. 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. Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, 76. Evliliğin duygusal işlevi farklı sınıflarda değişiklik gösteriyordu. Çakır, sınıfsal konum iyileştikçe, kadımla erkek arasındaki yoldaşlık ve dostluk ilişkisinin zayıfladığına ilişkin Amicis'in tanıklığını alıntılar. Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 262.

erotik yatırımın yapılacağı esas yer olma konumu mutlak değildi. Her ne kadar duygusal ve erotik yatırımın esas mevki 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 olmuştur. İlk bölümde ele almış olduğum üzere, erkekler arası intisap bağlarının zayıflaması, homoerotizmle süreklilik içerisindeki homososyalliği yapılandıran eroto-politik hiyerarşinin de aşınması anlamına gelmişti. On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte erkekler arası sosyal bağlar, vatan -ve daha sonra ulus- ideali çerçevesinde yeniden tanımlanıyor ve erotizmden arındırılmış bir erkek kardeşlik tahayyülüne şekilleniyordu.⁹⁵¹ Erkek homososyalliğinin yeniden düzenlenmesi, erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliklerinin biçimini de belirliyordu.⁹⁵² Arkadaşlığa dayalı evlilik fikri, eşitlikçi evlilik anlamına gelmiyor⁹⁵³ ve erkeğin aile reisi konumunu alacağı etmeyi amaçlamıyordu. Yeni aile tahayyülü, her biri bir çekirdek ailenin reisi olan erkekler arası bir sözleşme olan ulus tahayyülünün bir bileşenydi.⁹⁵⁴ “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.”⁹⁵⁵ Erkeklerin duygusal ve erotik yatırımlarını kendilerine eş ve yoldaş olacak kadına yönlendirmeleri talebi, homososyal ilişkilerden dışlanan erotik arzuyu, ulus

⁹⁵¹ Modern ordu ve modern eğitim kurumları gibi disiplinler iktidar odaklarında şekillenen erkek kardeşliği fikrinin, on dokuzuncu yüzyıl erkek homososyalliğinin düzenlenişi ve bunun erkek homoerotizmi ile heteronormatif cinsellik tanımları üzerindeki etkisi, benim çalışmam boyunca yaptığım sınırlı değinmelerden çok daha geniş bir çözümlenmeyi gerektiriyor.

⁹⁵² Sedgwick, *Between Men*, 25.

⁹⁵³ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 265.

⁹⁵⁴ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 147.

⁹⁵⁵ Nükhet Sirman, “Kadınların Milliyeti,” 238. Sirman'ın söylediği gibi, klasik Osmanlı toplumunu düzenleyen erkekler arası hiyerarşinin geçerli olmadığı Türkiye toplumunda, erkekler arası ilişkilerin nasıl düzenleneceği sorunu halen çözülmüş sayılamaz. Age., 239.

tahayyülü çerçevesinden yeniden tanımlanan erkekler arası bağlara aile dolayımıyla dâhil ediyordu.⁹⁵⁶

Arkadaşlığa dayalı evlilik fikri kadınların, erkeklerin münhasır erotik arzu nesnelere 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 Nesnesi Kadının Yarattığı Toplumsal Cinsiyet Kaygıları

On dokuzuncu yüzyılda heteronormativitenin işleyişini incelemek zorunlu olarak bu dönemde kadınlık ve erkekliklerin birbirlerine karşıtlık içinde nasıl tanımlandıklarını incelemeyi gerektirir. Zira heteronormatif erotik söylemler, erkek ve kadın arasında karşıtlığı ve karşıtların birleşmesine dayanan ikili toplumsal cinsiyet sistemini varsaymaktadır.⁹⁵⁷ Thomas Laqueur on sekizinci yüzyılla birlikte zıt ontolojilere sahip kadın ve erkeği yatay düzlemde ilişkilendiren iki cinsiyetli modelin, tek cinsiyetli modelin yerini almaya başladığını söyler.⁹⁵⁸ Tek cinsiyetli modelde kadının üreme organlarının özünde erkeğinkiyle aynı olduğu kabul edilir ve aydınlanma sonrası düşünüşün aksine beden, cinsiyet hiyerarşisinin esasını oluşturmaz.⁹⁵⁹ Bu durum, tek cinsiyetli modelde kadın ve erkek arasında bir fark olmadığı veya bunların toplumsal rollerinin ayrıştırılmadığı

⁹⁵⁶ Afsaneh Najmabadi, İran örneğinde, eril homoerotik duygulanımın yeniden biçimlenmesinin, modernleşmeci erkeklerin kendilerine uygun eşi tahayyül etmeleri süreciyle iç içe geçtiğine işaret eder. Najmabadi, *Women with Mustaches*, 162.

⁹⁵⁷ Coykendall ve de Freitas Boe, "Introduction," 11.

⁹⁵⁸ Daha önce de söylediğim gibi, tek cinsiyetli model Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de tartıştığı benzerlik ilkesinin bir uzantısıdır ve on dokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda baskın ilke olmaya devam etmiştir. Bkz. 651. dipnot.

⁹⁵⁹ Laqueur, *Making Sex*, 27.

anlamına gelmez; kadın ve erkek birbirinden tamamen farklı biyolojileri olan, 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 ve 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, birbirleri ile çelişkili görünen bu iki model bir arada varolabilmişlerdir.⁹⁶⁰ Ze'evi, bu iki model arasındaki tutarsızlığın, cinsellik konusunda bir suskunluğa yol açtığını söyler. Ze'evi'nin iddiası, Eve K. Sedgwick'in *Epistemology of the Closet* kitabında eleştirdiği azletme modelini hatırlatır. Buna göre bir model ancak eski modeli azlederek geçerlilik kazanır ve ötekisi suskunluğa mahkûm olur. 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 çözümlenmeyi 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. Heteronormativite kendi ihlalini

⁹⁶⁰ Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 60-61.

barındırmadan işleyemeyeceği için, normatif olmayan söylemlerin izi asla tamamen silinmiyordu.⁹⁶¹

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, erkekliğin hilafına bir şey olarak kavranmıyordu.⁹⁶² 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. Bunların tanımlaması süreci ikili cinsiyet kavrayışı uyarınca ontolojik bir karşıtlık içine yerleştirilen kadınlık ve erkeklik kurgularıyla çatışıyor ve istikrarlı bir toplumsal cinsiyet tanımlarının ortaya çıkmasını engelliyordu.

Kadın ve 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.”⁹⁶³ Butler'ı izleyerek, toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliğini cinsiyetten tümüyle bağımsız bir şey olarak kuramlaştırdığımızda toplumsal cinsiyetin kendisi yüzer gezer bir yapıntı haline gelir; böylece erkek ve erkeksi, erkek bedeni imlediği gibi pekâlâ

⁹⁶¹ Lanser, “Of Closed Doors and Open Hatches,” 25.

⁹⁶² 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 kadın arzu nesnesinin kadınsılaştırma gücü ile bağlantılıdır.

⁹⁶³ Butler, *Cinsiyet Belası*, 66.

dişi bedeni de imleyebilir, kadın ve kadınsı da, dişi bedeni imlediği gibi erkek bedeni imleyebilir.⁹⁶⁴

Kadınsılık ve erkeksilik tarihsel olarak pek çok çelişkili anlama yüklenmiş, diğer toplumsal sıfatların eklenme 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 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 alandı. Kadının erotik arzu nesnesi olarak öne çıkması ile 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.⁹⁶⁵ Bunu yaparken erkek kadınsılığının yani efemineğin ve kadın erkeksiliğinin (*female masculinity*)⁹⁶⁶ kazandığı özgül biçimlere odaklanarak, iki cinsiyetli model ve tek cinsiyetli modelin bir arada varoluşlarının hangi istikrasız toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi biçimlerine ve arzu söylemlerine yol açtığına dikkat çekmek istiyorum. Bu çerçevede *abject* 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

⁹⁶⁴ Butler, *Cinsiyet Belası*, 51. Tözel cinsiyet gramerinin dışına çıkabilmek ve erkeksi kadınları, kadınsı erkekleri ve bunların çeşitli varyasyonlarını tanımlayacak bir esneklik sağladıklarını düşündüğüm için kadınsılık ve erkeksilik terimlerini kullanmayı tercih ettim. Bunlar yerine eril ve dişil de diyebilirdim, fakat -sılık eki bu özelliklerin ek kabilinden konumlarını daha iyi gösterdiği için bana daha çekici göründüler.

⁹⁶⁵ Gayle Rubin, "Thinking Sex"; Sedgwick, *The Epistemology of the Closet*.

⁹⁶⁶ Halberstam, *Female Masculinity*.

kadınsılığı ve kadın erkeksiliğinin incelenmesi, aynı zamanda ideal kadın ve erkekliklerin tanımlanması sürecinin anlaşılması için de elzem görünüyor.

II.1. Kadınsılaşıma Kaygısı Figürü Olarak Züppe

Batı kültürünün yüzeysel taklidi ve lüks tüketime düşkünlüğü ile karakterize edilen Osmanlı züppesi⁹⁶⁷, edebiyat eleştirmenleri ve tarihçiler tarafından Osmanlı modernleşmesine ilişkin bir kriz figürü olarak ele alınır.⁹⁶⁸ Üzerine pek çok tartışma yürütülmüş bu figürün, Batılılaşma ve lüks tüketim ile ilgili kaygıları dışavurduğuna ilişkin çözümlenmeleri yadsımıyorum. Bu çözümlenmeleri, 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.⁹⁶⁹ Onun hikâyesi “erilliğini kaybetmiş ya da bir türlü erilleşememiş oğulun, hadım edilmiş ya da kadınsılaşmış genç erkeğin, yani bir kadın-adamın hikâyesidir.”⁹⁷⁰

Gürbilek'in proto-züppeler olarak adlandırdığı⁹⁷¹ Osmanlı romanının ilk züppe karakterleri, kadınsı özellikler taşıyalar da daha çok zayıf kişilikleriyle öne çıkarlar.⁹⁷²

⁹⁶⁷ Terimin kökeni bilinmese de, Bardakçı sözcüğün Rumcadaki "geleneğe uymayan" anlamına gelen "zoppos"tan türediğini ve 1920'li yıllarda kullanılmaya başlandığını iddia etmektedir. (<http://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/889495-vatandas-rumca-konus>, son erişim tarihi 15.12.2017). Sevan Nişanyan sözcüğün kökenine ilişkin bir bilgi vermese de ilk kullanım için Mehmed Bahaeddin (Toven)'in 1924 tarihli Yeni Türkçe Lugat'ını işaret eder. <http://www.nisanyansozluk.com/?k=z%C3%BCppe>, son erişim tarihi 15.12.2017.

⁹⁶⁸ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, Vol.1* (İstanbul: İletişim, 1998); Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV* (İstanbul: İletişim, 1991); Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*.

⁹⁶⁹ Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*, 55.

⁹⁷⁰ Age., 55.

⁹⁷¹ Age., 44.

⁹⁷² Erken romanlarda zayıf kişiliğiyle öne çıkan erkek tiplerinden Namık Kemal'in *İntibah* (1876) romanındaki Ali Bey de Felâton Bey gibi zayıf bir karakterdir ve kolayca şehvet dolu kötü kadın tipi Mahpeyker'in ağına düşer. *İntibah*'taki iyi kadın Dilaşub da, tıpkı Canan gibi bir cariye. Fakat Ali beyi Mahpeyker'in ağına düşmekten alıkoyamaz. Nâbizâde Nâzım'ın *Zehra* (1896) isimli eserindeki Suphi de Ali gibi zayıf bir karakterdir; yalnızca karısı Zehra ve cariye Sırrıccemal'in oyunlarına gelmez, hoppa bir kadın olan Ürani yüzünden de tüm servetini ve haysiyetini kaybeder.

Ahmed Midhat Efendi'nin *Felâton Bey ile Râkım Efendi* romanı, yukarıda ele aldığım tüketim düşkünlüğü ve Batı'nın yüzeysel taklidi ile karakterize 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 misafirlige gittiği evde kırıştırdığı Fransız-Rum aşçı hem de metresi Fransız aktris Polini, Felâton'u kolayca kandırılabilirler 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 efemineliliği şüpheyi meydan bırakmayacak kadar açıktır. Gürpınar'ın, *şık*⁹⁷³ Şöhret Bey'i tasvir ettikten sonra yaptığı cinsiyet tartışması uzunca alıntılanmayı gerektiriyor:

“Bir erkek pudra, düzgün, allık, kırmızılık gibi zenâna⁹⁷⁴ mahsus olan vesait-i tezyîniyeyi⁹⁷⁵ istimâlde⁹⁷⁶ kadınları geçer ise onun ahlakından şüphe edilebilir. Cenâb-ı Hâlık kadını kadın, erkeği erkek olmak üzere halk buyurmuştur. Her san'attaki hikmetine bizi hayran eden o Sahip-i Kudret en büyük bir kemâli de kadın ile erkeği yekdiğerine karşı pek cazip bir şekil ve vücutta yaratmakta göstermiştir. Tarih-i tabî'i görmüş olanların malûmlarıdır ki kadın erkekten yalnız cinsiyet fârik-ı 'alâim ile değil teşekkülât-ı uzviyyece⁹⁷⁷ dahi külli⁹⁷⁸ tehallûf⁹⁷⁹ eder. Nisvânın hilkatlerinde⁹⁸⁰ görülen nezaket, vücutlarının birçok kısmındaki o nev'e mahsus olan

⁹⁷³ Şık, Osmanlı züppesini tanımlamak için kullanılan terimlerden biriydi. Dandini bey, alafranga, didon, şipsevdi diğer bazı terimlerdir.

⁹⁷⁴ kadınlara

⁹⁷⁵ süs eşyaları

⁹⁷⁶ kullanmada

⁹⁷⁷ organların teşekkülü

⁹⁷⁸ tamamen

⁹⁷⁹ aykırı düşer

⁹⁸⁰ kadınların yaratılışında

letâfet niçin o kadar nazar-firîbdir.⁹⁸¹ Kendilerine eş olmak için yaratılan erkeklerin nazar-ı rağbet ve meftûniyetlerini⁹⁸² celb etmek hikmetinde mebnî değil mi? Üstat-ı tabiat her iki cinse de kendine mahsus başka bir letâfet vermiş. Bir güzel kadının rü'yet-i vücudu⁹⁸³ 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 rastıkla letâfet-i recûliyesini⁹⁸⁴ tebdile çalışan bir mahlûktan hoşlanmaz.”⁹⁸⁵

Gürpınar, kadın erkek ilişkilerinde iki cinsiyetli modeli benimsemiş görünür. Onun için kadınla erkeğin doğaları birbirlerine zıttır; aralarındaki çekim de bundan kaynaklanır. Bu çerçevede züppenin kadınsılığı yalnızca onu garip bir mahlûka 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 arzuda da bir sapmadan söz edebilir miyiz? Afsaneh Najmabadi İran züppesi *fukulinin*, arzu nesnesi genç oğlanı taklit eden *amradnuman*ın modern bir versiyonu olduğunu savunur.⁹⁸⁶ Ona göre, İran züppesi *fukuli* yalnızca *amradnuman*ın değil aynı zamanda Avrupalı erkeğin çifte yer değiştirme (*displacement*) ve çifte taklit (*mimicry*) figürüdür: “Belki de İran modernliğinin bazı muhafazakâr güçlerce basitçe kadınsılaştırıcı değil daha tehditkâr biçimde *amradlaştırıcı* addedildiği söylenebilir, *amradnuma* ile

⁹⁸¹ göz aldatıcı

⁹⁸² düşkünlük, tutkunluk

⁹⁸³ vücudunu görmek

⁹⁸⁴ erkek güzelliğini

⁹⁸⁵ Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Şık*, haz. Mehmet Yastı (Konya: Palet, 2016), 18-9.

⁹⁸⁶ Najmabadi, *Women With Mustaches*. Osmanlı züppesine ilişkin soybilimsel diğer bir tespiti Mardin, züppenin yeni bir Hacivat olduğunu söyleyerek yapar. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 59.

benzerlikleri üzerinden *farangiler* ve *farangi' ma'abla*⁹⁸⁷ modernitenin kirletici gücünün alanı olarak ele alındı.”⁹⁸⁸

Amradnuma; Arap, Osmanlı, Farsi tıbbi metinlerinde ve bâhnamelerde 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 sınıraşımı (*transgression*) olarak görülür. Şehvani iştahlılığı öne çıksa da ilk bölümde de tartıştığım üzere, her zaman kadınsı değildir.⁹⁸⁹ Najmabadi'nin çözümlemesinde, İran züppesi *fukulinin* kadınsılığının homoerotik imaları olduğunu görüyoruz. Osmanlı züppesine ilişkin de benzer tespitlere rastlamak mümkün.⁹⁹⁰ Erkek kadınsılığının, yani *efeminelik*⁹⁹¹ kendiliğinden eşcinsellikle eşleştirilmesi veya tersinden erkek homoerotik arzusunun her zaman *efeminelikle* örtüştürülmesi, aslında her ikisinin de içerdiği çoklu -ve bazen de birbirleriyle çelişkili- anlamları kendi tarihsellikleri içerisinde değerlendirmemizi engeller.⁹⁹² 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 denetim sahibi olmasını engelleyen bu

⁹⁸⁷ *Farangi* ve *farangi ma'ab* Batı (frenk) kökünden gelip Batıcı, Batı'yı taklit eden anlamlarına sahip Farsça terimlerdir.

⁹⁸⁸ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 303.

⁹⁸⁹ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 16.

⁹⁹⁰ Bkz. “Tanzimat Romanında Eşcinsellik, ‘Efemineleşme’ ve Batılılaşma.” http://www.kaosgl.com/icerik/tanzimat-romaninda-escinsellik-efeminelesme-ve-batililasma#_edn5, son erişim 12.12.2017.

⁹⁹¹ Züppe tartışmasında erkek kadınsılığını tanımlamak için efemelik terimini kullanmayı tercih ettim. Pejoratif bir kullanımı homofobik ve mizojinist söylemlerle kirlenmiş bu sözcüğü tercih etmemin iki nedeni var. Öncelikle farklı dönem ve bölgelerdeki erkek kadınsılığı figürlerine ilişkin tartışmalarda efemelik sıklıkla kullanılan bir terim olmuştur ve bu farklı figürlerle züppe arasındaki ilişkileri irdelemek için efemelik terimi 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 efemelik terimini kullanmakta sakınca görmüyorum.

⁹⁹² Sedgwick, *Between Men*, 215. Garber, efeminelik mizojinist ve homofobik inşalarında, kadının sebep, sonuç veya her ikisi de olabildiğine, fakat her durumda da kadınların günah keçisi olduklarına dikkat çeker. Marjorie Garber, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety* (New York ve Londra: Routledge, 1992), 139.

arzu nedeniyle erkekliğini kaybeder.⁹⁹³ Erken dönem Osmanlı romanındaki pek çok züppenin fetan -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.⁹⁹⁴ Şöhret Bey ise metresi üçkâğıtçı Madam Potiş yüzünden kendisini küçük düşürüp durur. Bunların hepsi babasız veya yeterince güçlü baba figürüne sahip olmayan, bu nedenle de doğru yönlendirilmeden yoksun kalmış çocuklardır.⁹⁹⁵ Hem Avrupa modası hem de hoppa kadınlar tarafından kolayca kandırılıp baştan çıkarılırlar Bir sonraki dönemin giderek hainleşen⁹⁹⁶ züppe figürlerinden “kadın oburu, sevda tosunu, aşk tekkesi”⁹⁹⁷ Meftun'un kadın düşkünlüğünü Hüseyin Rahmi şöyle anlatır: “Meftun'un nev-i lâtife⁹⁹⁸ karşı o kadar büyük bir za'fı vardı ki kadınlar içinde hoşlanmadığı ‘tip’in hangisi olabileceğini düşünür, düşünür bir türlü ta’yîn edemezdi. O bu hususta dünyada sevmediği bir yiyecek tasavvur edemeyen oburlara benzerdi.”⁹⁹⁹

Kadınlara duyulan aşırı arzunun erkeklik kaybına ve hatta *Şık* örneğinde gördüğümüz üzere dişileşmeye yol açması, on dokuzuncu yüzyıl züppesine ait bir yenilik değildir. Osmanlı edebiyatında olduğu kadar erken modern Avrupa metinlerinde de heteroerotik arzunun aşırılığı nedeniyle kadınsılaştan erkek tipleri karşımıza çıkar.

⁹⁹³ Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*, 61.

⁹⁹⁴ Ahmed Midhat dış ses olarak, Polini'nin bayağılıklarının Fransız olmasından kaynaklandığını söyler: “(...) alafıranaga alemini gezmiş, tozmuş olanlar teslim ederler ki müşafehenin sûret-i tasvirinde asla mübalağa etmiyoruz. Fransız âşüftegânının en işvebâzâne muhabbeti böyle olur.” Ahmed Midhat, *Felâton Bey ile Râkım Efendi*, 72/196.

⁹⁹⁵ Parla, *Babalar ve Oğullar*, 2014. Gürbilek, bu çocukların babasızlıklarının cinsel kimlikte bir çözülmeye yol açtığından söz etse de söz ettiği cinsel çözülmeye eril kuvvetin yitimi ve kadınsılaşmadır. Daha önce de söylemiş olduğum üzere, Gürbilek'ten farklı olarak cinsellik ve toplumsal cinsiyeti birbirleri ile ilişkili fakat birbirlerinden ayrı analitik kategoriler olarak alan bir çözümlenme yapmayı amaçlıyorum.

⁹⁹⁶ Berna Moran, “Alafranga Züppeden Alafranga Haine” *Birikim* 27 (Mayıs 1977): 6-17.

⁹⁹⁷ Hüseyin Rahmi (Gürpınar), *Şıpsıvdi* (İstanbul: Mihran, 1327/1911-2), 683-4.

⁹⁹⁸ latif cinse, kadınlara

⁹⁹⁹ Hüseyin Rahmi, *Şıpsıvdi*, 561-2.

Züppenin, erken modern anlatılarındaki- ve zaman zaman efemine olabilen- *muhannes* figürünün değil, Arap,¹⁰⁰⁰ Farsi ve Osmanlı metinlerde erkeksi mahbûbdost (veya *gulâmpâre*) ile hamaset içerisindeki efemine *zenperestin* (veya *zendost*) modern bir versiyonu olduğunu düşünüyorum. Örneğin Deli Birader'in *Da'fi'ül-Gumûm ve Râfi'ül-Humûm* eserinde gulâmpâreler, “kolları kuvvetli, gösterişleri heybetli, cümbüşleri merdane ve debrenişleri pehlivane” savaşçı erkekler iken, kadın sever zenperestler “zenançe kaftancıklar¹⁰⁰¹ giyen, kırmızı kuşaklar kuşanan, püsküllü sarıklar sarınan, şahbaz kızı hanzade gibi giyinip kuşanan,” yumuşak ve güçsüz tiplerdir.¹⁰⁰² Sünbülzâde Vehbî'nin on sekizinci yüzyıl sonu eseri *Şevk-Engiz*'de saç başı karmakarışık, “kahvelerde çürüyüp kokmuş” derbeder bir tip¹⁰⁰³ olan gulâmpâre Kazıkçı Yeğeni, “Merd olan eyleye merde rağbet/ Şahs-ı nâ-merde sezâdır âvret” der.¹⁰⁰⁴ Zenperest Suyolcızâde ise giyimine ve süsüne özen gösterir, güzel kokular sürünür, kaşını gözünü süzerek salınır, kız gibi ağzını büzer.¹⁰⁰⁵ Kuru, mahbûbdostla hamaset içerisindeki zenperest figürünün tarihsel bir incelemesinin Osmanlı seçkinleri arasındaki toplumsal cinsiyet sistemine ilişkin önemli ipuçları sunacağını söyler.¹⁰⁰⁶ Aynı şekilde, bu tiplerin diğer dönemlerdeki figürlerle

¹⁰⁰⁰ Arap edebiyatında bu temaya ilişkin bir inceleme için bkz. Frantz Rosenthal, “Male and Female: Described and Compared,” içinde *Homoeotism in Classical Arabic Literature*, der. J. W. Wright Junior ve Everett K. (New York: Columbia University Press, 1997), 24-54. Khaled El-Rouayheb, şair tezkirelerinde kızlara ve oğlanlara meyilli şairlerin nesne seçimlerinin birbirleriyle karşılaştırılmasından söz eder. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 49-51.

¹⁰⁰¹ kadın kaftanları

¹⁰⁰² Kuru, “A Sixteenth Century Scholar,” 58.

¹⁰⁰³ 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 boyutunu homoerotik ilişkilerin giderek daha fazla seçkin kültüründen dışlanması ve ilk bölümde tartıştığım üzere kentli altkültürle ilişkilendirilmiş olması olduğunu iddia edebiliriz. Ahmed Cevdet Paşa'nın ünlü alıntısı da, oğlanlara yönelik erotik ilginin artık seçkin sınıflar arasında kabul görmediği fikrini destekliyor.

¹⁰⁰⁴ Sürelli, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim,” 111. “Erkek olan erkeğe meyl eder/ Erkek olmayana kadın lâyıktır.” Mazhar Osman, yaklaşık yüzyıl sonra erkek homoerotizminin eskisi kadar yaygın olmadığını söyleyerek şöyle diyordu: “Erkek erkekliğini bilmektedir. Erkeğin şerefini bilmeyerek gayritabii yola düşenler sırf ıstırrar-ı maraziyesine kapılan sakat dimağlılardır.” Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 679.

¹⁰⁰⁵ Age., 90.

¹⁰⁰⁶ Kuru, “Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel,” 167.

sürekli 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 arzu ile sertliklerini kaybeden erkekleri kavrayamayız.¹⁰⁰⁷ Oysa tek cinsiyetli modelde beden, cinsiyet ayrımını güvenceye almadığından bir cinsiyetten ötekine geçiş görece kolaydır. Bu da kadınlarla çok fazla münasabete giren erkeklerin kadınsılaşacağını ve hatta heteroerotik ilişkilerin erkekliği feshedeceğine dair kaygılara yol açar.¹⁰⁰⁸ Her ne kadar Hüseyin Rahmi'nin yukarıda 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- birbirlerinden ayrışmasını içerir. David Halperin, on dokuzuncu yüzyıl cinsellik bilimcilerinden Havelock-Ellis nesne seçimini rol icrasından ayırmadan ve Freud *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'de cinsel nesne ve cinsel erek arasında bir ayrım yapmadan evvel, arzu edilen cinsel nesnenin erillik ve dişilikten bağımsız olabileceğinin kimsenin aklına gelmemiş olduğunu söyler.¹⁰⁰⁹ Heteroseksüelliğin modern inşaları, bu ikisinin ayrımı 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 faydalanan Osmanlı nöropsikiyatristleri kitaplarında Havelock-Ellis

¹⁰⁰⁷ Laqueur, *Making Sex*, 7.

¹⁰⁰⁸ Age., 125-6.

¹⁰⁰⁹ Halperin, *One Hundred Year of Homosexuality*, 16.

ve Freud'dan sık sık faydalanılıyordu. Oysa on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl Osmanlı anlatılarında halen 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 ayrılmamış olması, kadının erkeğe göre çok daha güçlü kabul edilen şehvani arzuları karşısında yenik düşen erkeğin efemineleşmesini açıklayabileceğimiz bir çerçeve sunar.

Tarihsel evrimi boyunca efemineleşmenin pek çok paradoksal kavranışı olmuştur. Avrupa'da on sekizinci yüzyıl başlarına kadar, giyim ve süsüne düşkün erkekler daha çok heteroerotik çekiciliklerini artırmak isteyen tipler olarak resmedilirken, yüzyılın ikinci yarısından itibaren efemineleşmenin yavaş yavaş livata ve erkek homoerotik altkültürüyle özdeşleştirilmeye başlandığını görürüz.¹⁰¹⁰ On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar efemineleşme omni-seksüelliği, aseksüelliği veya sapkın bir heteroseksüelliği ima ediyor olsa da, inhisari bir eşcinsellikle nadiren ilişkilendirilmekteydi.¹⁰¹¹ Yüzyıl sonunda, önceki bölümde tartışmış olduğum cinsellik bilimi literatürünün de öne çıkardığı “erkek vücuduna hapsolmuş kadın” olarak eşcinsellik kavrayışı, efemineleşme ile eşcinsellik arasında çok daha sıkı bir ilişki kurulmasına neden olmuştu. Züppeyi kendisiyle ilişki içerisinde düşünebileceğimiz Avrupa züppesi *dandy* de oldukça 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, efemineleşme ile modern eşcinsel kimliğinin örtüştürülmesinde önemli rol oynuyordu.¹⁰¹²

¹⁰¹⁰Peter McNeil, “‘That Doubtful Gender’: Macaroni Dress and Male Sexualities,” *Fashion Theory* 3, no.4 (1999): 411-447.

¹⁰¹¹Susan C. Shapiro, “‘Yon Plumed Dandebrot’: Male ‘Effeminacy’ in English Satire and Criticism,” *The Review of English Studies* 39, no. 155 (Ağustos 1988): 401.

¹⁰¹²Antoine 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): 179.

Farklı dönemlerde hem erkek hem de kadın arzu nesnesinin erkeği efemineleştirme tehdidi barındırdığını önceki bölümlerde ele aldım. 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.¹⁰¹³ On dokuzuncu yüzyıl sonunda Avrupa'da erkek eşcinselliğinin efemineleştirilmesi kaygısı daha yoğunken, Osmanlı anlatılarında kadın tarafından efemineleştirilme tehlikesi daha güçlüydü. Oysa Rıza Nur için, her ne kadar karısı onda için 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 daha fazla şekillendirdiği 1920'lere ait bir anlatı olmasının da etkisi var.

Efemineellik birbirleriyle çelişkili pek çok tarihsel tipte kendisini gösterse de bazen şehvet bazen de lüks tüketim, giyim kuşam ve süslenmeye, çoğunlukla da ikisinin bir aradalığıyla ortaya çıkan nefse düşkünlük bu tiplerin ortak noktasıdır.¹⁰¹⁴ Osmanlı züppesinin de en fazla göze çarpan özelliklerinden biri, lüks tüketime ve özellikle de giyim kuşam ve süslenmeye aşırı düşkünlüğüdür. Kadınlara fazlaca düşkün erkeğin nefsi üzerindeki hâkimiyetini kaybederek kadınsılaşması ile moda kendisini kaptırarak *hakikiliğini kaybetmesi* kaygıları züppede iç içe geçer. Karahan Richardson'ın dikkat çektiği üzere Osmanlı züppesi, yalnızca giyimine özen gösteren bir figür değildir, Batılı gibi giyinen bir figürdür¹⁰¹⁵ ve Batılılaşma ile ilgili kaygılar biraz da onun kıyafetlerinde ifade bulur. Baston, gözlük ve dik yakalar, *şıkların* alâmet-i fârikalarındandır. Şerif Mardin'in

¹⁰¹³ Sedgwick, *Between Men*, 36.

¹⁰¹⁴ Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England* (New York: Columbia University Press, 1995), 135.

¹⁰¹⁵ Richardson, "Male Narcissism in Early Turkish Novels," 128.

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.¹⁰¹⁶ Batı tipi lüks tüketime ilişkin kaygılar, Batılılaşmanın kadınsılaştırıcı etkisine ilişkin kaygılarla üst üste biner.¹⁰¹⁷ Gerçekten de Osmanlı züppelerinin çoğu, olsa da olmasa da, servetlerini giyimlerine, süslerine ve -tabii ki- fattan kadınlara harcarlar. Felâtun, 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; bu nedenle eli açık erkek tipinden de bir sapma yaratırlar.¹⁰¹⁸ Son moda kıyafetlere, makyaj malzemelerine ve kişisel bakımlarına bir servet dökmeleri kadınsıdır. Babasından kalan serveti tamamıyla kendi sefahatına harcayan Bihruz Bey, en moda kıyafetler giyer, arabası “kız gibi” süslü ve zariftir. Şöhret moda uyabilmek için annesini ve arkadaşlarını soyar. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl boyunca Batılılaşmaya ilişkin kaygılar ve mizojinik kadınsılaştırma kaygısı birbirini güçlendirmeye devam eder ve hem züppe hem de fattan *femme fatale*'ler romanlarda sık sık konu edilir.¹⁰¹⁹

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 sabit olarak kabul eden iki cinsiyetli model, bu sınırın aslında hiç de o kadar

¹⁰¹⁶Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 68.

¹⁰¹⁷Batı tipi tüketim alışkanlıklarının kadınsılaştırıcı etkisinin ironik bir örneğini Hüseyin Rahmi (Gürpınar) *Şıpsevdi*'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. Gürpınar, *Şıpsevdi*, 228-9.

¹⁰¹⁸Hüseyin Rahmi *Şıpsevdi* romanında yeni zenginlerin yeniden üleştirme sisteminden kopuşlarını şöyle tespit eder: “Şimdiki zenginler eski hasenât müberrâtin kökünü kuruttuktan sonra hayrât te'sisinden büsbütün geri kalmadıklarını göstermek için sözüm ona oraya buraya çeşmeler, yalaklar inşa ettiriyorlar.” Hüseyin Rahmi, *Şıpsevdi*, 407.

¹⁰¹⁹Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*.

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.¹⁰²⁰ Cinsiyeti bir sabit 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.”¹⁰²¹ Bu çerçevede giyim, cinsiyet, cinsellik ve cinselliğe ilişkin söylemlerin bedenselleşmesini sağladığı için, bunlara ilişkin sınırları muğlaklaştırdığı anda tartışmalı bir mesele haline gelir.¹⁰²² Giyimin toplumsal cinsiyeti okunamaz hale getirmesinin hem bir haz hem de kaygı kaynağı olarak edebiyatta nasıl kullanıldığını erkek kılığına giren kadın figürünü ele aldığım bölümde daha ayrıntılı biçimde tartışacağım. Osmanlı züppelerinin efemineliklerinin onların kadınları arzulamasını engellemediğini, tam tersine çoğu züppenin kadın budalası, zampara tipler olduğunu söylemişim. Burada asıl vurgulamak istediğim, züppenin aynı anda 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 eklemlenme 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 *abject* bir figür olarak okuyabileceğimizi düşünüyorum. Fakat onun *abjectliği* yalnızca yukarıda

¹⁰²⁰ Butler, *Cinsiyet Belası*, 224-5.

¹⁰²¹ Age., 76.

¹⁰²² Charlotte Suthrell, *Unzipping Gender: Sex, Cross-Dressing and Culture* (Oxford ve New York: Berg, 2004), 3.

değindiğim hususlardan kaynaklanmaz, aynı zamanda heteronormalleşme çerçevesinde kadının arzu nesnesi haline gelmesi ile de bağlantılıdır. Aşağıda daha ayrıntılı tartışacağım üzere, erkeğin kadını narsist dolayından geçmeden arzulamaması, *abject* züppe figürünün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

II.I.I. Erkeğin Narsist Arzusu ve Abject Züppe

Osmanlı erkek yazarları için erkeği efemineleştirmeyen bir heteroerotik arzuyu kurgulamak oldukça meşakkatli bir işti. Bunun bir yolu, sonraki bölümde tartışacağım erkek kıyafetinde 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.”¹⁰²³ Birbirlerine zıt tipteki bu iki arzu nesnesi, kadın cinselliğine dair paradoksal kavrayışın¹⁰²⁴ eklemlenme alanı haline gelmişti. Züppeleri baştan çıkarıcı ve efemineleştiren kötü ve öldürücü kadınların kendileri de oldukça kadınsı *femme fatale* kadınlardır. *Felâton Bey ile Râkım Efendi*'deki Polini, *Şık*'taki Potiş, *İntibah*'taki Mahpeyker, *Şıpsırdi*'deki Madam Mc Ferlan bunlardan birkaçıdır. Moran'ın “kurban kadın”¹⁰²⁵ 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 verebiliriz. Bu kadınların çoğunun cariye olması tesadüfi değildi; arzu nesnesi kadının yarattığı tekinsizliği gidermenin yollarından biri eşi cariye olarak tahayyül etmek olmuştur. Saraçgil, cariyelerin pek çok romanda karşımıza ideal eş olarak çıkmasının, Tanzimat romancılarının arkadaşılığa dayalı evlilik düşüncesi ve romantik aşk özlemlerini muğlaklaştırdığına dikkat çeker.¹⁰²⁶ Zira cariyeler, hür kadınlarla

¹⁰²³ Parla, *Babalar ve Oğullar*, 88.

¹⁰²⁴ Paradoksal kavrayış ile kastım kadın cinselliğine birbirine zıt anlamlar yüklenmesidir. Kadınlardan aynı anda baştan çıkarıcı ve mahcup, iffetli ve fettan, alımlı ve mütevazi olmaları beklentisi bu tip bir kavrayışa örnektir.

¹⁰²⁵ Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, 23.

¹⁰²⁶ Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, 113.

karşılaştırıldığında erkeklere göre çok daha eşitsiz bir konumdaydılar ve onların isteklerine boyun eğmeme şansları çok yoktu. Erkek yazarlar cariyelerin toplumsal olarak kırılğan 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.¹⁰²⁷ Kadınların hem toplumsal hayatta hem de evlilik ilişkilerinde daha fazla eşitlik talep ettikleri bir dönemde, kırılğan 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 *abject* bir figür olarak çıkması ile bağlantılı narsistik bir dinamiğin daha devrede olduğunu düşünüyorum. Bu dinamiği cariyenin ideal eş olarak resmedildiği romanlardan belki de en bilineni, Ahmed Midhat Efendi'nin *Felâatun Bey ile Râkım Efendi* (1875) romanı üzerinden tartışmaya çalışacağım.

Daha önce *Esaret* (1874) eserinde cariyeliği konu edinen Ahmed Midhat Efendi, *Felâatun Bey*'in ideal erkeği Rakım Efendi'nin kendisine uygun eş bulabilmesi sorununu, bir cariyeye satın alıp onu istediği biçimde yetiştirmesi ile çözer.¹⁰²⁸ Felâatun Bey ile açılan romanda Ahmet Midhat'ın amacı, bu karakter üzerinden yanlış alafangalaşmayı anlatmakmış gibi görünür. Râkım Efendi ilk başta Felâatun'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.¹⁰²⁹ Ahmed Midhat Efendi her şeyiyle ideal bu erkeği tasvir etmekten o kadar büyük bir haz alır

¹⁰²⁷ Akşit, "Being A Girl in Ottoman Novels," 104-5.

¹⁰²⁸ Age., 115.

¹⁰²⁹ Burada bu kadınların hiçbirinin hür "Türk" kadını olmadığına dikkat çekmek gerekir; üçü Avrupalı, biri de Çerkes köle Canan'dır. Oysa Râkım, Felâatun'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, *Felâatun Bey ile Râkım Efendi*, 74/198.

ki, Felâtun'u romanın geri kalanına adeta görev icabı dâhil 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 lâzımdı ama nasılsa katmış bulunduk.”¹⁰³⁰

Kadınların hepsi ona âşık olsa da Râkım kendisine uygun eş olarak cariyesi Canan'ı seçer. 100 liraya satın aldığı zayıf, hasta, tek kelime bilmeyen bir Çerkez 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.¹⁰³¹ Romanda Osmanlı'da kölelik sisteminin kendine haslığını anlayamayan 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 aldırış etmez; beş on kuruşa hürriyeti satın almak mümkünse de kalbi satın almak mümkün değildir diyerek aklındaki soruları def eder.¹⁰³²

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, heykeltraş Pygmalion'un âşık olduğu kendi yaratısı

¹⁰³⁰ Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 129/ 253.

¹⁰³¹ 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*, 110/234-111/235. Saraçgil'in de not ettiği üzere, pek çok romanda Osmanlı'daki kölelik sistemi Batılılar karşısında savunulur. Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, 112. Kölelik dışarıya karşı savunulsa da, içeride köle kızların trajik hikâyeleri yoluyla kamuoyunda duyarlılık yaratılmaya çalışılır. Akşit, “Being a Girl in Ottoman Novels,” 104.

¹⁰³² Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 74/198

Galatea'nın, Pygmalion'un arzusunun ayna imgesi olduğunu savunur. Pygmalion'un aşkı ötekine duyulmaz; kişinin yaratısında gördüğü kendisine yönelen arzudur. Bu efsanede adeta, Narssisus'un âşık olduğu yansıması canlanır ve aşkına karşılık verir.¹⁰³³ Bu nedenle de Pygmalion'un arzusu narsistik bir arzudur. Râkım'ın Canan'a duyduğu arzu da böyle narsistik bir arzudur.¹⁰³⁴ Râkım'ın Pygmalionvari 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 şiirlerini okumalarıyla ortaya çıkar; ki bu şiirleri de onlara Râkım öğretmiştir.

Felâton Bey ile Râkım Efendi'de, ideal kadın tasarımı neden ancak Pygmalion'un narsistik eril arzusu yoluyla ortaya çıkar? Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri* kitabında narsizmi, öteki'ne 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.¹⁰³⁵ 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

¹⁰³³Miller 1990'dan akt. Martin A. Danahay, “Mirrors of Masculine Desire: Narcissus and Pygmalion in Victorian Representation,” *Victorian Poetry* 32, no.1 (Bahar, 1994): 36.

¹⁰³⁴Müge Yılmaztürk, Felatun ile Rakım'ın narsistik özelliklerini, romanın anlatıcının gerçekliğinden ibaret kalmasıyla açıklar. Anlatıcının sunduğu gerçeklikten fazlasını sunmayan romanın okuyucuya 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 edebî yansıması olarak okumanın mümkün” olduğunu söyler. Müge Yılmaztürk, “Tanzimat Romanlarında Erkek Narsisizmi.” (Yüksek lisans tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011), 43.

¹⁰³⁵Burada Freud'un narsizm ve eşcinsellik arasında kurduğu bağlantıya kısaca değinmek istiyorum. Freud, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'de sözünü ettiği oto-erotizm evresini, *Narsizm Üzerine* (1914) makalesinde geliştirerek her benliğin gelişiminde gerekli bir evre olarak birincil narsizmden söz eder. Buna göre bebeğin, ben'in dış dünyadan ayrı olmadığı oto-erotizm 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 narsistik geri çekilme ile ilişkilendirir. Freud'un bu makalede geliştirdiği fikirler, eşcinsellerin – ve kadınların – nesne ilişkilerinin zayıf olup, narsizme daha yakın oldukları iddialarını güçlendirebileceği gibi, benzere duyulan ilgi ile tanımlanan eşcinsel arzu ve özdeşleşmenin, kadınlarda ve erkeklerde, eşcinsellerde ve heteroseksüellerde bulunabileceğine işaret edecek şekilde de yorumlanabilir. Philipp Crokat, “Freud's ‘On Narcissism: An Introduction,’” *Journal of Child Psychotherapy* 32, no.1 (2006): 13. Sedgwick'in özdeşleşme ve arzu arasındaki sınırların hiç de görüldüğü kadar keskin olmadığı argümanını benimsediğimizde, narsizmin heteroerotik arzu için de ne kadar kurucu olabileceğini görürüz.

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.¹⁰³⁶

Kristeva'ya göre narsistik arzu, ancak *abject* yoluyla mümkün olabilir. *Abject*¹⁰³⁷ ne özne ne de nesne olan; öznenin radikal biçimde dışlanmış olduğu için “özne-ben”i sürekli tehdit etmeye devam eden şeydir. Tam da bu nedenle narsistik özdeşleşmenin ön koşuludur: “İğrenme,¹⁰³⁸ öznel artsüremi de kapsayan bir anlamıyla *narsizmin bir önkoşuludur*. İğrenme narsizmle birlikte varolur ve narsizmi sürekli kırılanlaştırır. Kendimi hayranlıkla seyrettiğim veya özdeşleştiğim az çok güzel imge, bir iğrenmeye dayanır.”¹⁰³⁹ Bu bağlamda bir *abject* figür olarak Felâtun, Râkım'ın -ve Ahmed Midhat'ın- narsistik özdeşleşmesinin gerçekleşebilmesi için gerekli görünür. Râkım karşımıza ancak Felâtun'un -ve genel olarak züppenin- *abject* kılınması yoluyla ideal erkek figürü olarak çıkabilir. Bu nedenle de Felâtun, Râkım'ın her anlamda zıddıdır: Tembel, cahil, kendini beğenmiş, ikiyüzlü ve müsrifdir.¹⁰⁴⁰ Gösterişçiliği cahil ve kültürsüzlüğünü açık etmesine

¹⁰³⁶Yazar, 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 konularını üstlenebilmiştir. Elif Akşit, Ahmed Midhat'ın genç kadınlara seslenirken ve özellikle de Fatma Aliye ile ilişkisinde, müşfik anne rolünü üstlendiğini ve, Deleuze ve Guattari'ye atıfla, bir *kadın-oluş hattına* girdiğine dikkat çeker. Akşit, “Being A Girl in Ottoman Novels,” 102. Akşit'e göre Râkım da hem Canan'ı hem de İngiliz kızları sözü geçen müşfik anne konumuna yerleşerek eğitir ve bu doğrultuda kadın-oluş hattına girdiği düşünülebilir. Ahmed Midhat'ın, araçsal biçimlerde olsa da, kadın oluş hattına girmiş olabileceğini yadsımıyorum. Akşit'in çizdiği çerçevede kadın-oluşun, benim ele aldığım kadının arzu nesnesi haline gelmesi süreci ile birlikte düşünülmesinin geç Osmanlı'da erotik arzu ve toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi tartışmalarına özgün bir katkıda bulunacağını düşünsem de bunu tez çalışmam kapsamında yapamayacağım.

¹⁰³⁷Kristeva'ya göre *abject*, öznenin oluşumuna öncel olan, birincil bastırma sürecinde bastırılmıştır. Annenin bedeninden kendisini ayıran özne ben için *abject*, bu simgesel öncesi döneme aittir. Bu nedenle özne onda tüm nesne yitimlerini deneyimler -ki bunlar başlangıçtaki yitimin tekrarlarıdır - ve varlığının bozguna uğradığını hisseder. Bkz. Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, çev. Nilgün Tatal (İstanbul: Ayrıntı, 2004).

¹⁰³⁸Metindeki “iğrenç,” *abjectin* çevirisidir. İğrenç, *abjectin* içerdiği radikal başkalık anlamını yeterince taşımadığını düşündüğüm için tercih etmiyorum.

¹⁰³⁹Kristeva, *Korkunun Güçleri*, 27-8.

¹⁰⁴⁰Felâtun'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

ve kendisini küçük duruma düşürmesine neden olur. İngiliz Ziklas ailesine nasıl polka yaptığını sergilemeye çalışırken daracık pantolonu yırtılır, ceketi ise yırtığı örtecek kadar uzun değildir.¹⁰⁴¹ Metresi Polini de Felâton'un hakir görür, ona “tahta güvesi, şebek, sümsük hindi” diyerek seslenir. Felâton'u *abject* kılan şeylerden biri de kadınlara duyduğu aşırı ve onu efemineleştiren arzudur.

Nurdan Gürbilek, Tanzimat yazarlarının narsizmi kabul edemeyip her zaman komik, zavallı züppelere yansıtıklarını söyler. Gerçekten de Osmanlı romanlarında züppeler, ne kadar beğenilmeyecek olduklarının farkında olmaksızın kendilerini çok beğenirler ve de narsizmin en güçlü imgesi olan aynaya tutkundurlar. Narsizmin yol açtığı huzursuzluk verici endişenin dindirilmesi için abartılı biçimde züppeye yansıtıldığını görürüz.¹⁰⁴² “Felâton Bey aynanın karşısından bir türlü ayrılamazken, olumlu kahraman Râkım'ın aynaya hiç bakmıyor olması,”¹⁰⁴³ 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 narsistik 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 sevilabilirliği karşısında bu betimlemeler sönük kalır. Ahmed Midhat -ve dolayısıyla okuyucular açısından- romanın kadın kahramanları, adeta Râkım'ı arzulamanın dolayımı haline gelirler. Erkeklerin birbirlerini kadınlar yoluyla arzulamalarını sağlayan homoerotik dolayım, yazınsal evrende Ahmed Midhat ve Râkım arasında gerçekleşir.

kökenleriyle açıklanır. Mardin, Ahmed Midhat'ın yarattığı züppe tipinin diğerlerinden farkını, onun sınıfsal kökeniyle açıklayan bir tartışma yürütür. Bkz. Mardin, *Türk Modernleşmesi*.

¹⁰⁴¹ Ahmed Midhat, *Felâton Bey ile Râkım Efendi*, 48/172.

¹⁰⁴² Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*, 142.

¹⁰⁴³ Age., 142.

Roman, Ahmed Midhat'ın narsistik arzusunu tatmin etmesinin, “kelimenin cilalı billurunda kusursuz imgeyi ele geçirmesinin”¹⁰⁴⁴ yolu haline gelir.

Fakat Râkım narsistik bir tip olarak çizilmez; narsizm, narsistik özdeşleşmenin koşulu onun *abjecte*, “endam aynasında kendisini mukavva modellere benzetmeye çalışan”¹⁰⁴⁵ Felâtun'a yansıtılmıştır. Ahmed Midhat ne kendisindeki narsistik yarayla ne de bu yarayı roman yoluyla iyileştirmek istemeye çalışmasıyla yüzleşen bir yazar değildir.¹⁰⁴⁶ Zira romanın ayna işlevi, yazarı da oldukça kırılğan 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 yansıtılmıştır.¹⁰⁴⁷ Bu nedenle de Tanzimat romanlarında, yazarın narsistik arzusunu tatmin edecek Pygmalion figürlerine çok fazla rastlamayız. Sonraki züppelerin karşıt figürleri olan ideal erkekler Râkım'la karşılaştırıldıklarında pek silik kalırlar. Ve züppe, giderek *abjectleşerek* bu narsistik 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

¹⁰⁴⁴Gürbilek tırnak içindeki tanımlamayı aslında Halid Ziya Uşaklıgil için kullanmaktadır. Halid Ziya, tam da Ahmed Midhat'ın yapmadığı şeyi yapar ve kendi narsistik çabasını, yani “ayna bağımlılığı”nı, savuşturmak yerine romanlarının merkezine taşır. Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*, 161.

¹⁰⁴⁵Ahmed Midhat, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 8/132.

¹⁰⁴⁶Bu narsistik yaranın, tez çalışmam kapsamında daha fazla derinleştiremeyeceğim başka bir önemli boyutunu anne ile ilişki oluşturmaktadır. Narsistik özdeşleşme, bebeğin anne ile bütünleşik halinden koparak kendisini bir bütün olarak algılamaya başladığı anda ortaya çıkar. Bu nedenle anne ile kurulan bu birincil bağın kaybına ilişkin kaygıları içerir. Kristeva'ya göre *abject* 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 kopmamış, 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. Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, haz. Hüseyin Alacatlı (Ankara: Akçağ, 2016), 164. Benzer biçimde *İntibah*'ın proto-züppesi Ali Bey de Mahpeyker'in kendisini aldattığını düşündüğünde huzuru annesinin kucagında arayacaktır. Tanpınar, Namık Kemal'in “annelerin münasebetsiz rahm ve şefkati” düşüncesini genişleterek Ali Bey'in çocukluğunu kurguladığını söyler. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, 343.

¹⁰⁴⁷Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*, 55.

etkisine kapılmak, küstahlık, cahillik ve efeminelik gibi özellikleriyle diğer züppelere benzese de, Gürbilek Recaizâde'nin diğer züppelerin yaratıcısı yazarlardan farklı olarak kaygıyı dışarıya, yazardan uzağa bir yere yansıtmak istemediğini söyler.¹⁰⁴⁸ 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 narsistik arzuyla da yüzleşebildiğini düşünüyorum. Bihruz'un kişiliğinin narsistik 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.¹⁰⁴⁹ Bir gün gezmeye gittiği Çamlıca'da karşılaştığı sarışın bir kadına, bir *blond*'a âşık olur.¹⁰⁵⁰ Bu kadını “yüzü melek, huyu melek, esprisi fevkalâde, edükasyon'u mükemmel ve bu haysiyetlerle gâyet nobl bir familyaya mensub” biri olarak tahayyül eder.¹⁰⁵¹ Oysa âşık olduğu kadın asil bir aileden gelmeyen, babasının ve eşinin ölümünden sonra ahlakı şâibeli Çengi'yle arkadaş olan Periveş'tir. Bihruz, Periveş'in gerçekte kim olduğuyula pek de ilgilenmez; onun ilgisini çeken hayali arzu nesnesi *blonddur*. *Blond* ile okuduğu *Paul ve Virginie*, *Kamelyalı Kadın ve Ihlamurlar Altında* romanlarındaki gibi bir aşk yaşadığını hayal eder. Bihruz tüm saflığına rağmen, arzusunun aslında kendi yarattığı olan bir hayale yönelik olduğunun farkındadır. Fransızca hocası Mösyö Piyer'e Periveş ile karşılaşmasını, başından geçenleri bir romanmışçasına ondan geri dinleyebilmek ümidiyle anlatır:

¹⁰⁴⁸ Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*, 72-3.

¹⁰⁴⁹ Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, 11.

¹⁰⁵⁰ Çamlıca ve Kağıthane başta olmak üzere on dokuzuncu yüzyılın popüler mesire yerleri, heteroerotik anlatıların başlıca mekânlarından. Nasıl kahvehane, meyhane, hamam gibi homososyal mekânlar erkek homoerotik anlatıları biçimlendiriyorduysa, bu mesire yerleri de heteroerotik anlatıları biçimlendiriyordu. Dönemin anlatılarından arabalar ve kayıklarla yapılan gezintilerin heteroerotik yakınlaşmalarda önemli rol oynadığını anlıyoruz. Cevdet Paşa'nın bölümün başında alıntılıdığım *Marûzât*'ta Kağıthane seyirlerinden ve Beyazıt meydanında arabalardan gönderilen işaretler yoluyla kurlaşmadan söz etmesi tesadüfi değildir.

¹⁰⁵¹ Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, 29.

*Parlon damur sil vu ple!*¹⁰⁵² dediği vakit neler düşünmüş idi: Gündüzki sergüzeşt-i âşikanesini kâffe-i teferruatıyla muhtasiran Mösyö Piyer'e anlattıktan sonra o muhtasaratı muallim efendinin maharet-i lisaniyesiyle giydirilmiş, kuşatılmış, süslenmiş, kıvraklanmış olarak tekrar işitecek idi! (...) Bihruz Bey de bunları dinlendikçe bu güzel, bu şairâne romanın kahramanı bizzat kendisi olduğunu düşünerek mes'ut ve müftehir olacak idi.”¹⁰⁵³

Bihruz'un bu Pygmalionvari arzusu Râkım'ınkine kıyasla, çok daha bilinçlidir. Her ne kadar arkadaşı Keşfi'nin *blondun* öldüğüne ilişkin yalanına aşktan “aylarını günlerini şaşırılmış” olduğu için inandığını okusak da¹⁰⁵⁴ sonradan hikâyede ufak bir değişiklik yaparak *blond* ölümüne götüren hastalığı tifodan vereme çevirmesi, aşk hikâyesini de arzu nesnesini de istediği gibi biçimlendirdiğini gösterir. Sonunda Periveş'i Direklararası'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 hiçbirini değil, nakabil-i tahlil ve târif bir hiss-i garip” ile varlığının ayaklarının altından kaydığını hisseder.¹⁰⁵⁵

Recaizâde Bihruz'un romantik Fransız edebiyatındaki aşklara benzer bir aşk özlemi içerisinde olması ile dalga geçerken,¹⁰⁵⁶ kadının ancak erkeğin kendi yarattığı bir hayal ürününe dönüşerek arzu nesnesi olabilmesinin de parodisini sunar. Ahmed Midhat, kendisinin ve Râkım'ın narsizmini *abject* Felâtun'a yansıtarak dindiriyordu. Oysa Bihruz'un

¹⁰⁵²Lütfen aşktan söz edelim!

¹⁰⁵³Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, 50.

¹⁰⁵⁴Age., 154.

¹⁰⁵⁵Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, 247.

¹⁰⁵⁶Moran, “Alafranga Züppeden Alafranga Haine,” 9.

karşılaştırıldığı, yazarın romanın sunduğu aynadaki yansıması bir Râkım yoktur. Bihruz'un yazarın kendi narsistik arzusuna ilişkin bir özdeşünümsellik içermediği ve saf bir yansıtma figürü olduğu iddia edilebilir. Evet, belki Bihruz Recaizâde'nin kendisi ile özdeşleşmeyeceği kadar komik bir tiptir¹⁰⁵⁷ ama yine de Bihruz'un kadın arzu nesnesinden kaçan erkeğin, narsistik 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'in kadınlara dönemin temayülü öyle olduğu için ilgi gösterdiğini aktarma gereği duyar:

“Keşfi Bey, aşkbazlık hususunda Bihruz Beyler filanlar gibi merak derecesine götürememişti. Kadınlara bakarsa bile bunu *medeniyet levâzımından saydığı için* bakar, arkalarına düşmezdi. Sokakta, seyir yerlerinde yanından geçen veya karşısına çıkan bir kadına harfendazlıkta veya diğer bir muamele-i tecavüzkârânede bulunursa bunu da zerafet icabâtından bildiği için yapar, fakat musallat olmak istemezdi.”¹⁰⁵⁸

Bihruz'un ise arzu nesnesinin yapaylığının bilincinde olduğunu bize hissettirir. Bihruz, 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 Bihruz'un binbir özenle hazırladığı mektubun Bihruz'un hayal ettiğinden çok daha farklı bir kaderi olmuş, Periveş ve arkadaşı kadınlar mektubu açmış, bakmış, koklamış ama okumadan

¹⁰⁵⁷Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels,” 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. Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*, 72.

¹⁰⁵⁸Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, 152. Vurgu bana ait.

atmışlardır.¹⁰⁵⁹ Her ne kadar Periveş'in deneyim ve yorumlarına erişimimiz oldukça sınırlı olsa da bunun nedeni kadının varlığının yalnızca Bihruz'un hayalgücüyle 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 erkekliğinden 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?”¹⁰⁶⁰ 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 narsistik kaygılarıyla yüzleşmekten kaçınmadığı bir romandır. Bu nedenle narsistik özdeşleşmenin koşulu olan *abjectlik* Bihruz'da diğer züppelerle kıyaslandığında zayıf kalır. Oysa bu istisna dışında Osmanlı romanı geliştikçe züppelerin *abject* konumu da güçlenmiştir. Örneğin *Şık*'ın (1889) kahramanı Şöhret, hem Felâtun'a hem de Bihruz'a kıyasla çok daha *abject* biçimlerde karşımıza çıkar. Şöhret'i roman boyunca kâh canavar sanılan bir köpekle özdeşleşmiş,¹⁰⁶¹ kâh üstü başı kurum veya yosunlarla kaplı¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁹Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, 109-110.

¹⁰⁶⁰Age., 245.

¹⁰⁶¹Bu sahne züppenin *abjectliğine* 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 dayağından kurtulduğu ânı anlatışında insanlıktan çıkarak canavarlaşma metaforu son derece açıktır: “Fi'l-hakika hemen koşup Şöhret'i aşçının altından aldılar. Ama Teodori, Şık'ı o kadar hırpalamıştı ki biçâre âdeta insan kılığından çıkıp başka bir heyet kesp etmişti. (...) Bir aralık bir takım halk Drol'u ortalarına almışlar 'Kırmızı başlı canavar işte bu olmalı.' diye kemâl-i dikkatle köpeği muayene ediyorlardı.” Gürpınar, *Şık*, 58. Daha sonra köpek ve Şöhret, birbirleriyle özdeşleşmiş bu iki ucube *abject* figür, acınacak halde restorandan çıkarlar.

¹⁰⁶²Age., 67; 116.

“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 *abject* 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.”¹⁰⁶³

Artık 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 tarafından 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?”¹⁰⁶⁴ diye düşünür. Kardeşi Raci, Meftun'un ahlaksızlığının en namuslu kadınları bile baştan çıkardığını söyler.¹⁰⁶⁵ 1920'li yıllara geldiğimizde, hem fettan *femme fatale* kadınların hem de züppelerin bir parçası olduğu ahlaki çöküntü anlatılarının öne çıktığı görülür. *Sodom ve Gomore*, *Zâniyeler*, *Sözde Kızlar* gibi romanlarda zaman zaman züppe

¹⁰⁶³ Moran, “Alafranga Züppeden Alafranga Haine,” 16.

¹⁰⁶⁴ Hüseyin Rahmi, *Şipsevdi*, 869.

¹⁰⁶⁵ Age., 876-7.

erkek zaman zaman da fethan kadınlar baştan çıkarıcı rolüne soyunurlar.¹⁰⁶⁶ Fakat her durumda da tüm bir topluluğun *abjectleştigi*ne tanık oluruz.¹⁰⁶⁷

II.II. Kaygıyı Dindiren Erkeksi Aşk Nesnesi: Erkek Kıyafetinde Kadın

Züppe ve onun aşırı dişi *femme fatale* sevgilisi erken Osmanlı romanlarının *abject* 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 kadın¹⁰⁶⁸ ile onun erkeksi aşığından oluşan çiftti. Kadın cinselliğine dair mizojinist kaygılar, arzu nesnesinin erkeği efemineleştirmesine ilişkin 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 nesir anlatılara değindikten sonra, Ahmed Midhat'ın *Dürdane Hanım* (1883) romanına yoğunlaşarak, farklı erkeksilik ve kadınsılık tanımlarının eklemleme alanı haline gelen erkek kıyafetinde kadın figürünün on dokuzuncu yüzyıl sonu heteroerotik anlatıları nasıl istikrarsızlaştırdığını ele alacağım.¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁶Kandiyoti, erken dönem romancılar için kötü Batılılaşma figürü züppe iken, daha geç dönem anlatılarda iffetini kaybetmiş Batılı kadının daha fazla öne çıktığını söyler. Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora vd. (İstanbul: Metis, 2011), 161.

¹⁰⁶⁷Örneğin *Sodom ve Gomora*'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 sefih hayatının kahramanları karşımıza insan dışında her türlü mahlûkat olarak çıkar. *Abjectlik* romanın kahramanı Necdet'i de insanla hayvan arasında bir arafta bırakacak biçimde tüm şehre yayılmıştır.

¹⁰⁶⁸Kadınsı 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 kadınsılığı üstlenmeyerek kadının arzu nesnesi haline gelmesine ilişkin kaygıları açığa vurdukları için burada birlikte anılabileceklerini düşünüyorum.

¹⁰⁶⁹*Cross-dressing*'i bastırılmış homoerotik arzunun bir maskeleyesi olarak ele almayacağımı not etmek isterim. Böylesi bir çözümlenme, toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi ile arzunun her zaman bir uyum içerisinde olacağı varsayımına dayanır ve toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerini birbirine karıştırır. David L. Orvis, "Cross-Dressing, and the Early Modern Stage," içinde *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, der. E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2014), 198.

Kıyafet değiştirme -veya tebdil-i kıyafet- Osmanlı halk hikâyelerinde sık kullanılan bir motiftir ve farklı kılık değiştirmelerin farklı anlamları vardır.¹⁰⁷⁰ 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 şey geçerli değildir.¹⁰⁷¹ Fakat farklı bağlamlarda karşı cinsiyetin kıyafetini giymeye, yani *cross-dressing*'e,¹⁰⁷² farklı anlamlar yüklenir. *Cross-dressing* ne toplumsal bir pratik ne de anlatısal bir öğe olarak her zaman toplumsal cinsiyet sınırlarını olumlar veya altüst eder.¹⁰⁷³

Halk anlatılarında oldukça popüler bir motif olan erkek kıyafetinde kadın, halk hikâyelerinin etkisindeki erken dönem matbu eserlerde de sık sık karşımıza çıkar. *Hikâyeye-i Billur Köşk ile Elmas Sefine*'de,¹⁰⁷⁴ bir türlü oğlan çocuğu 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

¹⁰⁷⁰ Gonca Gökalp Alpaslan, *XIX. Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 273. Ze'evi ise geç modern öncesi döneme ait tıp metinlerinde kadından erkeğe geçişin korku uyandırdığından söz eder. *Ze'evi, Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, 57.

¹⁰⁷¹ Erkek kıyafeti giyen kadın kadar sık olmasa da kadın kıyafeti giyen erkeğe ilişkin de pek çok hikâyeye bulunmaktadır. Bu hikâyelerde erkek, âşık olduğu kızı görebilmek veya onunla buluşabilmek amacıyla çarşafa girer. Alpaslan, 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. Alpaslan, *XIX. Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, 286-7. Bu hikâyelerin hepsinde erkeğe kadın kıyafetini gönderen kadındır ve bir anlamda ona kılık değiştirtir. İlk romanlardan Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı (1875) erkeğin sevdiği kızı görmek için kadın kıyafetleri giydiği modern dönem anlatılarının ilkidir. Daha sonra üzerinde duracağım üzere Talat'ın kadın kılığına girmesi yalnızca bir cinsiyet karmaşası yaratmaz, cinsel bir karmaşa da yaratır.

¹⁰⁷² *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 terimlerini 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.

¹⁰⁷³ Jean E. Howard, *The Stage and Social Struggle in Early Modern England* (Londra: Routledge, 1994), 95.

¹⁰⁷⁴ Alpaslan, *XIX. Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, 273-4.

evlenmek ister. Kızla evlenmek için geçtiği sınavların sonucunda ele geçirdiği sihirli bir taş sayesinde penisi çıkar ve gerçekten erkek olur. Sultanın penisinin çıkıp erkeğe dönüşmesi, Ovidius'un *Dönüşümler*'inde¹⁰⁷⁵ (MS. 8) yer alan Iphis ve 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 birbirlerine âşık olurlar. Anne Telethusa'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.¹⁰⁷⁶ Bu hikâyede Telethusa, Iphis'in bir kadına duyduğu aşkı imkânsız addettiği için dua etse de *Hikâye-i Billur Köşke ile Elmas Sefine*'de evlenme anına kadar bir kadının kadına âşık olması pek de mesele ediliyor gibi görünmez. Bu masalda sultanın erkek olarak yetiştirilmesi aslında erkek olması anlamına geliyor gibidir. Tek sorun penisinin olmamasıdır ve o da evlenme anında herhangi bir yakarıya veya duaya gerek kalmadan kendiliğinden gerçekleşen bir mucize ile çözülür. Laqueur, tek cinsiyetli modelde kişinin hakiki cinsiyetinin bir anlam taşımadığını söyler zira en erkeksi savaştırdan en latif kadına herkes aynı cinsiyeti paylaşır.¹⁰⁷⁷ Kadının erkeğe dönüşmesi ise, doğa sürekli daha mükemmel olana yöneldiği için sorun teşkil etmez; tersi duruma, yani kadına dönüşen erkek motifine bu nedenle sık rastlanmaz.¹⁰⁷⁸

Erkek kılığında yetiştirilen kız çocuğu temasına *Müsamarename*'deki (1871-1875) "İhsan Hanım Yahut Atiye Hanımla Uşşakının Sergüzeşti"nde de yer verilir. Bu hikâyede oğlu İhsan'ın kaybıyla derin bir kedere sürüklenen Daniş Bey, kâhyası İsmail'in tesadüfen

¹⁰⁷⁵ *Dönüşümler* (MS. 8), Romalı şair Ovidius'un pek çok mitik öyküyü, yaradılıştan başlayıp Julius Cesar'ın tanrılaştırılmasına uzanan bir tarihsel sıralama içinde şiir öykü biçiminde kaleme aldığı eseridir.

¹⁰⁷⁶ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 289.

¹⁰⁷⁷ Laqueur, *Making Sex*, 124.

¹⁰⁷⁸ Laqueur, *Making Sex*, 141.

bulduğu kayıp kız çocuğu Atiye'yi İhsan Bey namıyla ve erkek kıyafetleriyle yetiştirir.¹⁰⁷⁹ 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.¹⁰⁸⁰ 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 hikâye örgüsü de ailesini kaybettikten sonra hayatta kalmaya çalışan genç kadının kendini korumak için erkek kıyafetleri giymesidir. *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*'nin (1796/1852) ikinci hayalindeki “Kıssa-i Şâpur ve Hüma,”¹⁰⁸¹ *Hikâye-i Billur Köşk ile Elmas Sefîne*'de yer alan “Hikâye-i Helvacı Güzeli,” *Âşık ile Ma'suk Dürbünü ile Her Milletin Güzeli*'ndeki “Osmanlı Güzeli,” *Tesadüf-i 'Acibe ve Hikâye-i Garibe yahud Üç Sergüzeşt* (1292/1876) hikâyeleri buna birer örnektir.¹⁰⁸² Sonuncunun kahramanı Gülnaz erkek kılığında gezerken, “asıl benim düşmanım insandır, insanın da erkeğidir” diye düşünür.¹⁰⁸³

Bu anlatılarda, kadınlar erkeklerin saldırılarından korunmak için erkek kıyafeti giyseler de erişkin erkekten çok sakalları çıkmamış oğlana – yani mahbûba – benzedikleri için erkeklerin saldırılarına maruz kalmaya devam edebilirler. Evangelinos Misailidis'in Karamanlıca romanı *Seyreyle Dünyayı: Temaşa-i Dünya ve Cefâkar ü Cefakeş*'te (1871-1872) yer alan “Fahişeler Fası”ndaki dokuz kızın hikâyesinden sonra gelen “İşte Bunlardan Birinin Hikâyesi” başlığındaki anlatı buna örnek verilebilir. Hikâyenin kahramanı Mariyiça, trahoma masrafından kurtulmak için babası tarafından verildiği manastırdan kaçarken keşiş¹⁰⁸⁴ kılığına girer. Bindiği geminin kaptanı yirmi yaşlarında bir

¹⁰⁷⁹ Emin Nihat, *Müsameretname*, haz. Sabahattin Çağın ve Fazıl Gökçek (İstanbul: Özgür, 2016), 385.

¹⁰⁸⁰ Age., 397.

¹⁰⁸¹ Giridî Ali Aziz Efendi, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, haz. Hüseyin Alacatlı (Ankara: Akçağ, 1999), 151-162.

¹⁰⁸² Alpaslan, *XIX. Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, 276-9.

¹⁰⁸³ Age., 279.

¹⁰⁸⁴ Metinde *kaligiros*.

delikanlı olan Yani ona “yiyecek gibi bakarak deraguş” eder. 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 sirmakeş saçlarım topuğuma değin dökülüp, kaptan Yani'yi ihata etti ise, pusulayı şaşırıp, kendisini rüya görüyor kıyası ile gözlerini ovuşturmaya başladı, ben anide üzerime keşiş hırkasını atıp sim-ü sinemi açarak ve turunçlarımı müşahade ederek, bir melek kız sıfatında görüldüğümde bayılıp düştü.”¹⁰⁸⁵

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 savaşmaya gider. Vatan sevgisi Zekiye'nin sevgisinden üstün olmak zorundadır; zira erkeği erkek yapan vatan sevgisi uğruna savaşmayan bir erkek, Zekiye'nin de sevmemesi gereken bir erkektir.¹⁰⁸⁶ İslam Bey Zekiye'ye “herkesin hakiki validesi,” “erkeklerin manasını bilmediği, kadınların adını işitmediği”¹⁰⁸⁷ vatana, 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 geldiğinde gözlerini açar açmaz Zekiye'yi tanır. Kendisi için erkek kılığına girerek savaşa katılması, Zekiye'nin 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

¹⁰⁸⁵ Evangelinos Misailidis, *Seyreyle Dünyayı: Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*, haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol (İstanbul: Cem Yayınevi, 1988), 166.

¹⁰⁸⁶ Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, 101.

¹⁰⁸⁷ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, haz. Mustafa Nihat Özön (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 33.

için bugün bir yaralıya hizmetkârlık edersin (...)"¹⁰⁸⁸ diyerek onun kadınlığını vatan ve kendisi uğruna terk edişinden gurur duyar. Zekiye İslam Bey için kendisini ölüme atmıştır ve İslam Bey yoluyla erkekleşmiştir.¹⁰⁸⁹

“Ah sen vatanını düşündükçe ne kadar büyüyorsun ben de seni düşündükçe gönlümde o kadar büyüklük görüyorum... Söyle! Bana böyle lâkırdılar 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.”¹⁰⁹⁰

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın dönemin *teessürî*¹⁰⁹¹ edebiyatı karşısında Namık Kemal'in “hakikaten erkekçe edebiyat yapmaya çalıştığımı”¹⁰⁹² söylemesinin nedeni belki de onun aşkı vatan aşkı kılığında ulvileştirirken, aşk nesnesini de erkek kılığına sokarak kadınsılıktan arındırmasıydı.¹⁰⁹³

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 özdeşleştirilen bir

¹⁰⁸⁸Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, 62-3.

¹⁰⁸⁹ Akşit ise Zekiye'nin kadın olabilmek için önce oğlan olması gerektiğini söyler. Ona göre Zekiye'nin tüm oluş süreçleri aslında kız-oluşun güçlerinden beslense de, sahte oğlanlığı (*pseudo-boyhood*) kız-oluş'u maskeler. Akşit, “Being A Girl in Ottoman Novels,” 105. Akşit'in Deleuze ve Guattari'nin oluş tartışması çerçevesinde yaptığı bu tespiti önemsemesem de Zekiye'yi *cross-dressed* bir figür olarak ele alan bir okuma yapmayı tercih ediyorum.

¹⁰⁹⁰Age., 63.

¹⁰⁹¹duygusal, kederli

¹⁰⁹²Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, 294.

¹⁰⁹³ Erkek kıyafetinde savaşkan kadın figürüne Ömer Seyfeddin'in 1919 yılında yayımlanan *Yalnız Efe* hikâyesinde de rastlarız. Yalnız Efe, babasının kasabanın tefecisi tarafından öldürülmesinin öcünü almak için erkek kıyafetiyle dağa çıkan ve yüzünü yalnızca kadınlara gösteren bir kadındır.

pratikti. Örneğin Ömer Seyfeddin'in *Yalnız Efe* (1919) hikâyesindeki erkek kıyafetine girerek köylüleri sömüren ve kendisine musallat olan tefecilerle savaşan Kezban, yüzünü kadınlardan başka kimseye göstermeyen sofu bir kadındır. Arnavut topluluğundaki *yeminli bakirelik*¹⁰⁹⁴ geleneği gibi kurumsal pratikler de kadınların erkek kıyafeti giymelerinin toplumsal olarak kabul edilebilir bulunabildiğini gösterir. Erkek kılığına girerek savaşmak ise, zaman zaman cezalandırılabilen erkek kılığına girme pratiğinin belki de en meşru biçimlerinden birini oluşturuyordu.¹⁰⁹⁵ Arşiv belgelerinde, erkek kılığına girerek askerlik yapan kadınların devlet tarafından ödüllendirildiğini görüyoruz.¹⁰⁹⁶ 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.¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹⁴ *Yeminli bakirelik*, Avrupalı antropologların Arnavutluk'un kuzeyi başta olmak üzere Balkanlar'da, biyolojik kadınların belirli durumlarda erkek kıyafetleri giymeleri ve toplumsal hayatlarını erkek olarak sürdürmelerine 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* 231, (Mart, 2013): 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): 358-381; René J. M. Grémaux, "Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes," *Religion, State and Society* 20, no. 3-4 (1992): 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*, der. Jan Bremmer (Londra ve New York: Routledge, 1991), 143-172; Mildred Dickemann, "The Balkan Sworn- Virgin: A Cross-Gendered Female Role," içinde, *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, der. Stephen O. Murray ve Will Roscoe (New York University Press, New York, 1997), 197-203.

¹⁰⁹⁵ Erkek olarak gizlenmeden savaşan 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 Üniversitesi, 2006). Kırım savaşında savaşan Kara Fatmalar, Batı basınında erkek kıyafetleriyle tasvir edilir.

¹⁰⁹⁶ 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 hanıma nişan ve atıyye verilmesi ile ilgili bkz. BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 972/ 72879, 02.S. 1315.

¹⁰⁹⁷ Baktıaya, "İki Kadının Eksik Kalan Tuhaf Hikâyeleri," 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

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. Böylesi bir açıklama, toplumsal cinsiyeti analiz kategorisi olarak kullanan bir kadın erkeksiliği çözümlemesine yatsanacaktır. Fakat cinselliği bir analiz kategorisi olarak işin içerisine kattığımızda daha çok katmanlı 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 efemineleştigiinden söz etmişim. Züppe aynı zamanda yüzeysel bir Batılılaşmaya kendisini kaptırarak milli değerlerini kaybetmiş ve hatta giderek bu değerlere ihanet eden bir figürdü. Zekiye ve İslam çifti ise züppe ve aşk nesnesi aşırı dişi *femme fatale*'in her anlamda negatif imgesini oluşturuyordu. 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 aşkından önde tutmasının kendisini erkekliğinden yoksun bırakacağını söyler. Tıpkı züppenin efemineleşmesinde olduğu gibi, burada da arzu nesnesinin cinsiyeti ile aşğın cinsiyet özdeşleşmesi arasında bir örtüşme yaşanır. Yalnız bir farkla; arzu nesnesi züppeyi efemineleştirirken, İslam beyin erkekliği, arzu nesnesi Zekiye'yi erkekleştirir. Bu erkekleşme, onun “kadınlığını, izzetini, 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.

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.

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. Her iki romanda da halk anlatılarıyla süreklilikleri tespit etmek mümkündür. *Hasan Mellâh*'ın asıl kahramanı denizci Hasan Mellâh, gönlünü kaptırdığı Esmâ'nın Timur beye 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 ögesi haline gelir. Köroğlu'nun da belirttiği üzere, *Dürdane Hanım* ilginçliği veya komikliği saptanmış fakat ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmamış bir romandır.¹⁰⁹⁸ Oysa roman, dönemi temsil gücüne sahip bir “sahne” olarak okunabilir.¹⁰⁹⁹ Ben bu “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.¹¹⁰⁰ *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 çözümlenmeyi amaçlıyorum. *Dürdane Hanım*, erkek kılıfına girmiş bir kadın kahramanın yanı sıra efemine bir züppe karaktere de sahiptir. Hem bu nedenle hem de sonunda heteroerotik bir

¹⁰⁹⁸Erol Köroğlu, "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak: Dürdane Hanım Örneği," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 47 (2014): 129.

¹⁰⁹⁹Age., 129.

¹¹⁰⁰Suthrell, *Unzipping Gender*, 2.

sonuca vardırarak 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. Romandaki *cross-dressing* motifinin bu boyutu vurgulanmış olsa da toplumsal cinsiyet veya cinsellik boyutları çözümlenmeden kalmıştır.¹¹⁰¹ *Dürdane Hanım* romanı bu konuda bir istisna sayılmaz zira *cross-dressing*, kalıcı bir toplumsal cinsiyet "sapmasının" veya cinsel yönelimin ifadesi olmadığı sürece, incelenmeye değer bir mevzu olarak sıklıkla ele alınmaz. Kendi başına anlamı olmayan bir ayrıntı olarak görülür 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 figürün ikili ayırım hanesine yazılmasının; içerdiği kültürel, estetik ve toplumsal potansiyellerin görmezden gelinmesine neden olduğunu söyler. Sıklıkla hikâyenin dramatik geriliminin ana kurucusu olan *cross-dressing*'i, kendi başına bir öge olarak kabul etmeyen edebiyat eleştirisi veya tarihyazımı, onun kültürel, sosyal ve cinsel bir pratik ve fantezi olarak nasıl işlediğini görmezden gelir. Oysa *cross-dressing*'in her tür anlatıda oldukça sık rastlanan bir öge olması, ikili karşıtlık düşüncesine karşı *kuramlaştırılmamış* bir eleştiriye işaret eder.¹¹⁰² *Cross-dressing*, iki cinsin birbirlerinden hilkaten farklarını vurgulamış gibi görünürken, aynı anda bu farkın kolayca muğlaklaştırılabilmesini gösterdiği için hem bir kaygı hem de bir haz kaynağıdır.

¹¹⁰¹ Bu duruma istisna teşkil edebilecek rastladığım tek örnek Mustafa Avcı'nın doktora tezi olmuştur. Bkz. Avcı, "Kocek," 155-9.

¹¹⁰² 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 spontan, beklenmedik veya ek kabilinden varlığının, başka yerde bir kategori krizine işaret ettiğini söyler. Bu çözümlenemeyen krizin yarattığı huzursuzluk, zaten sınırdaki yer alan veya bu sınırı bedenselleştiren, *cross-dresser*'a yansıtılır. Garber, *Vested Interests*, 17.

Dürdane Hanım, Galata meyhanelerinin ve bu meyhanelerde yıllanmış fiçilerin canlı bir tasviri ile açılır. Bu meyhanelerden birinde mavnacı kılıklı, hayatın sillesini yediği her halinden anlaşılın, Galata'nın en belalı isimlerinden biri olan sandalcı Çerkes Sohbet oturmaktadır. Daha sonra fiziksel olarak sıra dışı bir güce sahip, güzel yüzlü genç bir oğlan olan Acem Ali ile tanışırız. Çalışmamın ilk bölümünde mahbûbperestîyi sert biçimde eleştirdiğinden söz etmiş olduğum Ahmed Midhat, oğlanın güzelliğini farklı etnik gruplardan oğlanların fiziksel özelliklerine atıfta bulunarak anlatır.¹¹⁰³ Oğlanın Çerkes Sohbet'ten bir iş için yardım istediğini öğreniriz. Fakat öncesinde ikili Galata'da felekten bir gece geçirirler. 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 anlamları ile 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 bölümünde, Acem Ali ile Sohbet arasında muhtemel bir erotik yakınlaşmaya ilişkin imalar barındırması hiç de tesadüfi değildir. İlk bölümde tartıştığım üzere, homoerotizmle süreklilik içerisindeki erkek homososyalliği on sekizinci yüzyıl ile birlikte giderek bir altkültür haline gelmeye başlamış ve meyhaneler, kahvehaneler, bekâr odaları gibi mekânlarla ilişkilendirilen bu altkültür, yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra hızlı bir biçimde, marjinalleşmişti. Meyhaneler, yeniçeriler, sandalcılar, tulumbacılar ve bu altkültüre ilişkin pek çok öge romanın ilk bölümünde karşımıza çıkar. Fakat tüm imaların uyandırdığı homoerotik gerilim, hemen denetim altına alınır. Çerkes Sohbet'in oğlanın güzelliğine ve hafif Acem aksanlı konuşmasına hayran kaldığına tanık olsak da adamın ayıplanacak ve nefret edilecek melunlardan olmadığını okuruz:

¹¹⁰³ Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, haz. Nuri Sağlam, Kazım Yetiş and M. Fatih Andı (Ankara: TDK Yayınları, 2000), 16-7/556-7.

“Zira o hâlde bulunan habisler derd-i derûnlarını bir türlü saklayamayarak güzideleri olan delikanlılara mutlaka râz-ı âşıkanelerini¹¹⁰⁴ ifşa ederler. Fakat Çerkes Sohbet bu misüllü sûiahlâk¹¹⁰⁵ 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 tabiat¹¹⁰⁶ sahibi bir adam olduğundan zaten yüreğinde Ali için bir hiss-i tecavükârâne yoktu ki hatta cüz'î küllî bir taşkınlıkta bulunacağı mutasavver olabilsin.^{1107>>1108}

İlk bölümde yürüttüğüm tartışmaya dönecek olursam, eril homoerotik arzunun utanç nesnesi olarak tanımlanması yoluyla hem Sohbet hem de Ahmed Midhat, bu utanç nesnesinden koparılarak ideal Müslüman Osmanlı kimliğine yakınlştırılır. 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.¹¹⁰⁹ 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 okuyucunun aklına dindirilen homoerotizm imasını yeniden sokar.¹¹¹⁰ Fakat hayır, Sohbet'in merakı başkadır. Oğlanın yatak örtüsünü kaldırdığında Acem Ali'nin fanilasının altında “iki turunç gibi” duran memelerini görür. Bu

¹¹⁰⁴ aşk sırlarını

¹¹⁰⁵ kötü ahlak

¹¹⁰⁶ güzel tabiat

¹¹⁰⁷ tasavvur edilebilsin

¹¹⁰⁸ Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, 17-8/557-8.

¹¹⁰⁹ Age., 25/565.

¹¹¹⁰ Age., 27/567.

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 çıkan bir ögedir.¹¹¹¹ Fakat Çerkes Sohbet, fiziksel gücü dillere destan olmuş, tek başına on adamla mücadele eden Acem Ali'nin *aslında* bir kadın olduğunu memelerini görmeden evvel anlamıştır. Sohbet'in bu ikinci keşif anından 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 (?) kılları ile setredilmek için halk olunmamıştı.¹¹¹² O mini mini ve yumru çene ileride sakal denilen kıllı bir mahfaza¹¹¹³ ile enzâr-ı hayretten¹¹¹⁴ setrolunacaksa¹¹¹⁵ pek yazık olacaktı.¹¹¹⁶

Peki, Acem Ali'nin *hakikatte* kadın olduğunu söyleyebilir miyiz? Garber'a göre bu iddia, *cross-dresser* figürü “rahatlatıcı bir ikiciliğe” indirgemeye yarar.¹¹¹⁷ Cinsiyet ikiliğini *cross-dresser* figüre dayatmayı bıraktığımızda, hakiki cinsiyetin keşif anından geriye bir bakiye kalır. Bu bakiye, cinsiyet ve cinselliğin heteronormatif düzenlenişini istikrarsızlaştırıcı çoklu etkilere sahiptir. Öncelikle Acem Ali, erkek kıyafetleri giymiş olsa

¹¹¹¹ Garber, *Vested Interests*, 202.

¹¹¹² yaratılmamıştı

¹¹¹³ saklama kutusu

¹¹¹⁴ hayret bakışları

¹¹¹⁵ gizlenecekse

¹¹¹⁶ Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, 28/568-29/569.

¹¹¹⁷ Garber, *Vested Interests*, 200.

da anlatıcının onu bize mahbûb, hâlihazırda eşiksel bir figür olan bir oğlan¹¹¹⁸ olarak tanıttığını unutmamız 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* bir kız olduğunu öğrendiğinde -ki Yani'nin keşfi de “turunç 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 nesnelerydi. Smith, erken modern dönem edebiyatında arzu nesnesinin cinsiyetinin belirsizliğinin dışlayıcı değil, kapsayıcı olduğunu ve arzuya her yöne saçılma imkânı sağladığını söyler.¹¹¹⁹ Misailidis'in eserinden daha geç dönem bir roman olan *Dürdane Hanım*'da iki arzu nesnesi arasındaki geçiş aynı kolaylıkla gerçekleşmez. Sohbet'in oğlanları arzulayan 'melun'lardan olmadığı konusunda Ahmed Midhat bizi temin eder; onda “mahbûb-dostluk *asla* mevcut değildir.”¹¹²⁰ Dahası Sohbet, kadınlardan hoşlandığını açıkça belirtir. O halde Acem Ali'yi arzu nesnesi yapan şey nedir?

Daha önce on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında iki cinsiyetli modelin giderek daha yaygın biçimde benimsenmeye başladığından söz etmiştim. 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 bu model uyarınca şekillenen cinsiyet farkı düşüncesine uyuyormuş gibi görünür.¹¹²¹ Fakat Acem Ali'nin çekiciliği ve anlatıcının ballandıra ballandıra anlattığı güzelliği *hakiki* cinsiyetinden kaynaklanmaz. Amacım Acem Ali'nin, erkek kıyafetinde kadın kılığına girmiş dolayısıyla çifte maskelemeyle 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

¹¹¹⁸ Oğlanın eşikselliği ile ilgili bkz. 191. dipnot

¹¹¹⁹ Smith 1991'den akt. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, 376 not 25.

¹¹²⁰ Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, 17/557-18/558. Vurgu bana ait

¹¹²¹ İleride de göstereceğim üzere, bu farkı okuyabilme becerisi yalnızca Sohbet'te bulunur.

cinsiyetli modelde artık yeri kalmamış, toplumsal cinsiyeti muğlak arzu nesnesine¹¹²² yer açabilen bir “kolaylaştırıcı fantezi” (*enabling fantasy*) olarak işlediğini düşünüyorum.¹¹²³ Acem Ali yoluyla anlatıcı Ahmed Midhat, bir yandan mahbûbların güzelliğini överken diğer yandan mahbûbdostları lanetleyebilmektedir. Keşif anından 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 uğratar.

Romanın sonraki bölümünde, zengin bir konakta gizli bir doğum yaptırmak üzere kaçırılan Ayşe Ebe ile tanışırız. Beş gün ortadan kaybolduktan sonra kendisi için endişelenen hane halkına hikâyesini anlatan Ayşe Ebe'nin, Acem Ali'nin başı 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 kadının çocuğunu doğurtur. Bu arada kendisini konağa getiren *delikanlıya* âşık olduğunu dinleyicilere anlatır:

“Gerçek söylerim ki erkek olup da bu kadar lâtif simalı bir adamı Cenab-ı Hak şimdiye kadar yaratmamış olduğu gibi bundan sonra da yaratmaz. Bu simadaki

¹¹²² *Dürdane Hanım* romanı ile ilgili benzer bir tespiti Avcı, “Kocek,” 155’te yapmaktadır.

¹¹²³ Garber, *Vested Interests*, 6. Reşad Ekrem Koçu’nun *Erkek Kızlar*’ında erkek kıyafetinde kadın figürünün, mahbûbun eşikselliğini canlandıran bir kolaylaştırıcı fantezi 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 kadın, Sultan II. Mahmud’un karşısına çıkarılır. Emin/e ile Sultan arasında şu diyalog gelişir: “-Bu Cerrah İsmail mahbupdost mudur? -Öyledir Padişahım. -Sana taarruzu, tasallutu oldu mu? -Oldu Padişahım... (...) Padişah: -Garip şeydir, seni kız olduğunu bile bile alıp oğlan kılığına koyacağına, madem ki mahbupdosttu, doğrudan bir oğlan şakirt niçin tedarik etmemiştir? diye sordu. -Orasını bilmem Padişahım (...)” Reşad Ekrem Koçu, *Erkek Kızlar* (İstanbul: Doğan, 2001), 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 “cemel aşığı” ise erkek kıyafetinde 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.

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.”¹¹²⁴

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.¹¹²⁵ Sonunda delikanlıya aşkını itiraf ettiğinde Acem Ali, “(...) dünyada benim için bir kadın sevmek mümkün ve müyesser olsaydı, emin olunuz ki sizi severdim.”¹¹²⁶ diyerek Ayşe'nin ellerini kendi memelerine götürür. Âşık olduğu delikanlının aslında bir kadın olduğunu anlayan Ayşe Ebe bayılır. *Hikâye-i Billur Köşke ile Elmas Sefine*'de sultanın cinsiyet değiştirmesi ile çözülen iki kadının birbirine âşık olması sorunu, cinsiyetin memelere -yani bedene- sabitlenmesi ile imkânsız hale gelir ve bu imkânsızlık, Acem Ali'nin ağzından iki kere dile getirilir.¹¹²⁷ Acem Ali'nin hakiki cinsiyetini ispat etmenin tek yolu gibi görünen memeleri, dönemin romanlarının ahlakilik sınırlarını zorlayacak kadar çok karşımıza çıkar. Erdoğan, böyle arzu dolu bir ifadenin -turunç gibi memeler- Osmanlı toplumunda son derece tehlikeli olmasına rağmen, homoerotik arzu olasılığını ortadan kaldırdığı için kabul edilebilir olduğunu söyler.¹¹²⁸ 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.”¹¹²⁹ Ayşe Ebe'nin hikâyesini dinleyenlerden bazılarının, genç kadının bir delikanlıya olan aşkını masum göstermek için

¹¹²⁴ Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, 48/588-49/589.

¹¹²⁵ Age., 54/594.

¹¹²⁶ Age., 55/595.

¹¹²⁷ Kadınlar arası aşkın imkansızlığı motifine ilişkin tartışmalar için bkz. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 2002; Laurie Shannon, “Nature's Bias: Renaissance Homonormativity and Elizabethan Comic Likeness,” *Modern Philology* 98, no. 2 (Kasım 2000): 183-210.

¹¹²⁸ Köroğlu, “Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak,” 153.

¹¹²⁹ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 6.

onun bir kadın olduğunu söylediğini düşünmeleri ise,¹¹³⁰ kadınlar arası erotik yaklaşmanın dinleyiciler tarafından kadın erkek yaklaşmasından 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 yatırıldığı, sonrasında ise dünya görmüş bir adam olması sayesinde *hakiki* cinsiyeti çözmesiyle giderildiğini görmüştük. Erkekler arası homoerotik gerilim, Sohbet'in okuyucular öğrenmeden evvel Acem Ali'nin hakiki cinsiyetini anlaması ile çözülür. Okuyucu ikili arasında homoerotik bir yaklaşma 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 yaklaşma yaşandığının okuyucular 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.¹¹³¹ Oysa Sohbet'in asla aşk karşısında zayıf düştüğünü görmeyiz. Her ne kadar Ayşe Ebe de Sohbet gibi, Acem Ali'ninki kadar güzel bir yüzün bir erkekte olamayacağını 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, aşğın erkeksiliğinin garantisi haline gelir. İkili cinsiyet modelinin giderek yerleştiği bu dönemde, bedene kazınmış cinsiyet farkını okuyabilme gücünün bir erkek ayrıcalığı olarak işaretlenmesi pek çok cinsel ve toplumsal cinsiyet kaygısını aynı anda dindirir. Öncelikle beden bir sabit olarak kabul edilerek, arzu nesnesi olarak kadın ile

¹¹³⁰ Ahmed Midhat, *Dürrane Hanım*, 56/596.

¹¹³¹ Age., 56/596.

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. Arzu nesnesi üzerinde mutlak bir denetim kurularak, yarattığı her türlü cinsiyet ve cinsellik krizi dindirilmeye çalışılsa da, hem mahbûb hem de *cross-dresser* iki cinsiyetli modele indirgenemeyen fazlalıklar olarak kalırlar ve bu krizleri tekrar tekrar canlandırırlar.

Ayşe Ebe hikâyesini dinleyicilerine -ve okuyuculara- anlatırken halen arzu doludur; oysa o anda arzulamış olduğu delikanlının bir 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.¹¹³² 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.¹¹³³

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.¹¹³⁴ Her iki romanda da “kolaylaştırıcı fantezi” olarak işleyen *cross-dressing* figürleri, on dokuzuncu yüzyıl sonu nesir anlatılarından

¹¹³²Garber, *Vested Interests*, 92.

¹¹³³Köroğlu'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. Köroğlu, “Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak,” 154.

¹¹³⁴Şemseddin Sami, *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*, 1.

silinen arzu nesnesi mahbûbun iki cinsiyetli modeli bozguna uğratan eşikselliğinin yarattığı hazzı canlandırır. Fitnat, Râgibe'nin Talat'a benzerliğini fark eder. Râgibe'nin kendisinden bir yaş büyük bir abisi olduğunu söylemesi üzerine kızın Talat'ın kardeşi olduğunu düşünür. İkili tanışır tanışmaz birbirlerini sever, ayrılırken de “dudak dudağa” öpüşürler. Fakat Fitnat Hanım'ın bu karşılaşma ile kafası karışır, Talat'a mı yoksa Râgibe'ye mi âşık olduğunu bilemez.¹¹³⁵ Tıpkı Ayşe Ebe'nin hakiki cinsiyete ilişkin bilgiye haiz olmaması gibi, Fitnat'ın bilgisizliği de kadınlar arası homoerotik bir gerilime neden olur: “Tal'at Bey kim, Râgibe Hanım kim; Fitnat Hanım'ın âşığı kim, Fitnat Hanım'ın ma'sûku kim; Fitnat Hanım'ın âşığı ve ma'sûkunun hemşiresi kim? Bu saydığımız altı şahıs, hakikatte bir şahıstır. Fakat zavallı Fitnat bu hakikate âşinâ değil. Bu muammanın keşfini bulamaz.”¹¹³⁶ Fitnat'ın cehaleti bir anda odayı kalabalıklaştırır; her ne kadar Şemseddin Sami aslında tek bir şahsın söz konusu olduğunu 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.¹¹³⁷

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:

“Eğer, Râgibe Hanım bir defa o perüke'den almış olduğu o saçı atıp da başına bir fesciğez koyaydı, ânîde, Fitnat Hanım'ın efkârını tebdîl edecekti. Derhal Fitnat Hanım, Râgibe Hanım'a Talat Bey'e bakmakta olduğu nazarla bakacaktı. Muhabbet aşka tebdîl olunacaktı. İşte, sade, muhabbetle aşkın farkı bundan ibarettir.”¹¹³⁸

¹¹³⁵ Age., 48.

¹¹³⁶ Age., 50.

¹¹³⁷ Age., 51.

¹¹³⁸ Age., 51.

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.¹¹³⁹ Dahası tıpkı Sohbet gibi ahlakından şüphe edilemez bir kadındır. Kendisini erkek kıyafetleri içinde gördüğünde şaşırır ve neden böyle giyindiğini soran dadısına şaka yollu amacının Dürdane Hanım'la muaşaka etmek olduğunu söyler. Ulviye ile Dadısı arasındaki diyalog şöyle gelişir:

“-Aman a kızım, bu nasıl lâkırdı?

-Nasıl lâkırdı olacak? Bu dünyaya dört duvar arasında mahpus olmaya gelmedik ya! Yoksa bana başka emeller isnâd edip iffetinden...

-Estağfurullah! Sizin iffetinize kimsenin bir diyeceği yoktur. Fakat bu lâtifeler dahi gayet tehlikelidir.”¹¹⁴⁰

Ne *Dürdane Hanım*'da ne de daha önce değinmiş olduğum *Hikâye-i Billur Köşke ile Elmas Sefine*'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 homoerotizmi ile ilişkilendirilmez. Söz konusu homoerotik gerilimler, kıyafet değiştirme sonucunda

¹¹³⁹ Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, 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 terimi şöyle açıklar: “Eğer Miss Haft tabîr-i mahsûsunca horozdan kaçınan kadınlardan olsa idi bilâhare horoza büsbütün yaklaşmak istidadını setr ediyor demek olacağından onun hakkında bir tecrübeye girişmek lâzım addolunurdu.” Age., 101/317.

¹¹⁴⁰ Age., 61/601.

hikâyeye heyecan katan öğeler olarak *kazara* ortaya çıkarlar. Ulviye ile Ayşe Ebe arasındaki gerilim de -tıpkı Fitnat ile Ragıbe arasındaki gerilim gibi- karakterlerin sapkın cinselliklerinden kaynaklanmaz, kadınların hakiki cinsiyete ilişkin cahilliklerinden kaynaklanır. Bir sonraki bölümde ele alacağım üzere bu dönemde kadın homoerotizmi, kadınların erkeksiliğinden çok kadınsılığıyla ilişkilendirilmektedir. Oysa 1922'ye geldiğimizde, erkeksilik ile kadın homoerotizminin örtüştürülmeye başladığını görürüz.¹¹⁴¹ Salâhaddin Enis'in *Zaniyeler* romanındaki “her çeşniden tatmış,” “kalbinin sağ yanı erkeklere, sol yanı badem gözlü sevgililere ait”¹¹⁴² sınırsız bir şehvete sahip Nazlı'nın sevgilisi Hacer Niyaz Hanım, kısa saçlı, erkek gibi yakalık ve kravat takan, dimdik adımlarla yürüyen, içki içen ve makyajsız bir kadındır.¹¹⁴³ Fakat bu 1920'lerle birlikte kadın erkeksiliğinin mutlak bir biçimde kadın homoerotizmi ile özdeşleştirildiği anlamına gelmez. Hem bu dönemde hem de sonrasında kadın erkeksiliği kahramanlıkla ve iffetlilikle ilişkilendirilerek yüceltmeye devam eder. 1919 tarihli *Yalnız Efe* hikâyesinde Ömer Seyfeddin erkeksiliği, erkeklerden kaçma, hatta onları öldürme anlamına geldiğinde bile över ve iffetlilikle özdeşleştirir.

Romanın sonraki bölümünde nihayet tanıştırıldığımız Ulviye Hanım, Mısır'dan gelme (Mısırlı olarak bilirse de aslında ya İranlı ya Hintli olduğunu söyler Ahmed Midhat) yirmi yedi-yirmi sekiz yaşlarında, eğitilmiş ve macera düşkünü 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

¹¹⁴¹ Kadın homoerotizminin 1920'li yıllara gelene kadar erkeksilikle hiç örtüştürülmediğini ima etmiyorum. On altıncı yüzyıl hezeliyatı *Dâfi'ül-gumûm ve Râfi'ül-humûm*'da Deli Birader İmam Gazalî (ö.1535), erkek kıyafetleri giyip atlara binen, bellerindeki dildolarla kadınlarla ilişkiye giren kadınlardan söz eder. Kuru, “A Sixteenth Century Scholar,” 121. Erkeksilik ile kadın homoerotizminin ilişkilendirilmesi, her zaman aynı ağırlıkta etkili olmasa da kadın homoerotizminin anlamlandırıldığı uzun ömürlü çerçevelerden biridir.

¹¹⁴² Salâhaddin Enis, *Zaniyeler* (İstanbul: İletişim, 2011), 75.

¹¹⁴³ Age., 88-9.

arada erkek kıyafetiyle çeşitli maceralara da atılır ve olağanüstü bir fiziksel gücü olduğunu fark eder.¹¹⁴⁴ Erkek kılığına giren kadının olağanüstü bir fiziksel güç kazanması, bir cinsiyetten ötekine geçişin kolaylığına işaret eden bir motiftir. On dokuzuncu yüzyıldaki ilk matbu nesir eserler yoluyla ulaştığımız halk anlatılarında aynı motifin sıklıkla kullanıldığını görürüz.¹¹⁴⁵ Her ne kadar *Dürdane Hanım*, iki cinsiyetli modelin varsayımlarını büyük ölçüde kabul etmiş bir eser gibi görünse de Ulviye'nin cinsiyetinin kolayca erilleşebilmesi onu tek cinsiyetli modele dayalı anlatılarla benzeştirmektedir. Romanda erkek kıyafetleri Ulviye'nin cinsiyetini dönüştürmüyor olabilir fakat erkek kıyafetleri o zamana kadar farkında olmadığı erkeksiliğini ortaya çıkarmaya yardım eder.

Ulviye Hanım, gizlice gözetleyerek, hatta bir telefon vasıtasıyla evin içini dinleyerek komşusu Dürdane Hanım'ın Mergub isimli bir adamla ilişkisi olduğunu ve bu adamdan hamile kaldığını öğrenir. Mergub'un çocuğun sorumluluğunu 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 Mergub'dan Dürdane'nin intikamını almaya karar verir; fakat bunu Acem Ali olarak değil, “kadın sıfatıyla” Ulviye Hanım olarak yapacaktır.¹¹⁴⁶ Mergub'u baştan çıkarmak için gittiği Bağlarbaşı'nda tüm “şıklar” zaten güzel olan, üstüne başına çeki düzen vermesiyle iyice güzelleşen Ulviye'ye hayran kalır. Kendisi de bir “zendost” ve “şık” olan Mergub'u baştan çıkarmak Ulviye için zor olmaz. Bir süre sonra Ulviye Mergub'u yüzleşmek için evine çağırır ve Dürdane ile evlenmediği

¹¹⁴⁴ Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, 62/602.

¹¹⁴⁵ Alpaslan, *XIX. Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, 275.

¹¹⁴⁶ Ahmed Midhat, *Dürdane Hanım*, 74/614.

takdirde onu öldüreceğini söyleyerek tehdit eder. Kendisine silah çeken Mergub'un kolunu sıkıca tutarak “Her yaşmaklıyı kadın mı zannediyorsun?” der.¹¹⁴⁷

Acem Ali/Ulviye, Mergub'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.¹¹⁴⁸ 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 sonrasında 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 okuyucuya haz verecek sınırlarda kalırken, bu sınırları aşan tek figür ahlaksız, mahbûbdost Cemal Ağa olur.

Sohbet'in hikâyesini dinleyen Acem Ali, adamı olayın iç yüzünü araştırması için görevlendirir. Sohbet, Dürdane'nin Mergub uğruna terk ettiği Memduh isminde bir nişanlısı olduğunu fakat bu gencin de intikam almak gibi bir isteği olmadığını öğrenir. Bu yüzden eğer illa ki 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

¹¹⁴⁷ Age., 90/630.

¹¹⁴⁸ Age., 99/639.

adaletin sesi olma görevi verilmiştir.¹¹⁴⁹ Romanın sonunda Mergub'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 dâhilinde kalan Mergub ve Dürdane'nin cezalandırılmasını, evlilik dışı cinselliğin diğer ihlallerden daha büyük bir aşırılık olarak görülmesiyle açıklar.¹¹⁵⁰ Doğru olduğunu düşündüğüm bu tespiti, bu tezde 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 Mergub 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 yoluyla dindirilir. Ulviye ile Ayşe Ebe arasındaki kadın homoerotik gerilimi ise Ayşe'nin bilgisizliği ve deneyimsizliği nedeniyle ortaya çıkar. Ayşe Ebe'nin Acem'e âşık olmasına neden olan deneyimsizlik ve bilgisizlik, Dürdane'nin güvenilmez bir züppe olan Mergub'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 etmişim. Erkeksi figürlerin aşkı ise, her ne kadar pek çok başka sınır aşımaları içerse de

¹¹⁴⁹Köroğlu, "Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak," 163-4.

¹¹⁵⁰Age., 160.

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 mahbûbtur. Her iki karakterin de Türk olmamaları ve etnik özelliklerinin çekiciliklerinde oynadıkları rolün yazarca vurgulanması, farklı etnik gruplardan mahbûbların 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 aşığının 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 ayırım, heteroerotik kurguların içindeki homoerotizmi görünmez kılar.¹¹⁵¹ Oysa geç Osmanlı heteronormativitesinde erkeksilik hem özdeşleşme hem de arzu nesnesi olarak karşımıza çıkar.

¹¹⁵¹Marcus, *Between Women*, 115.

Köroğlu, Sohbet'in ilk başta hata yapıp daha sonra akıllanan bir Râkım, Mergub'un ise bir Felâtun olduğunu söyler.¹¹⁵² Tıpkı Râkım gibi Sohbet de Ahmed Midhat için özdeşleşme ve arzunun birbirine karıştığı bir karakterken, Mergub da Felâtun gibi *abject* 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 narsistik arzusunun bir yansıması olarak kurulması yoluyla dindirilmeye çalışıldığından söz etmiştim. Fakat bu narsistik arzunun kendisi de kabul edilmesi kolay bir şey değildi, bu nedenle de *abject* züppeye yansıtılıyordu. Burada ise yazarın üzerinde bir hâkimiyet kuramadığı ve heteroerotik arzuyu dile getirirken kendisine kadını bir konum atfeden “ödünç alınmış bir teknik” olarak romanın,¹¹⁵³ kadınsılaştırma endişesi,¹¹⁵⁴ 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.¹¹⁵⁵ Bu durum, romanın arzu edilebilir çiftinin neden Mısırlı/Acem/Hintli bir dul/mahbûb/delikanlı ile Çerkes bir köle/mahbûbtan müteşekkil olduğunu da açıklar. Ne kadar heteroerotik bir sonla dindirilmeye çalışılırsa çalışılırsa, erkek yazarın her yana saçılan arzusunun nesnesi ancak Türk olmayan *başka* bedenler olabilir. Aksi takdirde yazarın erkekliğini yeniden tesis etme amacını taşıyan bu figürler, onu tehdit edebilirler. Ulviye erkek yazarın erkeksiliğini yalnızca erkeksiliğiyle güvence altına almaz; o, romanlardakine benzer bir aşk hikâyesinde yazarın konumuna öykünür; ilk başta yalnızca haz almak amacıyla izlemeye başladığı hikâyeyi, daha sonra

¹¹⁵²Köroğlu, “Aşırılık, Suç ve Düzeni (Tefrika) Romanda Yazmak,” 164.

¹¹⁵³Gürbilek, “Dandies and Originals,” 613-614.

¹¹⁵⁴Bu endişe Osmanlı yazarına has bir endişe değildir. Anne Callahan Batı edebiyatında yazan -veya konuşan- âşık erkeğin eril bir konum işgal etmediğini söyler. O “kadınsılaşmış erkeğin konumundan arzuyu yazar. Anne Callahan, *Writing the Voice of Pleasure: Heterosexuality Without Women* (New York: Palgrave, 2001), 4. Erkek yazar kadınsılaşmasına rağmen, arzu anlatılarındaki kayıp Öteki kadın olarak temsil edilir. Bu temsil – yapısal olarak çifte kadınsılık – heteroseksüel çift yanılışı yaratır. Callahan'ın bu düşüncesi, Irigaray'ın simgesel düzende kadının yeri olmadığı ve kadın olarak karşımıza çıkanın öteki kılığındaki erkek olduğu düşüncesine benzemektedir. Butler, *Cinsiyet Belası*, 60.

¹¹⁵⁵Garber, *Vested Interests*.

kendi arzularınca yönlendirmek ister. Fakat Sohbet'in müdahalesiyle bu konum için gerekli adalet duygusundan yoksun olduğunu öğrenir. Ahmed Midhat ise Ulviye'nin sahip olmadığı müktedir konuma sahip olduğunu gösterir ve yalnızca Mergub'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 nesnelерinin erkekler olduğunu söyleyerek “out” etmek; zira onların arzularının “eşcinsel” olduğunu söylemek yalnızca anakronistik ve yetersiz kalmayacak aynı zamanda heteronormativitenin 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.”¹¹⁵⁶ Erkeksi nesneye duyulan eril arzuyu eşcinsel arzu olarak adlandırmak, erkek kıyafetinde kadın figürü altında “gizlenen” eşcinsel arzuyu ifşa etmeyi amaçlayan paranoyak bir epistemolojiye meyleder.¹¹⁵⁷ 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 Mergub'un aşkına müdahil olmak için erkek rolünü üstlenir ama erkeksiliği onu arzu nesnesi haline getirir. “Kadın sıfatı” ile Mergub'u baştan çıkarsa da amacı başka bir kadının intikamını almaktır. Bu kadının dadısı dışındaki tek dostu olur, onun için maceralara atılır ve diğer erkeklerle mücadeleye girişir. Kadının çocuğunun hayatta kalmasını sağlar ve daha sonra bu çocuğu

¹¹⁵⁶ Lochrie, *Heterosyncracies*, 114.

¹¹⁵⁷ Avcı, Acem Ali karakterinin, hemcinsler arası aşk hikâyelerinin heteronormatif olmayan bir yeniden bağlamsallaştırması olarak okunabileceğini; böyle bir okumanın ise hemcinsler arası ilişkilerden çok, heteronormatif söylemler hakkında fikir vereceğini söyler. Avcı, “Kocek,” 155.

evlat edinerek büyütür. Bu yüzden çocuğun Mergub ve Dürdane'nin değil, Ulviye ve Dürdane'nin çocuğu olduğunu düşünebiliriz. Sohbet de bir o kadar çelişkilerle doludur. İstanbul gece hayatının “aşiftelerinden” olduğu kadar mahbûblarından 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 ilerletir ve keşfin yarattığı kaygı ile homoerotik ilgiyi marjinalleşmiş bir figüre,”¹¹⁵⁸ 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, okuyucular ve hatta belki Ayşe Ebe için- arzu edilebilir kılan şey onun kadın erkeksiliğidir. İkincil ve neredeyse ek kabilinden kadınsılığı ile baştan çıkardığı tek kişi *abject* züppe Mergub Bey'dir. Her ne kadar romanın sonunda Ulviye'nin ve Sohbet'in çelişkili cinsellikleri evlilik yoluyla içerilmeye 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, isteksizce ve zorunluluktan göreve çağrılmış bir “mutlu son”dur.¹¹⁵⁹

Kadın arzu nesnesinin uyandırdığı kaygıyı dindiren figür olarak erkek kıyafetinde kadın, Tanzimat romanının diğer kadın figürleriyle kıyaslandığında oldukça kenarda kalmış

¹¹⁵⁸Valerie Traub'un Sheakespeare'in *On İkinci Gece* oyunu ile ilgili bu yorumunu Orvis, “Cross-Dressing, and the Early Modern Stage,” 204'ten aktarıyorum.

¹¹⁵⁹Erotik çeşitliliği içermeyecek kadar zayıf bir evlilikle hikâyeyi mutlu sona bağlama eğilimi, homoerotik 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 ve Sansar, Sultan Murad tarafından evlendirilir. Sayers, *Tifli Hikâyeleri*, 163.

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.”¹¹⁶⁰ Kandiyoti, Adıvar'ın romanlarındaki kadın karakterlerin, Cumhuriyet'in cinselliğinden arındırılmış kadın idealinin bir mecazı olduğunu savunur.¹¹⁶¹ 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.¹¹⁶² 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.

III. Kaygıların Kesişiminde Kadın Homoerotizmi Anlatıları

Balıkthane Nazırı Ali Rıza Bey, 1921 yılında Peyâm-ı Sabâh gazetesinde yayımlanan “İstanbul Halkının Tenezzüh ve Eğlenceleri” yazı dizisinde “Kadın Çengileri” şöyle anlatır:

¹¹⁶⁰Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, 2011, 160.

¹¹⁶¹Age., 160.

¹¹⁶²Ayşe Durakbaşa, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler,’” içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der. Ayşe Berktaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 29-50; Ayşe Kadioğlu, “Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları,” içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der. Ayşe Berktaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 89-100; Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, 2011, 159-160; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis, 2011), 109-110; Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, 2012.

“Eski kadınlarımız çengilere, hamam ustalarına ve bunlarla sıkıfıkı canciğer olan bazı mirasyedi hanımlara ince takım zurafâ derlerdi. Bu ince takım kadınlar beyninde¹¹⁶³ zurafâlığa alâmet olmak üzere boyunlarına beyaz tülbent boyunbağı bağlarlar. Bu tülbentlerden kibaranesi kenarları “ciğer deldi” köşeleri “ah ah” işlemelidir. Bu kısım kadınlar cemiyet hayatına muhalif bir hayat geçirirler. Erkeklerden zevk almazlar, kendi cinsleriyle temas etmekten mütelezizzidirler. Bunların birbirleriyle münasebetlerinde bile bir başkalık vardır. Ne tatlı diller dökerler, ne kadar mizâc-gîrâne harf-enfâzlık ederler. Kendilerine has edalarla imalı, nükteli lâtifeler ağyâr¹¹⁶⁴ yanında rumûzât ile ifâde-i merâmlar, kuş dili ile mükâlemeler,¹¹⁶⁵ yekdiğerini vely eder.¹¹⁶⁶ *Fakat bu suretle beyinlerinde cereyan eden hâller 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 âşîkâne beyitler, kıt'alar okuyarak zâmirlerini izhar¹¹⁶⁷ ve râz-ı derûnlarını¹¹⁶⁸ ifşa ederlerdi.”¹¹⁶⁹

Ali Rıza Bey'in kadınları seven kadınların gizli sırlarını ifşa etme iddiasındaki bu anlatısı, zürefaların -veya diğer anlatılarda karşımıza çıktığı haliyle sevicilerin veya sahakaların-¹¹⁷⁰ gizli yaşantılarına ilişkin tek tarih anlatısı olmaktan uzaktır. On dokuzuncu

¹¹⁶³ arasında

¹¹⁶⁴ yabancılar

¹¹⁶⁵ söyleşmeler

¹¹⁶⁶ birbirini takip eder

¹¹⁶⁷ iç yüzlerini açığa vurur

¹¹⁶⁸ gizli sırlarını

¹¹⁶⁹ Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul: Kitabevi, 2017), 186-7. Vurgular bana ait.

¹¹⁷⁰ Zarifler anlamına gelen *zürefa* sözcüğü, kadın homoerotizmini tanımlamak için kullanıldığı gibi, pek çok Osmanlı metninde edebiyatçılar veya ekâbir sınıfını tanımlamak için de kullanılır. Daha sonra değineceğim üzere sözcük Arap metinlerinde de, geç Osmanlı anlatılarındaakilere benzeyen bir kadın homoerotik kültürünü adlandırmak için kullanılmıştır. Arapçada kadınlar arası cinselliği tanımlamak amacıyla kullanılan ve s-h-k (سح) kökünden gelen *sahaka* (*sahhâka*, *sehâka* veya *sehhâka*) sözcüğü ile aynı kökten gelen *sahk*, *sihak*, *mushakka* kelimeleri, sürtünmek, bir şeyi yumuşatmak için yumruklamak,

yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın ilk yarısında, kadın homoerotizmine dair anlatılarda şaşırtıcı bir artış yaşanmıştır.¹¹⁷¹ Hem geç Osmanlı roman ve hikâyelerinde hem de yirminci yüzyılda Ahmet Sevensil, Reşad Ekrem Koçu gibi isimlerin popüler tarih anlatılarında Ali Rıza Bey'in resmini çizdiği kadın homososyalliği, ufak tefek

dövmek anlamlarını taşır. Fedwa Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism and the Sexualised Body in Medieval Arabo-Islamic Narratives," içinde *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages*, der. Francesca Canadè Sautman ve Pamela Sheingorn (New York ve Hampshire: Palgrave, 2001), 124. Fedwa Malti-Douglas, *sahaka*'nın Rönesans'ın aşırı büyük klitorisli kadın homoerotik figürü *tribade*'a denk düşebileceğini söylese de terimin kadınlar arası cinselliğin tek bir biçimiyle sınırlı olamayacak kadar akışkan olduğuna da dikkat çeker. Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism," 125. On altıncı yüzyıl şairi Nev'i-zâde Atâyî, *Nefhâtü'l-eshâr* eserinin on üçüncü hikâyesinde bir genç kızı baştan çıkarmak için bahçesine dilde atan ve erkeklerden hoşlanmayıp kadınlarla birlikte olan bir kadını *sahaka* olarak adlandırır. Yerlikaya, "Nev'i-Zâde Atâyî'nin Üç Mesnevisinde," 28-9. Yerlikaya *sehhâka* teriminin doğrudan kadın sevicinin karşılığı olduğunu söyler. Age., 59. Fakat, seviciler teriminde *sahaka*'nın ve *tribadism*'in içerdiği sürtünme yoluyla cinsel ilişki veya büyük klitoris anlamları yoktur. Meninski, 1680 tarihli *Thesaurus*'unda sevicinin karşısında *amator*, *amans* karşılıklarını verir. François Mesgnien Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae* cilt 3 (Viennæ, Austria: [F. Meninski], 1680), 342. Kadın homoerotizmine dair özel bir ima içermeyen sözcük, bir eylemin amatörüne, yani yalnızca sevdiği için yapanına karşılık gelir. Enderûnlu Fâzıl on sekizinci yüzyıl eseri *Zenânâme* eserinde sözcüğü kadınları seven kadınları tanımlamak için kullanır. Bkz. Nebiye Öztürk, "Zenânâme: Enderûnlu Fâzıl." (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002), 116. Kelimenin amatörülük, tam ve yeterli bir beceriye sahip olamama ve acemilik anlamının, sonradan kadın homoerotizmini imlemek için kullanılmaya başlandığını tahmin edebiliriz. Zira ataerkil kültürün fallosantrik cinsellik kavrayışında, kadınlar arası cinsellik ancak acemilik düzeyinde kalabilir. Orta Çağ Arap metinlerinden Rönesans metinlerine kadar pek çok anlatıda kadın homoerotizmi, evlilik öncesinde kalan ve heteroseksüelliğe hazırlayan geçici bir evre olarak kavranır. Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism," 131; Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between from the Renaissance to the Present* (New York: William Morrow, 1981), 47. Kadın homoerotizmine ilişkin bu terminolojik tartışmada amacım, daha doğru ve kesin bir çeviriye ulaşmak veya terimlerin kültürel göreceliğinin ve birbirlerine çevrilemezliğinin aralarında herhangi bir etkileşime müsaade etmeyecek duvarlar ördüğünü iddia etmek değil. Amacım terimleri birbirleriyle örtüştürme çabasından taşan bir şeye, yani cinsel arzular, eylemler ve tiplere dair söylemlerin, kolayca analitik terim ve çerçevelere indirgenemeyecek karmaşıklığına ve istikrarsızlığına işaret edebilmek.

¹¹⁷¹ 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, daha önce de söylemiş olduğum üzere, on dokuz ve yirminci yüzyıl nesir 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 öğe olarak kullanılması olacaktır. Bu tespitini 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 taşıyalar da açıkça pornografik olan tek metin Mehmed Rauf'un *Bir Zânbâğın Hikâyesi* romanıdır. Dahası *Çıkamaz Sokak* gibi diğerlerinde erotik arzuyu gıcıklemek 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 Zânbâğın Hikâyesi*'nin toplatılmasına karar verilir. "Toplumun yaşayışına aykırı" olduğu için *Sâime*'nin tefriki yarıda kesilir.

değişikliklerle nakledilir.¹¹⁷² Hamamcıların, çengilerin,¹¹⁷³ manilerin önemli rol oynadığı bu kadın homososyal kültürü, kadın homoerotizmiyle süreklilik içerisindedir.¹¹⁷⁴

On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında kadının erkeğin münhasır arzu nesnesi haline gelmesi bağlamında heteronormativeyi 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 yokluğunun 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

¹¹⁷²Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, 127-131; Reşad Ekrem Koçu, “Çengi,” içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1964), 3840-3845.

¹¹⁷³Abdülaziz Bey de çengilik yapan Kıpti kadınların konaklarda yaşayan bazı hanımlarla yakınlık kurarak kibarlar arasına girdiklerini söylerken, homoerotizm imasında bulunur. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri* cilt II, 331.

¹¹⁷⁴Çengilerin ve özellikle hamamın, oryantalist kadın homoerotizmi anlatılarında da başrolde olduğunu not etmek gerekiyor. Oryantalist kadın homoerotizmi anlatıları için bkz. Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 198-213; Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*, 108-110. Bu tez çalışması kapsamında yapamayacak olsam da, Oryantalist anlatılarla on dokuz ve yirminci yüzyıl anlatıları arasındaki süreklilikleri ve kopuşları incelemek, kadın homoerotizmine ilişkin tema ve mecazların kültürlerarası dolaşımına ilişkin önemli ipuçları sunacaktır.

erkeksiliğiyle özdeşleştirilmeye başlanır. Bu nedenle de kadın homoerotizmine ilişkin erkek anlatıları, heteronormalleşme sürecini çözümleyebileceğimiz verimli bir alan açar.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl heteronormativitesinin cinsel arzuya ve cinsiyete dair bilgisizlik ve aşk üzerinde hâkimiyet sahibi olmamayı kadınsılıkla özdeşleştirildiğini bu bölümün önceki kısımlarında tartışmıştım. Söz konusu bağlamda kadın homoerotizmine dair bilgisizlik ve bu alan üzerinde eril hâkimiyetin yoksunluğu da erkek yazarların erkekliklerini kaybetme kaygılarını tetikler. Bu nedenle kadın homoerotik kültürünün gizemini çözmek erkek yazarlar açısından kaygıyı gideren bir haz kaynağına dönüşür. Ali Rıza Bey'in yukarıda alıntıladığım makalesinden yirmi iki yıl önce Ahmet Rasim (öl. 1932) *Ülfet* (1900)¹¹⁷⁵ romanında çok benzer bir kadın homososyalliğinden söz eder. Roman, erkek anlatıcının okuyucuyu yalnızca kendisinin hâkim olduğu bir sırrı paylaşmaya, gizli bir dünyanın kapılarını aralamaya çağıran davetkâr tonuyla açılır: “Kapı kendi kendine açılıyormuş gibi bir kanadı arkaya doğru yavaş yavaş devrildi. İkisi de içeriye girdi. Biz de girelim mi? Girelim!”¹¹⁷⁶ Ev sahibi kadın ile anlatıcının “benimki” diye tabir ettiği daha genç ve güzel kadın arasındaki âşıkane sohbetin asıl mahiyetini kadınların öpüşmelerine şahit olarak öğreniriz. Sonradan isminin Ülfet olduğunu öğrendiğimiz ev sahibi Sabriye'nin kızı, odanın kapısını aniden açarak iki kadının öpüşmesine tanık olur. Bu manzara ona, evde haftanın iki gecesini düzenlenen âlemlerde dans ederken yanaklarına temas eden harareti buseleri anımsatır.¹¹⁷⁷ Böylece okuyucular, 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 sırrına vakıf olan Ülfet, sabah gördüğü öpüşme

¹¹⁷⁵Roman 1922 yılında *Hamamcı Ülfet* ismiyle tekrar yayımlanmıştır. Ben çalışmamda eserin 1958 yılında İstanbul Matbaası tarafından yayımlanan çevriyazısından faydalandım.

¹¹⁷⁶Ahmet Rasim, *Fuhs-i Atik ve Hamamcı Ülfet* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958), 244.

¹¹⁷⁷Age., 251.

sahnesini daha iyi anlamaya başlar.¹¹⁷⁸ Ülfet artık baştan çıkmış, ömür boyu sürecek bir “mağlubiyet”¹¹⁷⁹ yaşamış ve annesinin izinden giderek bu âlemlerin bir parçası olmuştur. Ahmet Rasim, sık tekrarlanan bu gece alemlerinin asli unsurları olan çengi ve natırların kıyafet ve tavırlarını, söylenen şarkı ve manileri kendine has renkli üslubuyla anlatırken hiçbir ayrıntıyı atlamak istemez gibidir; söz konusu âlemlerin gizli şifreleri tek tek kırılmaya devam eder. Örneğin Ali Rıza Bey’in anlatısına benzer biçimde bu alemlerin bir parçası olan kadınların kenarları oyalı tülbentler ve beyaz mendiller taktıklarını öğreniriz.

Ahmet Rasim’in *Hamamcı Ülfet*’te ayrıntısıyla anlattığı âlemlerin bir benzerini, Recaiâde Mahmud Ekrem tamamlanmamış eseri *Sâime*’de (1898) tasvir eder. Romanın kahramanı Sâime’nin üvey annesi Binnaz Hanım’ın annesi Fettan Hanım ve eşi Mahbûbe romanın zürefa karakterlerdir. Kocasının ilgisizliğinden bunalmış olan Fettan Hanım, hamamda tanıştığı Mahbûbe Hanım’la sıkı dost olur.¹¹⁸⁰ Kocasının ölümünden sonra Fettan Hanım’ın konağı kadınların gece alemlerine ev sahipliği etmeye başlar. Bu alemlerde 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.¹¹⁸¹ Romanda her ne kadar Mahbûbe Hanım ile Fettan Hanım’ın aralarındaki ilişkinin adı konulmasa da, kadınların ve dostlarının sık sık gittikleri Örucüler Hamamı’nın natırından söz ederken anlatıcı şöyle der:

“Fatoş Hanım bulunduğu san’at muktezâsınca¹¹⁸² ve husûsuyla o san’atı mirkelâm¹¹⁸³ hanımların o zamanlar en müstesna mev’id-i telâkileri¹¹⁸⁴ olan

¹¹⁷⁸ Age., 260.

¹¹⁷⁹ Age., 262-3.

¹¹⁸⁰ Recaiâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” içinde *Recai-zade M. Ekrem Bütün Eserleri III*, haz. İsmail Parlatur, Nurullah Çetin, Hakan Sazyek (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 68.

¹¹⁸¹ Recaiâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” 80.

¹¹⁸² icabınca

Örücüler Hamamı'nda ifâ-yı hizmet etmekte olmasından dolayı bânüvân-ı zerâfet-perverân¹¹⁸⁵ ile münâsebâtta hâlî¹¹⁸⁶ değilse de kendisinin zarâfet tarağında bezi yok idi.”¹¹⁸⁷

Erkek yazarların, diğer erkeklerin giremediği ve dolayısıyla da hakkında bir şey bilmediği kadın homoerotik kültürünün büyük bir haz olarak paylaştıkları ayırt edici öğelerini, kadınları seven kadınların gerçekte ne kadar benimsendiğini bilmiyoruz.¹¹⁸⁸ Fakat bu öğelerin izlerini önceki dönemlerde sürebiliyoruz. Kadın homoerotizminin lüks tüketim, süs ve temizlik düşkünlüğü gibi öğelerle tanımlanması, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl Osmanlı Türk aydınlarına has değildir ve Orta Çağ Arap metinlerinde karşımıza Osmanlı anlatılarındaki zürefanın bir benzeri çıkar. Özellikle bâhnameleri ile tanınan Arap Yusuf et-Tifaşi'nin (öl. 1253) *Nüzhat al-Albâb fî mâ la Yujâd fî Kitâb* (1250)¹¹⁸⁹ eserinde kadınsılıkla özdeşleştirilen lüks tüketime ve temizliğe büyük önem veren zürefa kadınlar güzel giyinir, bolca parfüm sürünürler, pahalı kıyafetleri ve mobilyaları her zaman son derece temizdir.¹¹⁹⁰ Tifaşi'nin sahaka kadınların kendilerine zürefa ismini taktıklarını söylemesi, sözcüğün bir topluluğu, toplumsal bir kategoriye

¹¹⁸³ hoş ve zarif

¹¹⁸⁴ buluşma yeri

¹¹⁸⁵ zerafet sever kadınlar

¹¹⁸⁶ uzak

¹¹⁸⁷ Recaizâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” 83

¹¹⁸⁸ Söylemlerin sahteliği karşısında kadınların deneyimlerinin hakikiliğini yerleştiren bir karşıtlığı benimsemediğimi söylemek isterim. Kadınlar arası homoerotizm deneyimleri, onları idrak edilebilir kılan anlamlandırma çerçevelerinden bağımsız olmamıştır. Bkz. Traub, *Renaissance of Lesbianism*. 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.

¹¹⁸⁹ Eserin kadın homoerotizmine ilişkin incelemesi için bkz. Malti-Douglas, “Tribadism/Lesbianism”; Samar Habib, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations* (New York ve Londra: Routledge, 2007).

¹¹⁹⁰ Malti-Douglas, bu kadınların süste aşırıya kaçtıkları için uyarıldıklarını söyler. Malti-Douglas, “Tribadism/Lesbianism,” 133. Zürefa sözcüğünün içerdiği olumlu anlamlara dikkat çeken Habib ise Tifaşi'nin eleştirel tonunun Malti-Douglas'ın iddia ettiği kadar güçlü olmadığına işaret eder. Habib, *Female Homosexuality*, 72.

bağlayan bir çeşit şifre işlevi gördüğünü gösterir.¹¹⁹¹ Tıpkı Osmanlı yazarları gibi, Tifaşi de okuyucuya, zürefanın adetlerine ilişkin oldukça bilgili olduğunu göstermek ister.¹¹⁹² On üçüncü yüzyıl Arap bâhnamelerinde karşılaştığımız zürefa figürünün, geç Osmanlı anlatılarında tekrar karşımıza çıkması, kadın homoerotizmine dair imgelerin kültürler ve dönemler arası dolaşımına dair fikir verir.¹¹⁹³ Tifaşi Osmanlı'da oldukça fazla okunan bir isimdir; Uzel'in söylediği üzere *Rücûu's Şeyh Îlâ Sıbâhi fi'l Kuvvet-i Ale'l Bâh* isimli bâhnamesi pek çok kez Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir.¹¹⁹⁴ Her ne kadar Ahmet Rasim'in veya Recaizâde'nin Tifaşi'nin söz konusu *Nüzhat al-Albâb fîmâ la Yucâd fî Kitâb* metninden doğrudan faydalanıp faydalanmadığına dair somut bir veriye ulaşamamış olsam da temizliğe, güzel giyime ve lükse düşkün kadınsı zürefa figürünün uzun yüzyıllar boyunca dolaşımında olduğunu ve geç Osmanlı döneminde erkek yazarları etkisi altına aldığını tahmin edebiliriz. On dokuz ve yirminci yüzyıl Osmanlı anlatılarındaki kadınları seven kadınlar da, Tifaşi'nin zürefası gibi güzel kokulara, temizliğe ve mobilyalara çok önem verir. Ülfet'in annesi Sabriye'nin lavanta kokusu pek şiddetlidir,¹¹⁹⁵ evi son derece gösterişli eşyalarla döşenmiştir,¹¹⁹⁶ eve gelen misafir hanımlar oyalı beyaz yemeniler, beyaz entariler giyerler,¹¹⁹⁷ hamamcı ve natır kadınlar gösterişli mücevherler takarlar.¹¹⁹⁸ Pakize, Ülfet evleneceği zaman masraftan kaçınmadan her istediğini alır.¹¹⁹⁹ *Sâime*'de kocası

¹¹⁹¹ Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism," 134; Habib, *Female Homosexuality*, 70.

¹¹⁹² Malti-Douglas, "Tribadism/Lesbianism," 134.

¹¹⁹³ Sahar Amer, Étienne de Fougères'in (öl.1178) *Livre des Manière* eserinde mızrak ve kalkanların birbirine sürtünmesi ve özellikle mızrak dövüşü gibi militer imgelerin kadınlar arası cinsel ilişkinin tasvirinde kullanılmasının izlerini Arap erotik eserlerinde sürer. Ona göre Fougères'in Arapça terimleri ve kadın homoerotizmi imgelerini kullanması, Orta Çağ'da Doğu ve Batı arasındaki kültürlerarası ilişkilerin boyutunu göstermekle kalmaz, Ortaçağ Fransa'sında lezbiyen arzu ve cinselliğin edebi inşasında Arap homoerotizminin önemli rol oynadığına işaret eder. Amer, "Lesbian Sex and the Military," 191.

¹¹⁹⁴ Uzel, "Türkçe Bâhnâmeler Hakkında Bir İnceleme," 192.

¹¹⁹⁵ Ahmet Rasim, *Fuhş-i Atik ve Hamamcı Ülfet*, 245.

¹¹⁹⁶ Age., 247-8.

¹¹⁹⁷ Age., 269.

¹¹⁹⁸ Age., 271-2.

¹¹⁹⁹ Age., 277.

öldükten sonra Fettan Hanım evini gösterişli mobilyalarla donatır,¹²⁰⁰ meclislerde güzel yemekler tüketilir,¹²⁰¹ güzel kokular havayı doldurur.¹²⁰²

Erkek anlatıcıların (erkek) okuyucularıyla paylaştıkları gizli şifrelerin en belirginini kadınların boyunlarına bağladıkları beyaz tülbentlerdir.¹²⁰³ Fettan Hanım'ın kocasının arkasından göz yaş döküğü bir gece Mahbûbe Hanım, Fettan Hanım'ın boynuna beyaz bir çevre bağlar. Bu simgesel jest, Fettan Hanım'ın evlilik bağından tamamen kopuşuna ve zürefa topluluğunun bir parçası haline gelişine işaret eder: “Bu boyun bağı Fettan Hanım'ın kalbinde -zevc-i müteveffâsı nâmına-¹²⁰⁴ nebe'ân eden selsebîl-i vefâyı¹²⁰⁵ menbaından kurutmak için bir tılsım idi ki, ondan sonra Fettan Hanım'ın gözleri kocası için bir daha yaşarmadı.”¹²⁰⁶ 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 zürefalığın alamet-i farikası olan beyaz boyunbağını gerçekten takıp takmadıklarına ilişkin ise bir verimiz olmasa da, beyaz boyun bağının yazınsal alanda bir şifre işlevi üstlenmiş olduğu ve erkek yazarların bu tahayyül edilen şifreyi kırmaktan büyük bir haz aldıkları açıkça ortada. Daha önce cinsellik ve aşka dair bilgi ve denetim yoksunluğunun kadınsılıkla, tersinin ise erkeksilikle özdeşleştirildiğinden söz etmiştim. Söz konusu gerilim hem züppe figüründe hem de *Dürdane Hanım*'daki Ayşe Ebe ve Çerkes Sohbet karakterlerini birbirlerinden ayıran yetkinlik biçiminde karşımıza çıkmıştı. Kadınların erkeği dışlayan birliktelikleri, erkeğin aşk ve cinsel arzuya ilişkin bilgi sahibi olma ve bu ikisi üzerinde hakimiyet kurma iddialarını boşa çıkarıyordu. Bu nedenle kadın

¹²⁰⁰Recaizâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” 73.

¹²⁰¹Age., 75.

¹²⁰²Age., 76.

¹²⁰³Her ne kadar Tifaşi'nin anlatısında beyaz boyun bağlarından söz edildiğine dair bir kaynağa rastlamadıysam da, beyaz tülbentin temizlik vurgusu ile ilgili olduğunu düşünebiliriz.

¹²⁰⁴vefat eden eşi adına

¹²⁰⁵fişkırın vefa ırmaklarını

¹²⁰⁶Recaizâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” 71.

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 okuyucuların bihaber oldukları varsayılan ve tarihsel sürekliliği olan şifreler, onlar için erişilmez olan kadın homoerotizmini erişilebilir ve daha da önemlisi idrak edilebilir kılmanın yolunu oluşturuyordu. Kadın homoerotizmine yönelik şehvetli ilgi, her biri bir öncekinin mitleriyle beslenen eserler yoluyla besleniyordu. Bu mitsel anlatının yirminci yüzyıl başında yaygınlaşmasını, Mazhar Osman'ın *Tababet-i Ruhiye* eserinin 1910 yılındaki ilk baskısında kadın homoerotik kültürünü şekillendiren ritüellere değinmeyip, 1926 baskısında daha önce pek çok kaynakta tekrarlanan ritüellere değinmesinden anlıyoruz. Tıpkı diğer anlatılarda olduğu gibi Mazhar Osman da, Osmanlı'da zürefanın çeşitli kutlamalarda bir araya geldiğinden, çengi ve natırların bu eğlence toplantılarının vazgeçilmez üyeleri olduğundan, âşık kadınların birbirlerine karşılıklı maniler okuduklarından ve etraflı işlemeli beyaz mendiller hediye ettiklerinden söz ediyordu.¹²⁰⁷

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.¹²⁰⁸ Bu tehdidin farkında olmak ve gerekli tedbiri alabilmek anlamına geldiği için bilgiye mazhar olmak, erkekliğin teminatı haline geliyordu. Örneğin Mazhar Osman, *sahaka*'nın livata kadar yaygın olmasına rağmen, gizli kaldığı için pek bilinmediğini savunuyordu.¹²⁰⁹ Ona göre karılarının masumane eğlendiğini düşünen kocalar, kadınlar arasında ne işler döndüğünden habersiz aldatılıyorlardı. Şahabeddin Süleyman'ın *Çıkmaz Sokak* (1911)¹²¹⁰ isimli tiyatro oyunundaki Nesip ve Şekip Paşalar bu şekilde aldatılan kocalara örnektir. Genç eşlerinin kendilerinin

¹²⁰⁷Mazhar Osman, *Tababet-i Ruhiye*, 1926, 694-5. Ele aldığım hikâye, roman ve tarih anlatılarından farklı olarak Mazhar Osman, kadınları seven kadınların erkeksi olduklarını söylüyordu.

¹²⁰⁸Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 201.

¹²⁰⁹Mazhar Osman, *Tababet-i Ruhiye*, 1926, 690.

¹²¹⁰Eser ile ilgili bir inceleme için bkz. Olcay Akyıldız, "Eltinin Eltiye Ettiği" *Tarih ve Toplum* 208, (2001): 7-10.

saadeti için yaşayan namus abideleri olduğunu zannederken,¹²¹¹ eşleri onları birbirleriyle ve başka kadınlarla aldatır. Bu münasebetin aslını çözebilen oyunun doğru erkeği Cavit, babasının genç ve güzel eşi Refika'yı Cavide ile öpüşürken yakalar. Refika'nın kendisine iki kadın arasında ancak dostane bir münasebet olabileceğini söylemesi üzerine şöyle der: "Siz beni çocuk telakki ediyorsunuz, zannederim. Ben kadınlar arasındaki münasebeti bilmeyecek kadar budala değilim. Hanım, sen Cavide'yi seviyorsun ve onunla münasebette bulunuyorsun."¹²¹² Bu münasebeti anlayamayacak kadar budala olanlar ise Cavit'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 şifresini kırmasıyla değil, Abdülhamit karşıtlığıyla da onaylanır.

Tıpkı *Hamamcı Ülfet*'te olduğu gibi *Çıkmaz Sokak*'ta da iki kadının öpüşmesi, aralarındaki ilişkinin *hakiki* mahiyetini ortaya çıkarma işlevi üstlenir. Daha önce *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ta (1875) iki kadın arasındaki dostluğun, birbirlerini dudaktan öpmeye kadar varan tenselliği içerdiğinde bile gerilim yaratmadığını görmüştük. Her ne kadar Ragıbe kadın kıyafetine girmiş Talat olsa da Fitnat dostane münasebetinde onun bir kadın olduğunu düşünmektedir. Kadın dostluğu Şemseddin Sami'ye, romanın savunusunu yaptığı arkadaşlığa dayalı evlilik fikrini temellendirebileceği bir model olarak görünmüş olmalı. Oysa sözü geçen yüzyıl başı anlatılarında kadın dostluğu 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 kadınlar arası tenselliği tehlikeli bir öge haline getirmiştir. Örneğin Mazhar Osman, erkekler en sevdikleri dostlarını bile öpüp okşamak istemezken, kadınlar için bunun çok doğal

¹²¹¹ Şahabeddin Süleyman, *Çıkmaz Sokak*, haz. Fatmanur İldokuz (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2012), 43-46.

¹²¹² Age., 113.

olduğunu, bu nedenle de aralarındaki en saf duyguların bile kolayca şehvete dönüşebileceğini söyler.¹²¹³ Doktor Mehmed Ali Kasım imzalı *Delk ü Temas ve Zürefâlar* (1341/1925) isimli popüler tıp kitabı havasındaki erotik kitapta, “Hürmet ve muhabbetten bir nişane olmak üzere ağızdan öpmeler tedricen bütün 'aza-i tenasüliyye'¹²¹⁴ kadar intişâr eder.¹²¹⁵”¹²¹⁶ denir.

Öpüşmenin bir giriş niteliği taşıdığı kadın homoerotik cinselliği de erkekler için bir kaygı ve haz kaynağıdır. *Delk ü Temas ve Zürefâlar*'da adeta kadın homoerotizminin şifrelerini kırma amacı taşır. Mehmed Ali Kasım kadınların üç biçimde cinsel birliktelik yaşadıklarını söyledikten sonra şöyle devam eder:

“Her üç usulün de evsâf-ı mümeyyizesi¹²¹⁷ nâkıs¹²¹⁸ bir suretde ta'rif ve tahdîd edilmiştir. Zira esrâr-ı hafıyye¹²¹⁹ ve garîbeleri kadınlar tarafından gizli tutulduğundan muhtelif fi'illeri vâzıh bir suretde ta'yin edilmemiştir, birçok noktaları meşkûk¹²²⁰ kalmıştır. Ekseriya kadınlar bunu red ve inkâr ederler. Veya mübhem veya gayr-ı muayyen sûrette cevab verirler.”¹²²¹

Mehmed Rauf'un isimsiz olarak yayımladığı *Bir Zânbâğın Hikâyesi* (1910)¹²²² isimli pornografik hikâyede kadın cinselliğinin gizemliliğini bozmanın yarattığı haz, şedit bir biçim kazanır. Hikâye, Fransız yazar Marquise Mannoury d'Ectot'nun erotik romanı *Le*

¹²¹³Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1909, 275; *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 692.

¹²¹⁴cinsel organlara

¹²¹⁵yayılr

¹²¹⁶Mehmed Ali Kasım, *Delk ü Temas ve Zürefâlar* (İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, 1341/1925), 91.

¹²¹⁷ayırt edici özellikleri

¹²¹⁸noksan

¹²¹⁹gizli sırları

¹²²⁰şüpheli

¹²²¹Mehmet Ali Kasım, *Delk ü Temas ve Zürefâlar*, 60.

¹²²²Yavuz Selim Karakışla'nın çevriyazısı, kitap üzerine incelemesi ile birlikte *Tarih ve Toplum* dergisinde yayımlanmıştır. Bkz. Yavuz Selim Karakışla, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Müstehcenlik Tartışmaları ve Bir Zanbağın Hikâyesi,” *Tarih ve Toplum* 208, (2001):15-21. Kitabın Osmanlı Türkçesi orijinal metni ile çevriyazısı daha sonra *Sel Yayıncılık* tarafından yayımlanmıştır.

Roman de Violette'in (1883) serbest ve Osmanlılaştırılmış bir çevirisidir.¹²²³ Karahan Richardson, iki romanın olay örgüleri büyük ölçüde örtüşse de, Mehmed Rauf'un lezbiyen aşk üzerine kadın perspektifinden yazılmış bu *dekadan* erotik romanı erkeğin cinsel iktidarını yücelten pornografiye dönüştürdüğünü söyler.¹²²⁴ Romanda erkek anlatıcı, “onlardan biri”¹²²⁵ olan Naciye'yi baştan çıkarmak için genç ve deneyimsiz Zanbak'ı kullanır. Naciye ve Zanbak sevişirlerken gizlice onları izler, daha sonra fark ettirmeden Zanbak'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. *Le Roman de Violette*'te herkesin razı olduğu üçlü sevişme sahnesi, *Zânbağın Hikâyesi*'nde tecavüze ve erkeğin cinsel üstünlüğünün onaylanmasına dönüşür.¹²²⁶ Dahası *Le Roman de Violette*'tekinden farklı olarak erkek anlatıcı olayların merkezindedir; kadınlar arası cinsellik onun ortaya çıkışını hazırlayan bir sahneye indirgenir. Richardson'ın yerinde tespitinde söylediği üzere Naciye, Tanzimat romanlarındaki fettan kadınlar gibi erkek hiddetinin nesnesi olur.¹²²⁷ Hikâyede diğer kadın homoerotizmi anlatılarında beliren kaygılar, en somut biçimiyle karşımıza çıkar. Erkek anlatıcının kadın homoerotik kültürünün en gizli sırlarını gözetleyen gözü; *Zânbağın Hikâyesi*'nde iki kadının sevişmesinin dikizlenmesine, bu sırların erkek okuyucuların önüne serilmesiyle sağlanan hakimiyet ise tecavüze dönüşür.

Açıkça pornografik içeriğe sahip olan *Bir Zânbağın Hikâyesi*'ni dışarıda bırakacak olursak, ele aldığım metinlerin çoğunda kadın homoerotizmi ya arkadaşlığa dayalı evliliğin

¹²²³Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels,” 153.

¹²²⁴Age., 153.

¹²²⁵Mehmed Rauf, “Bir Zânbağın Hikâyesi,” haz. Yavuz Selim Karakışla. *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001): 21.

¹²²⁶Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels,” 164. Erkeğin kadınlar arası cinsel birleşmeye dahil olarak erkekliğini ispat etmesi elbette ki Mehmet Rauf'a ait bir buluş değildir ve *Bir Zânbağın 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. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, 41.

¹²²⁷Richardson, “Male Narcissism in Early Turkish Novels,” 172.

ya heterososyalleşmenin 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. *Çıkmaz Sokak*'ta kendisinden oldukça yaşlı Nesip Paşa ile evli olan Refika Cavit'e isyan ederken şöyle der:

“Ben sevici 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? Biz gençliğimizi, hararetimizi, kalbimizi onlara vakfedemeyiz. (...) Bir genç erkek tevakkuf ediyoruz.. Fakat onunla görüşmek o kadar güç ki, bu kadar müşkülata maruz kalmaktansa..”¹²²⁸

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.¹²²⁹ 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 boynunda mütehâkim bir kocanın kemendi bağlı değildir.¹²³⁰ Bu ilişkilerdeki karşılıklılık, adeta kadınların kocalarıyla olan ilişkilerindeki eksikliğin ne olduğuna işaret eder.

¹²²⁸ Şahabeddin Süleyman, *Çıkmaz Sokak*, 114-115.

¹²²⁹ Ahmet Rasim, *Fuhs-i Atik ve Hamamcı Ülfet*, 286.

¹²³⁰ Recaiâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” 69.

Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat'ta Ragibe ile Fitnat arasındaki dostluğun, Talat ve Fitnat arasındaki evliliğin bir modeli olma işlevi gördüğünden söz etmişim. Bu ikili arasındaki dostluk, Ragibe'nin peruğunu çıkarması ile erkeğe duyulan aşka dönüşecek olduğundan, tehditkâr bir şey olarak sunulmaz. Fitnat ile Ragibe arasındaki, evlilik tarafından kolayca massedilebilecek geçici bir yakınlıktır. Bu bölümde ele aldığım metinlerde ise kadın homoerotizmi evliliğe kolayca içerilebilecek bir şey değildir; kadınların birbirlerine sundukları duygusal (ve cinsel) tatminin evliliğin sunduğu tatminden daha büyük olması endişesi onları tehditkâr kılar.¹²³¹ 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 maruz ve namuslu göstermeye çalışmalarını kabul etmez.¹²³² *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 *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ta kadınlar arası erotik yakınlaşma evlilik dışı heteroerotizme kıyasla daha az tehditkâr iken, sözü geçen yüzyıl baş 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 yegâne odak haline gelmesi, erkeklerin kadın homososyalliğinin erotik içeriğini

¹²³¹ Tifaşî'nin metninde de kadınlar arası homoerotizm, sonunda heteroseksüel evliliğin massedeceği geçici bir evre değildir ve zürefaların uzun süreli birliktelikleri evliliğin hilafıdır. Malti-Douglas, “Tribadism/Lesbianism,” 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 değerdir.

¹²³² Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye*, 1926, 693.

öne çıkarmalarına ve 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 zürefa çifti Atiye ile Fahriye birbirlerinin eşidirler ve aralarında oldukça derin bir duygusal bağlılık vardır. *Sâime*'de Fettan Hanım'ın kocası öldükten sonra fazlaca ağlaması, Mahbûbe Hanım'ın kıskanç serzenişlerine neden olur.¹²³³ 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,¹²³⁴ kadın homoerotik kültürünün bir parçası olduktan sonra evliliği biçimsel bir zorunluluk olarak görmeye başlar.¹²³⁵ Romanın sonunda kocasının ailesinin evinde Pakize ile sevişirken kahya kadının onları görmesi üzerine annesinin yanına döner ve ölünceye kadar bu hayatı yaşayarak, “hamamcı karı” olup çıkar.¹²³⁶

Söz konusu metinler bir yandan arkadaşlığa dayalı evliliğin yokluğunun yol açtığı sorunlara işaret ederken, diğer yandan da kadın homoerotizmine ilişkin asıl meselenin bir cinsel 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/genital olmayan cinsel eylemler, erkek denetiminden kaçtığı ve erkek ayrıcalıklarını gasp ettiği için sorun teşkil eder.¹²³⁷ Evliliği aşkın, erotik arzunun ve üremenin yegâne mekânı haline getiren arkadaşlığa dayalı evliliğin, erkeklerden erkek homososyalliğine yaptıkları erotik ve duygusal yatırımı çekerek evliliğe aktarmalarını talep etmesi,

¹²³³ Rezaizâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” 70.

¹²³⁴ Ahmet Rasim, *Fuhş-i Atik ve Hamamcı Ülfet*, 264.

¹²³⁵ Age., 276.

¹²³⁶ Age., 287.

¹²³⁷ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 181.

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.¹²³⁸

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 Karlaşmak*¹²³⁹ 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 karşılaşma tezahürlerinden birine” sebebiyet verir.¹²⁴⁰ Öte yandan Asım, kaçgöçün erkekler arası cinselliğe neden olduğuna dair iddiaları sert biçimde eleştirir. Kılıçzâde Hakkı, “Kadın biraz serbest kalmakla fuhsun artıp artmayacağını bilemeyiz; fakat ebânetin,¹²⁴¹ efâl-i şenânın¹²⁴² yüzde elli tenâkus edeceğini¹²⁴³ tamamen kestiririz. Kadınlığın vazîfesini îfâ etmediği yerlerde bu vazîfe genç delikanlılara îfâ ettirilir. Memleketimiz bunun bariz numunesidir”¹²⁴⁴ diyerek erkek homoerotizmini homososyal sapma söylemi çerçevesinde anlamlandırır. Asım ise Kılıçzâde’ye karşı çıkar ve kadınların en ulvi vazifesi olan analıkla bu delikanlılarınkinin

¹²³⁸ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 182.

¹²³⁹ Eserin tam tarihi belli olmasa da, ilk basımı 1913'te yapılan Kılıçzâde Hakkı'nın *İtikâdât-ı Bâtlıya İlân-ı Harb* kitabına atıfta bulunduğu için bu tarihten sonra yayımlandığını anlıyoruz.

¹²⁴⁰ Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahud Karlaşmak* (İstanbul: Türk Yurdu Kütüphanesi, b.t.), 52.

¹²⁴¹ İbnenin çoğulu

¹²⁴² ayıp fiil, zina. Burada livata

¹²⁴³ azalacağını

¹²⁴⁴ Kılıçzâde Hakkı, *İtikâdât-ı Bâtlıya İlân-ı Harb* (İstanbul: Sancakçıyan Matbaası, 1329/1913-4), 13.

asla kıyaslanamayacağını söyler.¹²⁴⁵ Asım'a göre livatanın sebebi fizyolojik, psikolojik ve patolojiktir; sosyolojik nedenler ikincildir.¹²⁴⁶ 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, huşûnetinden,¹²⁴⁷ kayıtsızlığından inbiâs edilen¹²⁴⁸ 'erkeklerle nefret'den tahassul eder.¹²⁴⁹”¹²⁵⁰ Asım için erkek homoerotizmi bireysel bir sapma iken, kadın homoerotizmini toplumsal sapma söylemleri çerçevesinde ele alır. Aylaklıkla özdeşleştirilen kadın homososyalliği ile birlikte erkeklerin kabalığı, haşinliği kadın homoerotizmine neden olur.

Kadın homoerotizminin kaçgöçle ilişkilendirilmesi Salahaddin Asım'a özgü değildir. Fahreddin Kerim seviciliğin Şark'ta ve özellikle de Şark saraylarında yoğun biçimde yaşandığını söylerken,¹²⁵¹ bunu hem kadınların yaşlı erkeklerle evlendirilmesiyle hem de kadın homososyalliği ile ilişkilendirir.¹²⁵² Celal Nuri (İleri) (öl.1938) de *Kadınlarımız* (1912) kitabında kadınların eve kapatılması ve herhangi bir meşguliyetlerinin olmamasının “seviciliğe” neden olduğunu söyler.¹²⁵³ Ve tıpkı Asım ve Fahreddin Kerim gibi o da kadın eşcinselliğinin Türk toplumunda diğer toplumlara nazaran daha yaygın olduğunu iddia eder.¹²⁵⁴ Elbette kadın homoerotizmi anlatılarında karşımıza çıkan zürefa

¹²⁴⁵ Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddidi*, 53.

¹²⁴⁶ Age., 53.

¹²⁴⁷ sertlik, kabalık

¹²⁴⁸ meydana gelen

¹²⁴⁹ hasıl olur

¹²⁵⁰ Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddidi*, 57.

¹²⁵¹ Doğu toplumlarında kadın homoerotizminin yaygınlığı oryantalist anlatılarla süreklilik içerisindedir. Bkz. Valerie Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 198-213; Schick, *Batının Cinsel Kıtısı*, 108-110.

¹²⁵² Fahreddin Kerim, *Yorgun Sınırlar ve Marazî Aşklar*, 100.

¹²⁵³ Celal Nuri İleri, *Kadınlarımız*, haz. Halit Erdem Oksaçan ve Abdullah Musab Şahin (İstanbul: Kaknüs, 2017), 158.

¹²⁵⁴ 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 anlatılarındakine benzer bir kadın homososyalliği eleştirisine rastlarız. *Temaşa-i Dünya ve Cefâkar ü Cefakeş'te* (1871-1872) yer alan Fahişeler Fash'ındaki dokuz kızın hikâyesinden sonra gelen “İşte Bunlardan Birinin Hikâyesi” başlığındaki hikâye buna örnek verilebilir. Hikâyenin kahramanı Mariyiça, 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

figürü, kadınların kadınlara duydukları arzuyu patolojikleştirerek, kadınlar arası bağları daha fazla 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 görülmesi ile 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 değildirlere. Yeni inşa edilen ulus bağları çerçevesinde, arkadaşılığa 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.¹²⁵⁵ Bu tahayyülde kadınların birbirlerine bağlanmaları ancak erkekler üzerinden olur. Bu nedenle de kadın homososyalliği giderek daha fazla çekirdek ailenin ve arkadaşılığa dayalı evliliğin hilafına bir güç olarak tanımlanır. Ele aldığımız dönemde kadın homososyalliği,

muhabbeti kaynaştırdık ve beher gece ikişer ikişer yatağa yatarak ve yekdiğeri erkek ittihaz ederek yemedik helvalar bırakmadık, elbette işsizlik fenalık düşündürür, ibadet hak getire, aklımız fikrimiz fenalıkta ve o üç kızlar ile o derece birbirimize alâka peyda ettik ki, vafedemem, bir çeyrek yek diğeri görmesek fenalaşır idik. Erkek ile dişi bu derece birbirine muhabbet edemez desem caizdir. Meğer oturmuş ve bu usule sevicilik tabir ederler imiş, onu da İstanbul'a geldiğimde öğrendim; şöyle ki, bazı hatunlar var, erkeği aslıca hazlanmayup, diş ehliye alâka ve yek diğere âşık ile mâşuka gibi meyl-i muhabbet ve def-i zaruret ediyorlar. Bu da örneksiz bir ocak ki, ne kadar sevicî hatunlar var ise, alâmet için boyunlara taktıkları bir kordeladan yek diğeri bilüp tanırlar ve başkaları farkında değildir, bu da bir acâip dergâhtır. Allah düşman başına da vermesin! Var ise de bu zevke müptelâlıkla işsizlik ve şugulsüzlük semeresi olmalıdır, zira başımıza geldi de gördük.” Misailidis, *Seyreyle Dünyayı*, 163. Misailidis'in de, Osmanlı Türk anlatılarında benzer biçimde, boyna bağlanan kordelalardan 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.

¹²⁵⁵Najmabadi, *Women with Mustaches*, 147.

homoerotizm içerip içermemesinden bağımsız biçimde, belirli tipte bir kadınsılığın membası olarak görülerek kötülenir. Bu tip kadınlık Asım'ın *karışma* 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, dedikodudan" ibarettir. Kadın homososyalliği romanlar başta olmak üzere pek çok anlatıda cehaletle, aylıklıkla, boş inançlar ve dedikoduyla ilişkilendirilir.¹²⁵⁶ Tanzimat romanında erkek yazarların, 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 kaygısı ile 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 ve arzu arasında birebir örtüşmeyi vurgulayan bu anlatılarda, baştan çıkarıcı kadın ötekini kendisine benzetir. Örneğin Ülfet ile onu baştan çıkaran Pakize Kağıthane'ye gitmek için hazırlandıklarında her ikisinin de birbirlerinden güzel olduklarını okuruz.¹²⁵⁷ Aralarındaki sevgi de erkeksi değildir. Kendisini sevdiğini söyleyen Pakize'ye Ülfet, “Bir erkek gibi mi?” diye sorduğunda Pakize, “erkekler bizim gibi sevemez” der.¹²⁵⁸ *Sâime*'de Fettan Hanım'ın Mahbûbe Hanım ile çokça vakit geçirmesi, ikilinin gezişlerinin, yürüyüşlerinin,

¹²⁵⁶ Gülhan Erkaya Balsoy, kadın homososyalliğinin önemli bileşenlerinden olan ebelerin modern tıp/batı inanç karşıtlığı çerçevesinde nasıl “acuze, bilgisiz, çenesi düşük, pis kadınlar” olarak tanımlandığını gösterir. Balsoy, *Kahraman Doktor*, 44.

¹²⁵⁷ Ahmet Rasim, *Fuhs-i Atik ve Hamamcı Ülfet*, 262.

¹²⁵⁸ Age., 264.

arzularının velhâsıl her şeylerinin bir olmasına neden olur.¹²⁵⁹ İkili zamanla birbirlerine o kadar benzer ki, “iki vücûd-ı müteşâbihe¹²⁶⁰ ayrılmış rûh-ı münferid¹²⁶¹ veyâhut bir neş’edde iki kuvve-i irâdiyye ile tahrîk olunur¹²⁶² cism-i vâhid¹²⁶³ olan bu hanımları” birbirlerinden ayıran tek şey Mahbûbe Hanım'ın boynunun etrafındaki beyaz çevredir.¹²⁶⁴ *Çıkmaz Sokak*'ta Refika tarafından baştan çıkarılan Mukbile, Refika'nın kendisini terk ederek Cavide ile sevgili olduğunu ikilinin bir renk, bir örnek elbise yaptırımlarından anlar.¹²⁶⁵ Diğer pek çok anlatıda da kadınlar başka bir kadın tarafından baştan çıkarıldıklarında, boyunlarına beyaz tûlbentler bağlayarak kendilerini hem diğer kadınlardan ayırır, hem de zürefaya benzetirler.

Kadın ve erkeğin karşılıklı erotik arzularına yönelik kültürel yatırımın yoğunlaşması süreci, kadın homoerotizminin sapkınlaşması süreciyle iç içe geçmiştir.¹²⁶⁶ Bu bölümün önceki kısımlarında, kadın ve erkeğin ontolojik zıtlıklarından doğan arzuya birbirlerine bağlandıkları iki cinsiyetli modele dayalı heteroseksüel aşk kurgusunun, tek cinsiyetli modelin varsayımları ve özdeşleşme ile arzunun ayrışmaması yoluyla istikrarsızlaşmasını farklı figürler üzerinden inceledim. Kadınsı arzu nesnesinin erkeği efemineleştireceği kaygısı, fattan kadınlara duyduğu aşk ile efemineleşen züppede ortaya çıkıyordu. Kadın erkeksiliği ise bir toplumsal cinsiyet ihlali olarak görülmek yerine, kadınsılaşıma 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 *benzere* duyulan aşkın, özdeşleşme ve arzunun sınırının belirsizleşmesinin tekinsizliğini

¹²⁵⁹Recaizâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” 68.

¹²⁶⁰birbirine benzeyen

¹²⁶¹ayrı ruh

¹²⁶²ayrılır, yarılr

¹²⁶³tek, yalnız

¹²⁶⁴Recaizâde Mahmut Ekrem, “Sâime,” 68.

¹²⁶⁵Şahabeddin Süleyman, *Çıkmaz Sokak*, 31.

¹²⁶⁶Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 258-9.

canlandırıyor, bu tekinsizlik heteronormatif anlatıları istikrarsızlaştıran pek çok etki doğuruyordu. Zürefa 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 kültürüne 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 özdeşleştirilmeye başlanır.¹²⁶⁷ Erkek homoerotizmde olduğu gibi, Osmanlı nöropsikiyatristleri kadın cinsel sapma kategorilerinin benimsenmesinde de öncü olmuşlardır. Ve yine erkek homoerotizmde 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 kültürüne benzeyen bir homoerotik kültür tasvir etse de *Tababet-i Ruhiye*'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.¹²⁶⁸

1920'lerdeki bazı edebiyat anlatılarında da kadın homoerotizmi erkeksilikle özdeşleştirilir. Salâhaddin Enis'in 1922 tarihli *Zaniyeler* romanında Nazlı'nın sevgilisi

¹²⁶⁷Daha önce de söylediğim üzere kadın homoerotizmini erkeksilikle özdeşleştiren modern öncesi kaynaklar mevcuttur. Deli Birader İmam Gazalî'nin *Dâfi'ül-gumûm ve Râfi'ül-humûm* eserindeki erkek kıyafetleri giyerek kadınlarla ilişkiye giren kadınlar buna örnektir. Kuru, "A Sixteenth Century Scholar," 121.

¹²⁶⁸Fahreddin Kerim, *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşkılar*, 100.

Hacer Niyaz Hanım'ın kısa saçlı, erkek gibi yakalık ve kravat takan, dimdik adımlarla yürüyen, içki içen ve makyajsız bir kadın olduğuna değinmişim.¹²⁶⁹ Tıpkı tıbbi yazında olduğu gibi, edebiyatta da her iki anlamlandırma çerçevesi bir arada bulunur. Mahmut Şevket Esendal'ın 1924-5 yıllarında tefrika edilen *Miras* romanının zürafa 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.*”¹²⁷⁰

İki roman arasındaki fark kadınları seven kadınların, kadınsılıklarına veya erkeksiliklerine yapılan vurgu ile sınırlı değildir. Atiye ve Fahriye, “eski zamanların” kadınlarıdır ve homoerotizmleri de eski zamanların homososyal ilişkilerine gömülüdür. Oysa Nazlı ve Hacer Niyaz, İstanbul'un aşırı Batılılaşmış sefih hayatının yoz tipleridir.¹²⁷¹ Bu karakterlerin içine gömülü oldukları toplumsal bağlam, homoerotizmi anlamlandırma çerçevelerini de şekillendirir. Batıyla ilişkilendirilen cinsel sefahat figürleri için kadın homoerotizmi Avrupa cinsel biliminin cinsel sapma kategorileriyle uyumlu biçimde erkeksi

¹²⁶⁹ Salâhaddin Enis, *Zaniyeler*, 88-9.

¹²⁷⁰ Memduh Şevket Esendal, *Miras*, haz. Muzaffer Uyguner (Ankara: Bilgi, 2015), 58. Vurgular bana ait.

¹²⁷¹ 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. Karaosmanoğlu, *Sodom ve Gomore*, 56.

cinsiyet özdeşleşmesi anlamına gelirken, Osmanlı'nın gelenekselliğinin bir parçası olan kadın homososyalliği ile ilişkilendirilen kadın homoerotizmde 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 *mirasına* ilişkin cinsel kaygıların eklemlenme alanı olur.

On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında, tıpkı erkek homoerotizmde 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 zürefa 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, homososyallik ve Batılılaşmanın yarattığı gerilimler çerçevesinde çözümleme imkânı sunar.

SONUÇ

Tez çalışmamda, geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde cinsel modernliği heteronormalleşme süreçlerine odaklanarak incelemeyi amaçladım. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı aşk ve cinselliğin heteronormatif söylemlerce düzenlendiği bir dönem olarak ele alınmaktadır. Söz konusu dönem aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu açısından birbirleriyle uyumsuz görünen kurumların, söylemlerin ve anlamlandırma çerçevelerinin bir arada buldukları bir dönem olmuştur. Bu durum aşk ve cinsellik söylemleri için de geçerlidir ve birbirleriyle çelişkili söylemler istikrarsız öznellikler üretmiştir. Bir yandan giderek güçlenen modern toplumsal cinsiyet ve cinsellik söylemleri, öte yandan erken modern dönemden devralınan aşk ve erotizm söylemlerinin uzun dönemli gerilimleri cinsel modernliği şekillendirmiştir.

Çalışmamda yaşanan dönüşümü yalnızca on dokuzuncu yüzyıla sınırlayan bir bakış açısından kaçındım. Zira böyle bir bakış açısı yalnızca uzun dönemli dönüşümleri göz ardı ederek modernleşme anına kadar durağan bir Osmanlı tarihi varsaymaz, aynı zamanda modernleşmeyi Batı'dan alınan model ve kurumların -çoğu zaman başarısız- bir uygulaması olarak kavrar. Oysa tezimin ilk bölümünde ele aldığım süreç, on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşen dönüşümün zeminini hazırlamıştır. Bu süreci üç ana başlık inceledim: Tasavvufi aşkın dönüşümü, erkek homososyalliğinin dönüşümü ve edebiyat alanındaki dönüşümler. Bu eksenler boyunca izleyebildiğimiz uhrevi ve dünyevi aşk arasındaki gerilim gibi uzun dönemli gerilimler, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki aşk ve cinsellik söylemleri açısından da belirleyici olmuştur.

Aşk ve cinsellik söylemlerini, Foucault'nun iktidar kavrayışından esinle üretici söylemler olarak ele aldım. Birbirleriyle çatışan, çelişen ve birbirlerini istikrarsızlaştıran söylemler, farklı öznellikler üretmişlerdir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından yirminci yüzyılın ikinci yarısına uzanan üç öz-anlatıyı inceleyerek, erkek homoerotizmini idrak edilebilir kılan farklı söylemsel çerçevelerin tarihsel dönüşümlerini ve bu söylemlerin farklı öznelliklerin kurulumunda oynadıkları rolü irdeledim. Bir mutasavvıf olan Aşçı İbrahim Dede'nin ve Cumhuriyet tarihinin en tartışmalı figürlerinden biri olan Rıza Nur'un hatıraları ile Osmanlı tarihçisi Reşad Ekrem Koçu'nun öz-anlatısal bir metin olarak ele aldığım *İstanbul Ansiklopedisi*, erkek homoerotizmine dair birinci tekil şahıs anlatılarının giderek marjinalleştiği bu dönemde birbirleriyle rekabet halindeki söylemleri izleyebilme imkânı sundu.

Son bölümde heteronormalleşme sürecinin diğer bir önemli bileşenini, yani kadının erkeğin münhasır arzu nesnesi haline geliş sürecini hem cinselliği hem de toplumsal cinsiyeti analiz kategorisi olarak kullanarak inceledim. Bu süreci, dört bileşen üzerinden okudum: Kadın ve erkeğin iki cinsiyetli model çerçevesinde karşıt terimler haline gelmeleri, erotik arzu nesnesi ile cinsiyet özdeşleşmesinin ayrışması, arkadaşlığa dayalı evlilik düşüncesi ve heterososyalleşmenin heteroerotik arzuyu güvence altına alması. Doğurdıkları istikrarsızlaştırıcı etkiler bağlamında ele aldığım bu dört bileşeni nihai bir sonuca ulaşan süreçler olarak görmedim, bu nedenle de her birini içerdikleri olumsuzlamaları dikkate alarak tartıştım. Arkadaşlığa dayalı evliliğin aşk ve erotizmin yegâne meşru biçimi olarak tanımlanmasını, kadının münhasır arzu nesnesi haline gelmesi süreci bağlamında ele aldım. Kadının arzu nesnesi haline gelmesi, hem farklı kadınlık ve erkekliklerin hem de farklı kadınsılık ve erkeksiliklerin tanımlanmasına neden olmuştur. Farklı kadınsılık ve erkeksilik kurgularını, kadınsı erkek figürü züppe ve erkeksi kadın figürü, erkek kıyafetinde kadın bağlamında tartıştım. Bu figürler üzerinden kadın ve

erkeğin iki cinsiyetli model çerçevesinde karşıt terimler haline gelmesini ve erotik arzu nesnesi ile cinsiyet özdeşleşmesinin ayrışmasını inceledim. Bölümün son kısmında arkadaşlığa dayalı evliliğin ve heterososyalleşmenin normatif heteroseksüelliğin koşulu haline getirilişi çerçevesinde kadın homoerotizmi anlatılarını okudum. Bu anlatılarda kadınsı arzu nesnesinin kadınsılaştırıcılığının ve kadın homososyalliğinin yarattığı mizojinist kaygıların izini sürmeyi amaçladım.

Çalışmamda tarih anlatıları, öz-anlatılar, roman ve hikâyeler ile tıp ve nasihat literatürlerinden faydalandım; zaman zaman arşiv belgelerine başvurdum. Tarihsel ve edebi yöntemleri bir arada kullanarak *queer* ve feminist çalışmaların disiplinlerarası yaklaşımını benimsedim. Disiplinlerarasılığın çalışmamı zenginleştirdiğini düşünsem de bazı sınırlılıklara yol açtığını da kabul etmeliyim. Araştırma sürecinde taradığım Osmanlı arşivleri geliştirdiğim çerçeveyi zenginleştirebilecek bir malzeme bolluğu olduğunu gösterdi. Arşiv belgelerinden hakkıyla faydalanan bir tarihsel çözümleme yapmam tez çalışmam kapsamında mümkün olmadı. Bu da cinsel modernliği şekillendiren önemli güçlerden olan hukuki söylemin ve homoerotizmin düzenlenmesine yönelik girişimlerin nispeten geri planda kalmasına neden oldu. Zengin arşiv malzemesinden faydalanacak bir tarih çalışmasının, devletin cinsellik alanına yaptığı müdahalelerin niteliğini derinlemesine kavramamızı sağlayacağını ve erkek homoerotizminin edebi, tıbbi ve hukuki temsillerine ilişkin çözümlerimizi 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 heteronormativitesine ilişkin bir çalışmada sorgulanabilir bir tercih olduğunun farkındayım. Bu tercihim milliyetçi söylemlerin gücünü azımsadığımı düşündürebilir. Ne var ki milliyetçiliği ve ulus kimliğini

etkileşim içinde olduğu diğer söylemlerle bir arada düşünebilmek amacıyla ayrı bir başlık altında incelemeyi yeğlemedim.

On dokuz ve yirminci yüzyıl aşk ve erotizm söylemlerine ilişkin okumam, geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde heteronormativitenin kazandığı özgül biçime içkin tutarsızlıkları vurgulayarak, heteroseksüelliğe tanınan normatif ayrıcalığı sorgulayabilecek *queer* potansiyelleri öne çıkarmayı amaçladı. Çalışmamın, son derece geniş bir sorunun oldukça dar bir kısmına odaklandığının farkındayım. Bir tezin getirdiği sınırlılıklar bağlamında yaptığım seçimler, cinsellik ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının mustarip 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. Afsaneh Najmabadi, İran cinsel modernleşmesini ele aldığı kitabı *Women With Mustaches and Men Without Mustaches*'ta şu tespiti yapar: toplumsal cinsiyet çalışmaları kadınların deneyim ve öznelliklerine yoğunlaşırken, cinsellik çalışmaları erkeklerin erotik söylemlerine ve deneyimlerine, özellikle de erkek homoerotizmine yoğunlaşmıştır.¹²⁷² 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 durmaktadır. 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

¹²⁷² Afsaneh Najmabadi, "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Historical Analysis?" *Journal of Women's History* 18, no. 1 (Bahar 2006): 15.

söylemini zımmen 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. Dahası kadınların heteronormalleşme süreçlerini nasıl ele aldıklarına, kadın homososyalliği ve kadın cinselliğine hak ettiklerinden çok daha az yer ayırabildim.

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, Orta Doğu cinsellik çalışmalarını zenginleştirmekle kalmayacak, Orta Doğu 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 böylesi bir çözümleme, yalnızca Koçu'nun değil, Osmanlı geçmişine özlemle, öfkeyle, arzuyla, unutma ve anımsama ile bakan bizlerin de bu geçmişi erotik benlik anlatılarımızın bir parçası haline getirme süreçlerimizi, bu süreçlerin “bugünkü epistemolojik ve varoluşsal çıkmazlarımıza nasıl katkıda bulunduğu”nu¹²⁷³ anlamamızı sağlayacaktır.

¹²⁷³ Traub, *Renaissance of Lesbianism*, 353.

KAYNAKÇA

Abdullah, Fevziye. "Muallim Naci ile Rezaizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebi Hadiseler." *Türkiyât Mecmuası* 10 (1953): 159-200.

Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı*, cilt I ve II. Hazırlayan Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Abou-El-Haj, Rifa'at Ali. *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*. Çeviren Oktay Özel ve Canay Şahin. Ankara: 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): 509-527.

Adak, Hülya. "Otobiyografik Benliğin Çok-Karakterliliği: Halide Edib'in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet." İçinde *Kadınlar Dile Düşünce*, derleyen Jale Parla ve Sibel Irzık, 161-178. İstanbul: İletişim, 2014.

Adak, Hülya. "Ötekileştiremediğimiz Kendimizin Keşfi: 20. Yüzyıl Otobiyografik Anlatıları ve Ermeni Tehciri", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007): 231-253.

Adak, Hülya. "Who is Afraid of Dr. Rıza Nur's Autobiography?" İçinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, derleyen Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, 125-141. Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016.

Afary, Janet ve Kevin B. Anderson. *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*. Çeviren Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015.

Ahıska, Meltem. *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbıyaçılık ve Politik Öznellik*. İstanbul: Metis, 2005.

Ahmet Cevdet Paşa. *Ma'rûzât*. Hazırlayan Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı, 1980.

Ahmed Midhat Efendi, Muallim Naci. *Muhâberât ve Muhâverât*. Tercümân-ı Hakikât Matbaası: İstanbul, 1301.

Ahmed Midhat Efendi. *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş – Felâton Bey ile Râkım Efendi – Hüseyin Fellâh*. Hazırlayan Kazım Yetiş, Necat Birinci ve M. Fatih Andı. Ankara: TDK Yayınları, 2000.

Ahmed Midhat Efendi. *Henüz 17 Yaşında – Acâyib-i Âlem – Dürdane Hanım*. Hazırlayan Nuri Sağlam, Kazım Yetiş and M. Fatih Andı. Ankara: TDK Yayınları, 2000.

Ahmed Midhat Efendi. *Arnavutlar Solyotlar – Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr – Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*. Hazırlayan Nuri Sağlam ve M. Fatih Andı. Ankara: TDK Yayınları, 2002.

Ahmed Midhat Efendi. *Menfa: Sürgün Hatıraları*. Hazırlayan Handan İnci. İstanbul: Kapı, 2013.

Ahmed Midhat Efendi, Muallim Naci. *Muhâberât ve Muhâverât: Mektuplaşmalar*. Hazırlayan Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Özgü Yayınları, 2011.

Ahmed Rasim. *Fuḫş-i Atîk ve Hamamcı Ülfet*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958.

Ahmed Râsim. *Matbuat Hatıralarından: Muharrir, Şair, Edib*. Hazırlayan Özgür İldeş. Ankara: Cümle, 2016.

Ahmed Said. *Hfz-u Sıhhat-i İzdivâc ve Tenasül*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1308/1892-3.

Ahmed, Sara. *Duyguların Kültürel Politikası*. Çeviren Sultan Komut. İstanbul: Sel, 2014.

Aksan, Virginia H. ve Daniel Goffman, der. *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2007.

Akşit, Elif Ekin. Geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde nüfus kontrolü yaklaşımları. *Toplum ve Bilim* 118 (2010): 179-197.

Akşit, Elif Ekin. *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*. İstanbul: İletişim, 2012.

Akşit, Elif Ekin. “Being a Girl in Ottoman Novels.” İçinde *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, derleyen Benjamin C. Fortna, 93-114. Leiden ve Boston: Brill, 2016.

Akyıldız, Olcay. “Eltinin Eltiye Ettiği” *Tarih ve Toplum* 208, (2001): 7-10.

Albright, Daniel. “Literary and Psychological Models of the Self.” İçinde *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, derleyen Ulric Neisser ve Robyn Fivush, 19-40. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1994.

Alemdaroğlu, Ayça. “Öjeni Düşüncesi.” İçinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt IV. derleyen Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 414-421. İstanbul: İletişim, 2008.

Alemdaroğlu, Ayça. “Politics of the Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey.” *Body and Society* 11, no.3 (Eylül 2005): 61-76.

Al-Kassim, Dina. “Epilogue: Sexual Epistemologies, East in West” İçinde *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, derleyen Kathryn

Babayan ve Afsaneh Najmabadi, 297-339. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Alpaslan, Gonca Gökalp. XIX. *Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Al-Samman, Hanadi ve Tarek El-Ariss. “Queer Affects: Introduction.” *International Journal of Middle Eastern Studies* 45 no. 2 (Mayıs 2013): 205-209.

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): 89-102.

Amer, Sahar. “Lesbian Sex and the Military: From the Medieval Arabic Tradition to French Literature.” İçinde *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages*, derleyen Francesca Canadè Sautman ve Pamela Sheingorn, 179-198. New York ve Hampshire: Palgrave, 2001.

Andrews, Walter G. “Yabancılaşmış ‘Ben’in Şarkısı: Guattari, Deleuze ve Osmanlı Divan Şiirinde *Özne*’nin Lirik Kod Çözümü.” *Defter* 39 (Bahar 2000): 106-132.

Andrews, Walter G. *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı: Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*. Çeviren Tansel Güney. İstanbul: İletişim, 2014.

Andrews, Walter G. ve Mehmet Kalpaklı. *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*. Durham ve Londra: Duke University Press, 2005.

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands, La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

Arvas, Abdülhamit. “From the Pervert, Back to the Beloved: Homosexuality and Ottoman Literary History 1453–1923.” İçinde *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, derleyen E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, 145-163. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2014.

Arvas, Abdülhamit. “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): 91–115.

Artan, Tülay ve Irvin Cemil Schick “Ottomanizing Pornotopia: Changing Visual Codes in Eighteenth-Century Ottoman Erotic Miniatures.” İçinde *Eros and Sexuality in Islamic Art*, derleyen Francesca Leoni ve Mika Natif, 157-207. Farnham ve Burlington: Ashgate, 2013.

Aşçı İbrahim Dede. *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, cilt I, II, III ve IV. Hazırlayan Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi İstanbul: Kitabevi, 2006.

Ateş, Sanem Yamak. *Asker Evlatlar Yetiştirmek: II. Meşrutiyet Dönemi'nde Beden Terbiyesi, Askeri Talim ve Paramiliter Gençlik Örgütleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Avcı, Mustafa. "Kocek: A Genealogy of Cross-dressed Male Belly Dancers (Dancing Boys) from Ottoman Empire to Contemporary Turkey." Doktora tezi, New York University, 2015.

Aygün, Serap. "Dai 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 İçinde *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th century)*, derleyen Ralf Elger and Yavuz Köse, 17-26. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Aytaç, Ahmet Murat. Aytaç, Ahmet Murat. *Ailenin Serencamı: Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması*. Ankara: Dipnot, 2007.

Babayan, Kathryn ve Afsaneh Najmabadi. "Preface." İçinde *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, derleyen Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, vii-xiv. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Baha Tevfik. "Ah Bu Sevdâ!.." İçinde *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*, Halit Erdem Oksaçan, 399-405. İstanbul: Tekin, 2012.

Baha Tevfik. "Aşk, Hodbinî" İçinde *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*, Halit Erdem Oksaçan, 406-411. İstanbul: Tekin, 2012.

Baktıaya, Adil. "İki Kadının Eksik Kalan Tuhaf Hikâyeleri: Asker Ayşe, Hanko Hanım ve 'Toplumsal Erkek'ler." *Toplumsal Tarih* 231 (Mart 2013): 22-29.

Baktıaya, Adil. "İki Kadının Eksik Kalan Tuhaf Hikâyeleri: Asker Ayşe, Hanko Hanım ve 'Toplumsal Erkek'ler." *Toplumsal Tarih* 231 (Mart 2013): 22-29.

Baktıaya, Adil. *Bir Osmanlı Kadınının Feminizm Macerası ve Hamidiye Modernleşmesi*. İstanbul: h2o Kitap, 2016.

Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey. *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı. Hazırlayan Ali Şükrü Çoruk*. İstanbul: Kitabevi, 2017.

Balsoy, Gülhan Erkaya. *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*. İstanbul: Can Yayınları, 2015.

Bardakçı, Murat. "Reşad Ekrem 'cemal âşığı' idi ama intihalci değildi!" *Hürriyet* Mayıs 26, 2002.

<http://www.hurriyet.com.tr/resad-ekrem-cemal-sigi-idi-ama-intihalci-degildi-74394>.

Bardakçı, Murat. *Osmanlı'da Seks*. İstanbul: İnkilâp, 2005.

Barthes, Roland. *Roland Barthes*. Çeviren Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Başaran, Betül. *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order*. Leiden ve Boston: Brill, 2014.

Beaver, Harold. "Homosexual Signs (In Memory of Roland Barthes)." *Critical Inquiry* 8, no. 1 (Sonbahar 1981): 99-119.

Belsey, Catherine. "Love as Trompe-l'oeil: Taxonomies of Desire in *Venus and Adonis*." *Shakespeare Quarterly* 46, no. 3 (Sonbahar 1995): 257 – 276.

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): 79- 108.

Bergman, David. "Autobiography." İçinde *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, derleyen E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, 643-659. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2014.

Berlant, Lauren ve Michael Warner. "Sex in Public." *Critical Inquiry* 24, no. 2 (Kış, 1998): 547-566.

Besim Ömer. *Fen ve İzdivâc*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1340/1924.

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): 48-92.

BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 185/13844, 05.L.1310.

BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 972/72879, 02.S. 1315.

BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, 1052/ 78853, 18.B.1315.

BOA, Cevdet Askeriye, 837/35687, 27.B. 1261.

BOA, Cevdet Dahiliye, 314/15676, 06.R.1192.

BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî, 25/50, 14.L.1310.

BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî, 86/27, 20.Ra.1311.

BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî, 981/33, 24.R.1323.

BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî, 2875/48, 25.C.1327.

- BOA, Dahiliye Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi Evrakı, 49/26, 05.N.1328.
- BOA, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Belgeleri 5.Şb, 52/6, 18.Ra.1336.
- BOA, İrade Harbiye, 173/1333, 06.L.1333.
- BOA, Hatt-ı Hümâyûn Tasnifi, 195/9720, 29.Z.1204.
- BOA, İrade Hususi, 59/1315, 17.B.1315.
- BOA, İrade Maliye, 5/1310, 17.N.1310.
- BOA, Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi, 476/40, 03.B/.1317.
- BOA. Meclis-i Vâlâ Evrakı, 255/38, 29.C.1269.
- BOA. Meclis-i Vâlâ Evrakı, 786/57, 22.S.1278.
- BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 639/23, 13.Ca.1279.
- BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 975/ 2, 06.B. 1280.
- BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 686/16, 25.Ca.1281.
- BOA, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 1080/54, 14.C.1284.
- BOA, Rumeli Müfettişliği Manastır Evrakı, 151/15060, 24.Za.1325.
- BOA, Rumeli Müfettişliği Selanik Evrakı, 108/10726, 08.R .1324.
- BOA, Rumeli Müfettişliği Kosova Evrakı, 87/8695, 14.S.1323.
- BOA, Rumeli Müfettişliği Kosova Evrakı, 101/10090, 04.B.1323.
- BOA, Zabtiye Nezâreti Evrakı, 601/47, 30.Ts.1324.
- BOA, Zabtiye Nezâreti Evrakı, 335/ 87, 19.Te.1325.
- BOA, Sadaret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı, 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.
- Boone, Joseph Allen. *The Homoerotics of Orientalism*. New York: 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*. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1980.

Bray, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*. New York: Columbia University Press, 1995.

Bray, Alan. *The Friend*. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2003.

Bremer, Marie Luise. *Die Memoiren Des Türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrâhîm*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndarn, 1959.

Brown, Wendy. *Tarihten Çıkan Siyaset*. Çeviren Emine Ayhan. İstanbul: Metis, 2010.

Bruner, Jerome. "The Remembered Self." İçinde *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, derleyen Ulric Neisser ve Robyn Fivush, 41-54. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1994.

Butler, Judith. *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*. Çeviren Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çeviren Başak Ertür. İstanbul: Metis, 2008.

Butler, Judith. *Savaş Tertipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur*. Çeviren Şeyda Öztürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Büchel, Nicole Frey. "Indefinite, Sketchy, But Not Entirely Obliterated': Narrative Identity in Jeffrey Eugenides's Middlesex." İçinde *Rethinking Narrative Identity: Persona and Perspective*, derleyen Claudia Holler ve Martin Klepper, 129-146. Amsterdam ve Philadelphia: Joh Benjamins, 2013.

Callahan, Anne. *Writing the Voice of Pleasure: Heterosexuality Without Women*. New York: Palgrave, 2001.

Canguilhem, Georges. *On The Normal and the Pathological*. Çeviren Carolyn R: Fawcett ve Robert S. Cohen. Boston ve Londra: D. Reidel Publishing Company, 1978.

Chakrabarty, Dipesh. *Avrupa'yı Taşralaştırma: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. Çeviren İlker Cörüt. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2007.

Chauncey, George. "The Trouble With Shame." İçinde *Gay Shame*, derleyen David M. Halperin ve Valerie Traub, 277-282. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2009.

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

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.

Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. Çeviren Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan, 2015.

Coviello, Peter. "Homobonding and the Nation." İçinde *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, derleyen E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, 241- 253. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2014.

Coykendall, Abby ve Ana de Freitas Boe. "Introduction." İçinde *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, derleyen Abby Coykendall ve Ana de Freitas Boe, 1-21. Farnham, UK: Ashgate, 2014.

Crockatt, Philip. "Freud's 'On Narcissism: an Introduction'." *Journal of Child Psychotherapy* 32, no.1 (2006): 4-20.

Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi* (Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş Üçüncü Basım). İstanbul: Metis, 2011.

Çaksu, Ali. "Janissary Coffee-Houses in Late Eighteenth Century Istanbul." İçinde *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifetsyle in the Eighteenth Century*, derleyen Dana Sajdi, 117-132. Londra ve New York: Tauris Academic Studies, 2007.

Çalış-Kural, B. Deniz. *Şehrengiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman Istanbul*. Surrey ve Burlington: Ashgate, 2014.

Çaykent, Özlem ve Derya Gürses Tarbuck, "Coffeehouse Sociability: Themes, Problems and Directions." *Osmanlı Araştırmaları* 49 (2017): 203-229.

Çelik, Zeynep. *Şark'ın Sergilenişi: 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

Çokuğraş, Işıl. *Bekâr Odaları ve Meyhaneler: Osmanlı İstanbulu'nda Marjinalite ve Mekân (1789-1839)*. İstanbul: 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): 112-131.

Danahay, Martin A. "Mirrors of Masculine Desire: Narcissus and Pygmalion in Victorian Representation." *Victorian Poetry* 32, no. 1 (Bahar, 1994): 35-54.

Darnton, Robert. *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*. Mass., Cambridge ve Londra: 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): 180-194

Delice, Serkan. "Zen-dostlar Çoğalıp Mahbûblar Azaldı': Osmanlı'da Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve Tarihyazımı." İçinde *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet*, derleyen Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice, 329-363. İstanbul: Metis, 2012.

Delice, Serkan. "The Janissaries and Their Bedfellows: Masculinity and Male Friendship in Eighteenth-Century Ottoman Istanbul" İçinde *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*, derleyen Gül Özyeğin, 116-136. Farnham: Ashgate, 2015.

De Man, Paul. "Autobiography as De-facement." *MLN* 94, no. 5 (Aralık 1979): 919-930.

Demirci, Tuba. "Body, Disease and Late Ottoman Literature: Debates on Ottoman Muslim Family in The Tanzimat Period (1839-1908)" Doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, 2008.

Demirci, Tuğba 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): 377-420.

Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. İstanbul: Doğan Kitap, 2014.

Develi, Hayati. *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Dickemann, Mildred. "The Balkan Sworn- Virgin: A Cross-Gendered Female Role." İçinde, *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, derleyen Stephen O. Murray ve Will Roscoe, 197-203. New York University Press, New York, 1997.

Dinshaw, Carolyn. *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham ve Londra: Duke University Press, 1999.

Dover, Kenneth James. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Massachusetts: 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): 140-157.

Duben, Alan. *Kent, Aile, Tarih*. Çeviren Leyla Şimşek. İstanbul: İletişim, 2012.

Durakbaşa, Ayşe. "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'." İçinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, derleyen Ayşe Berktaş, 29-50. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Ebusuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

E. Ali. *Kanlı Zifâf*. İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1330/1914-5.

Eakin, Paul John. *Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative*. Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2008.

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

Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham ve Londra: Duke University Press, 2004.

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

Elias, Norbert. *Uygurlık Süreci*, cilt I. Çeviren Ender Ateşman. İstanbul: İletişim, 2011.

Elias, Norbert. *Uygurlık Süreci*, cilt II. Çeviren Ender Ateşman. İstanbul: İletişim, 2009.

Ellis, Markman. *The Coffeehouse: A Cultural History*. Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2004.

Emin Nihat. *Müsameretname*. Hazırlayan Sabahattin Çağın ve Fazıl Gökçek. İstanbul: Özgür, 2016.

Enderwitz, Susanne. "Autobiography and 'Islam'." İçinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, derleyen Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, 35-41. Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016.

Enis, Salâhaddin. *Zaniyeler*. İstanbul: İletişim, 2011.

Ergin, Nina. "The Albanian *Tellâk* Connection: Labor Migration to the Hammams of Eighteenth-Century Istanbul, Based on the 1752 *İstanbul Hamâmları Defteri*." *Turcica* 43 (2011): 231-256.

Ergin, Nina. "Mapping Istanbul's Hammams of 1752 and Their Employees." İçinde *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities*, derleyen Suraiya Faroqhi, 108-135. New York, Oxford: Berghahn, 2015.

Ergut, Ferdan. *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*. İstanbul: İletişim, 2015.

Erkson, H. Nezihi. *Kadın-Erkek Tenasül Hayatı*, İstanbul: Vakit Basımevi, 1947.

Esen, Nüket. "Menfa: Self-reflection in Ahmed Midhat's Memoirs After Exile." İçinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, derleyen Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, 101-105. Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016.

- Esendal, Memduh Şevket. *Miras*. Hazırlayan Muzaffer Uyguner. Ankara: Bilgi, 2015.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, cilt 1: 1.-6. kitaplar. Hazırlayanlar Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Eyice, Semavi. “Aramızdan Ayrılan Bir İstanbul Tarihçisi Reşat Ekrem Koçu.” *Pirelli* 134 (Kasım 1975): 8-9.
- Eyice, Semavi. “İstanbul Ansiklopedisi Anıları” *Albüm 2*, (Mart 1998): 62-67.
- Ewald, François. “Norms, Discipline and the Law” *Representations* 30 (Bahar 1990): 138-161.
- Faderman, Lillian. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between from the Renaissance to the Present*. New York: William Morrow, 1981.
- Fahreddin Kerim. *Yorgun Sinirler ve Marazî Aşklar Üzerine Rûhi Tedkikler*. İstanbul: Kader Matbaası, 1928.
- Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. Londra ve New York: I. B. Tauris, 2015.
- Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2004.
- Fatma Aliye Hanım ve Mahmud Esad. *Çok Eşlilik: Taaddüd -i Zevcat*. Hazırlayan Firdevs Canbaz. Ankara: Hece, 2007
- Fatma Aliye Hanım. *Refet*. Hazırlayan Şahika Karaca. İstanbul: Kesit, 2012.
- Fatma Aliye Hanım. *Hayattan Sahneler (Levâiyih-i Hayât)*. Hazırlayan Tülay Gençtürk Demircioğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Felek, Özgen. “III. Murad'ın Rüya Mektuplarında Kadınlar (ve Cinsellik).” *Doğu Batı* 19, no. 76 (Şubat, Mart, Nisan 2016): 107-135.
- Felek, Özgen. “(Re)creating Image and Identity: Dreams and Visions as a Means of Murad III's Self-Fashioning.” İçinde *Dreams and Visions in Islamic Societies*, derleyen Özgen Felek ve Alexander D. Knysh, 249-272. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Findley, Carter Vaughn. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Port, 1789-1922*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Findley, Carter Vaughn. “Social Dimensions of the Dervish Life, as Seen in the Memoirs of Aşçı Dede Halil İbrâhîm.” İçinde *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman , fin du XVIIIe-début du XX Siècle*, derleyen Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, 129-149. Paris, 1983.

Fleischer, Cornell H. "Secretaries' Dreams: Augury and Angst in Ottoman Scribal Service." İçinde *Armağan, Festschrift für Andreas Tietze*, derleyen Ingeborg Baldoruf ve Suraiya Faroqhi, 77-88. Prag: Enigma Corporation, 1994.

Fortna, Benjamin. *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 2002.

Fortna, Benjamin. "Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire." *Die Welt des Islams* 41, no.1 (Mart 2001): 1-31.

Foucault, Michel. "Introduction." İçinde Herculine Barbin, *Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, eviren Richard McDougall, vii-xvii. New York: Pantheon Books, 1980.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York: Vintage Books, 1995.

Foucault, Michel. "Friendship as a Way of Life." İçinde *The Essential Works of Foucault 1954-1984: Ethics Subjectivity and Truth*, cilt 1, derleyen Paul Rabinow, 135-140. New York: New Press, 1997.

Foucault, Michel. "Benlik Teknolojileri." İçinde *Kendini Bilmek*, derleyen Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, 22-75. Çeviren Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om, 2001.

Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge, 2001.

Foucault, Michel. "What is an Author?" İçinde *The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954-1984*, derleyen Paul Rabinow ve Nikolas Rose, 377-391. New York ve Londra: The New Press, 2003.

Foucault, Michel. "Nietzsche, Soybilim, Tarih." İçinde *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004: 230-253.

Foucault, Michel. *Cinselliğın Tarihi*. Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı, 2010.

Foucault, Michel. *Toplumı Savunmak Gerekir: Collège de France'da Verilen Dersler (1975-1976)*. Çeviren Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Freccero Carla. *Queer/Early/Modern*. Durham ve Londra: Duke University Press, 2006.

Freud, Sigmund. *Olgu Öyküleri II: "Sıçan Adam"- Schreber - "Kurt Adam" - Kadın Eşcinselliğı*. Çeviren Ayhan Eğrilmez. İstanbul: Payel Yayınevi, 1996.

Freud, Sigmund. *Cinsellik Üzerine*. Çeviren Emre Kapkın. İstanbul: Payel, 2011.

Frühstück, Sabine. *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan*. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2003.

Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge, 1989.

Galip Paşa. *Mutayebat-ı Türkiyye: Türkçe Eğlencelikler*. Hazırlayan Filiz Bingölçe. Ankara: AltÜst Yayınları, 2007.

Garber, Marjorie. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York ve Londra: Routledge, 1992.

Gelibolulu Mustafa Âli. *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyâfet Sofraları (Mevâ'îdü'n-Nefâ'is Fi Kavâ'îdi'l-Mecâlis*, cilt 1. Hazırlayan Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Tercüman, 1978.

Georgeon, François. "Ottomans and Drinkers: The Consumption of Alcohol in Istanbul in the Nineteenth Century." İçinde *Outside In: Marginality in the Modern Middle East*, derleyen Eugene Rogan, 7-30. Londra ve New York: I. B. Tauris.

Gibb, E. J. W. "Preface." İçinde Sheykh-Zada, *The History of the Forty Vezirs or The Story of the Forty Morns and Eves*. Çeviren E. J. W. Gibb. Londra: George Redway, 1886: vii-xxii.

Giridî Ali Aziz Efendi, *Muhayyelât-ı Aziz Efendi*. Hazırlayan Hüseyin Alacatlı. Ankara: Akçağ, 1999.

Goldberg, Jonathan ve Madhavi Menon. "Queering History." *PMLA* 120, no. 5 (Ekim 2005): 1608-1617.

Gökman, Muzaffer. *Tarihi Sevdiren Adam Ahmet Refik Altınay: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1978.

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis, 2011.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Divan Edebiyatı Beyanındadır*. İstanbul: 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): 361-374.

Grémaux, René J. M. "Mannish Women of the Balkan Mountains: Preliminary Notes on 'Sworn Virgins' in Male Disguise, with Special Reference to Their Sexuality and Gender-identity." İçinde *From Sappho to De Sade: Moments in the History of Sexuality*, derleyen Jan Bremmer, 143-172. Londra ve New York: Routledge, 1991.

Gusdorf, Georges. "Conditions and Limits of Autobiography." İçinde *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, derleyen James Olney, 28-48. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Gutman, Huck. "Bir Benlik Teknolojisi: Rousseau'nun İtirafları." İçinde *Kendini Bilmek*, derleyen Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, 76-101. Çeviren Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om, 2001.

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): 364-375.

Günaydın, Ayşegül Utku. *Kadınlık Daima Bir Muamma: Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme*. İstanbul: Metis, 2017.

Gürbilek, Nurdan. "Dandies and Originals: Authenticity, Belatedness, and the Turkish Novel." *The South Atlantic Quarterly* 102 no. 2/3 (Bahar/Yaz 2003): 599-628.

Gürbilek, Nurdan. *Kör Ayna Kayıp Şark*. İstanbul: Metis, 2007.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi. *Şık*. Hazırlayan Mehmet Yastı. Konya: Palet, 2016.

(Gürpınar), Hüseyin Rahmi. *Şıpservedi*. İstanbul: Mihran, 1327/1911-2.

Habib, Samar. *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*. New York ve Londra: Routledge, 2007.

Hafız Hızır İlyas Ağa. *Tarih-i Enderun Letaif-i Enderun: Enderunlu Çuhadar İlyas Ağa'nın "Enderun Tarihi" ya da "Letaif-i Enderun" Adıyla Bilinen Anıları (1812-1830)*. Hazırlayan Cahit Kayra. İstanbul: Güneş, 1987.

Hagen, Gottfried. "Dreaming 'Osmāns: Of History and Meaning" İçinde *Dreams and Visions in Islamic Societies*, derleyen Özgen Felek ve Alexander D. Knysh, 99-122. Albany: State University of New York Press, 2012.

Halberstam, Judith. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press, 1998.

Halberstam, Judith. *In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York ve Londra: New York University Press, 2005).

Halperin, David M. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York ve Londra: Routledge, 1990.

Halperin, David M. *How To Do The History of Homosexuality*. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2004.

Halperin, David M. ve Valerie Traub "Beyond Gay Pride." İçinde *Gay Shame*, derleyen David M. Halperin ve Valerie Traub, 3-40. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2009.

Halperin, David M. "Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?" Çeviri Özge Karlık. İçinde *Queer Tahayyül*, derleyen Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü, 87-106. İstanbul: Sel, 2013.

Halperin, David M. "Sex/Sexuality/Sexual Classification." İçinde *Critical Terms for the Study of Gender*, derleyen Catharine R. Stimpson ve Gilbert H. Herdt, 449-486. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2014.

Hamadeh, Shirine. *Şehr-i Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul*. Çeviren İlknur Güzel. İstanbul: İletişim, 2017.

Hattox, Ralph S. *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle ve Londra: 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 (June 2012): 1-21.
https://opus4.kobv.de/opus4-bamberg/files/513/OccasionalPapersInOttomanBiographies1_2012neuseA2.pdf

Hirschfeld, Magnus. *Cinsiyet Dünyası*. Çeviren Mar-Şal ve S. Okt. İstanbul: Batı Yayımları, 1946.

Holbrook, Victoria Rowe. *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*. Çeviren Erol Köroğlu ve Engin Kılıç. İstanbul: 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)'" İçinde *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th century)*, derleyen Ralf Elger and Yavuz Köse, 47-58. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Horváth, Aleksandra Djajić. "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): 358-381.

Howard, Jean E. *The Stage and Social Struggle in Early Modern England*. Londra: Routledge, 1994.

Hüseyin Remzi. *Hıfz-u Sıhhât-ı Müteehhilin*, İstanbul: Şark Kütüphanesi, 1321/1905-1906.

Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Çeviren Catherine Porter, Carloyn Burke ile. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.

İbrahim Şinasi. *Şair Evlenmesi*. Hazırlayan Ömer Erdem. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 1992.

İdil, Kamil. *Cinsiyet Hıfzısıhhası ve Öğretimindeki Önem*. İstanbul: Zerafet Basımevi, 1941.

İleri, Celal Nuri. *Kadınlarımız*. Hazırlayan Halit Erdem Oksaçan ve Abdullah Musab Şahin. İstanbul: Kaknüs, 2017.

İnalcık, Halil. “Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler.” *Belgeler* 10, no. 14 (1980-1): 1-91.

İnalcık, Halil. *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: Doğu Batı, 2005.

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

Kadioğlu, Ayşe. “Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları.” *İçinde 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, derleyen Ayşe Berktaş, 89-100. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken. Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. İstanbul: Metis, 2009.

Kafadar, Cemal. “Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul’un Ayaktakımı: Yok Yere mi Asiydiler?” *İçinde Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı*, derleyen Baki Tezcan ve Karl K. Barbır, 163-174. Çeviren Zeynep Nevin Yelçe. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Kahn, Fritz. *Tenasül Hayatımız: Herkes ve aile için bir rehber*. Çeviren Cemil Cahit Cem. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1940.

Kahraman, Mehmet. *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Kandiyoti, Deniz. “Afterword: Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey.” *İçinde Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, derleyen Abu-Lughod, 270-287. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998.

Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurттаşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. Çeviren Aksu Bora vd. İstanbul: Metis, 2011.

Kaplan, Yunus. “Türk Hamam Kültürünün Divan Şiirine Yansımaları.” *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 44 (2010): 131-155.

Kara, Halim. Relational self-narratives: Yakup Kadri Karaosmanoğlu’s Autobiographical Writings. *İçinde Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, derleyen Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, 107-123. Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016.

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): 737-760.

Karacasu, Barış. “Türk Edebiyatında Şehr-engîzler.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5, no.11 (2007): 259-313.

Karakışla, Yavuz Selim. “Osmanlı İmparatorluğu'nda Müstehcenlik Tartışmaları ve Bir Zanbağın Hikâyesi” *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001): 15-21.

Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanımsız Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. Çeviren Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Sodom ve Gomore*. İstanbul: İletişim, 2017.

Karkan, Tevfik. “Gemici (Yaşar).” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt XI, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 6089. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1973.

Katz, Jonathan Ned. “The Invention of Heterosexuality.” *Socialist Review* 20 (Ocak-Mart 1990): 7-34.

Katz, Jonathan Ned. *The Invention of Heterosexuality*. New York: Dutton, 1995.

Kaynar, Hakan. “Muhabbet Baki Mahbubân Kayıp: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Meyhaneler.” *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 3 (2014): 1-21.

Kazancıgil, Tevfik Remzi “Eser hakkında bir (Takriz-beğenti)” *Tenasül Hayatımız: Herkes ve Aile İçin Bir Rehber*. Çeviren Cemil Cahit Cem. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1940.

Kılıç, Rüya. *Deliler ve Doktorları: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Delilik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015.

Kılıçzâde Hakkı. *İtikadât-ı Bâtılaya İlân-ı Harb*. İstanbul: Sancakçıyan Matbaası, 1329/1913-4.

Kırlı, Cengiz. “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol.” *Toplum ve Bilim* 83 (Ocak 2000): 58-77.

Koç, Gülçin ve Haşim Koç. “Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı: Aşçı Dede'nin Hatıraları.” *İSAM* 19 (2009): 140-149.

Koç, Mustafa ve Eyyüp Tanrıverdi. “Giriş.” İçinde *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, cilt I, II, III ve IV. Hazırlayan Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, xi-lv. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Koçak, Müge Işıklar. “Tradition, Tension and Translation in Turkey: Pseudotranslations of pseudo-scientific Sex Manuals in Turkey.” İçinde *Tradition, Tension and Translation in Turkey*, Derleyen Şehnaz Tahir Gürçağlar, Saliha Paker ve John Milton, 199-218. Amsterdam ve Philadelphia: John Benjamins, 2015.

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.

Koçu, Mehmed. “Forrestal Uçak Harb Gemisi,” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* Cilt XI, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 5816-5817. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1971.

Koçu, Reşad Ekrem. “Ahlâk Zabıtası.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* Cilt I, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 274-279. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958.

Koçu, Reşad Ekrem. “Âdembaba.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* Cilt I, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 210-211. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958.

Koçu, Reşad Ekrem. “Amele, İstanbul'da Çeşidli İsim Altında Bekâruşağı Amele ve İşçi, Amele ve İşçi Nizamı.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* Cilt II, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 764-776. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1959.

Koçu, Reşad Ekrem. *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hatıralar Aşçı Dede Halil İbrahim*. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi Yayınları, 1959.

Koçu, Reşad Ekrem. “Baldırıçıplak, Baldırıçıplaklar” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* Cilt IV, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 1981-1986. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1960.

Koçu, Reşad Ekrem. “Berber; Berber Dükkânları, Berberler.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* Cilt V, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 2514-2520. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1961.

Koçu, Reşad Ekrem. “Berber; Berber Güzelleri, Civanları.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt V, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 2520-2522. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1961.

Koçu, Reşad Ekrem. “Civelek.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 3594-3597. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1963.

Koçu, Reşad Ekrem. “Çakılıcı (Abdullah).” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 3668. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1963.

Koçu, Reşad Ekrem. “Çengi.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 3840-3845. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1964.

Koçu, Reşad Ekrem. “Çilergül (Kız Oğlan).” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 3981-3983. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1965.

Koçu, Reşad Ekrem. “Deli Birader Hamamı.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VIII, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 4355-6. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1966.

Koçu, Reşad Ekrem. “Dellâk.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VIII, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 4362-4369. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1966.

Koçu, Reşad Ekrem. “Dellâknâmei Dilküşâ.” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VIII, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 4370-4371. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1966.

Koçu, Reşad Ekrem. “Durguner (Erol),” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt IX, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 4767-4768. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1968.

Koçu, Reşad Ekrem. “Eskici (Erhan).” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt X, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 5282-5283. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1971.

Koçu, Reşad Ekrem. “Fischer (Hans).” İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt XI, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 5768. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1971.

Koçu, Reşad Ekrem. *Erkek Kızlar*. İstanbul: Doğan, 2001.

Koçu, Reşad Ekrem. *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri*. İstanbul: Doğan, 2015.

Kömeçoğlu, Uğur. “The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse.” *The Public* 12, no. 2 (2005): 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): 127-170.

Krafft-Ebing, *Tenasül Hayatımızda Bozukluklar*. Çeviren Dr. D. Bahar – Burhan Apad. İstanbul: Arif Bolat, 1949.

Kristeva, Julia. *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Nilgün Tatal. İstanbul: Ayrıntı, 2004.

Kuru, Selim Sırrı. “A Sixteenth Century Scholar Deli Birader and his Dâfi'ü'l-gumûm ve Râfi'ü'l-humûm.” Doktora tezi, Harvard University, 2000.

Kuru, Selim Sırrı. “Naming Beloved in Ottoman-Turkish Gazel: The Case of İshak Çelebi (D.1537/8)” İçinde *Ghazal as World Literature II, From a Literary Genre to a Great Tradition: The Ottoman Gazel in Context*, derleyen Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer ve Börte Sagaster, 163-173. Würzburg: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2006.

Kuru, Selim Sırrı. “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): 157-174

Kuru, Selim Sırrı. 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): 675-696.

Kuru, Selim Sırrı. “Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler.” *Cogito* 65-66 (Bahar 2011): 263-277.

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.

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

Lanser, Susan S. "Of Closed Doors and Open Hatches: Heteronormative Plots in Eighteenth Century (Women's) Studies." İçinde *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, derleyen Abby Coykendall and Ana de Freitas Boe, 23-39. Farnham, UK: Ashgate, 2014.

Lejeune, Philippe. *On Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Lévy-Aksu, Noémi. *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş (1879-1909)*. Çeviren Serra Akyüz. İstanbul: İletişim, 2017.

Lochrie, Karma. *Heterosyncracies: Female Sexuality When Normal Wasn't*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 2005.

Loti, Pierre. *Aziyade: İngiliz Bahriyesinden Bir Mülazımın Notlarından ve Mektuplarından Parçalar*. Çeviren Handan Lütfi. İstanbul: Kapı, 2012.

Love, Heather. *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 2007.

Lucassen, Jan ve Erik Jan Zürcher. "Zorunlu Askerlik ve Direniş: Tarihi Çerçeve", içinde *Devletin Silahlanması: Ortadoğu ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik*, derleyen Erik Jan Zürcher, 1-22. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

Malti-Douglas, Fedwa "Tribadism/Lesbianism and the Sexualised Body in Medieval Arabo-Islamic Narratives" İçinde *Same Sex Love and Desire Among Women in the Middle Ages*, derleyen Francesca Canadè Sautman ve Pamela Sheingorn, 123-141. New York ve Hampshire: Palgrave, 2001.

Marcus, Sharon. *Between Women: Friendship, Desire and Marriage in Victorian England*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Massad, Joseph A. *Desiring Arabs*. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2007.

Matar, Nabil. *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*. New York: Columbia University Press, 1999.

Mazhar Osman. *Tabâbet-i Rûhiye*, cilt I. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1909.

Mazhar Osman. *Tabâbet-i Rûhiye*, cilt I., ikinci tab'. İstanbul: Kader Matbaası, 1926.

McClintock, Anne. "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family." *Feminist Review* 44 (Summer, 1993): 61-80

McNeil, Peter. "'That Doubtful Gender': Macaroni Dress and Male Sexualities." *Fashion Theory* 3, no.4 (1999): 411-447.

Medâris-i İlmiye Nizamnamesi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1910.

Mehmed Ali Kasım, *Delk ü Temas ve Zürefâlar*. İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, 1341/1925.

Mehmed Rauf. "Bir Zânbağın Hikâyesi." Hazırlayan Yavuz Selim Karakışla. *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001): 21-29.

Mehmet Tevfik. *Meyhane Yahut İstanbul Akşamcıları*. İstanbul: Gram Yayınları, 2016.

Meninski, François Mesgnien. *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae* cilt 3, Viennæ, Austriæ: [F. Meninski], 1680.

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Societies*. Londra: Saqi, 2011. Kindle.

Mikhail, Alan. "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House." İçinde *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifetsyle in the Eighteenth Century*, derleyen Dana Sajdi, 133-170. Londra ve New York: Tauris Academic Studies, 2007.

Mim. Sin. *Zifâf Gecesi Harem Ağasının Muâşakası*. İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1329/1913-4.

Mim. Sin. *Düğün Gecesi Sağır Güveyin Muâşakası* İstanbul: Mesai Matbaası, 1330/1914-5.

Misailidis, Evangelinos. *Seyreyle Dünyayı: Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*. Hazırlayanlar Robert Anhegger ve Vedat Günyol. İstanbul: Cem Yayınevi, 1988.

Moran, Berna. "Alafranga Züppeden Alafranga Haine." *Birikim* 27 (Mayıs 1977): 6-17.

Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, Vol. I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Morris III, Charles E. "My Old Kentucky Homo: Abraham Lincoln, Larry Kramer, and the Politics of Queer Public Memory." İçinde *Queering Public Address: Sexualities in American Historical Discourse*, derleyen Charles E. Morris III., 93-120. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2007.

Muallim Nâci ve Beşir Fuad. *İntikad*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Nabizâde Nâzım. *Zehra*. Hazırlayan Mustafa Nihat Özön. İstanbul: Remzi, 1954.

Namık Kemal. *İntibah*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991.

Namık Kemal. *Vatan Yahut Silistre*. Hazırlayan Mustafa Nihat Özön. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.

Nagel, Joane. "Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations", *Ethnic and National Studies* 21, no.2 (March 1998): 242-269.

Najmabadi, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 2005.

Najmabadi, Afsaneh. "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Historical Analysis?" *Journal of Women's History* 18, no. 1 (Bahar 2006): 11-21.

Najmabadi, Afsaneh. "Types, Acts, or What? Regulation of Sexuality in Nineteenth-century Iran." İçinde *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal Geographies of Desire*, derleyen Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, 275-296. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Nazım Şakir. *Marazî*. İstanbul, 1326/1910-1.

Neisser, Ulric. "Self-narratives: True and false." İçinde *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative (Emory Symposia in Cognition)*, derleyen Ulric Neisser ve Robyn Fivush, 1-18. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1994.

Niyazioğlu, Aslı. *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul: A Seventeenth-Century Biographer's Perspective*, Londra ve New York: Routledge, 2017.

Niyazioğlu, Aslı. "Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları." *Doğu Batı* 19, no. 76 (Şubat, Mart, Nisan 2016): 137-149.

Niyazoğlu, Aslı. "Dreams, Biography Writing, and the Halveti-Sünbülü Şeyhs of 16th Century Istanbul." İçinde *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th century)*, derleyen Ralf Elger and Yavuz Köse, 171-184. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Nur, Rıza. *Bel Soğukluğuna ve Frengiye Yakalanmama Çaresi ve Yakalanmış Olanların Tedavisi*. İstanbul: Muhtâr Hâlid Kitâbhânesi, 1907.

Nur, Rıza. *Hayat ve Hatıratım*, cilt I, II ve IV. İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967.

Nye, Robert A. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. New York: Oxford University Press, 1993.

Olker, Bürhâneddin. "Eskici (Erhan)." İçinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt X, hazırlayan Reşad Ekrem Koçu, 5192. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1971.

Olney, James. "Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Bibliographical Introduction." İçinde *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, derleyen James Olney, 3-27. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

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): 329-344.

Olson, Robert W. "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): 185-207.

Orvis, David L. Cross-Dressing, and the Early Modern Stage. İçinde *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, derleyen E. L. McCallum, Mikko Tuhkanen, 197-217. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2014.

Ömer Seyfettin. *Yalnız Efe*. Ankara: Bilgi Yayınevi, b.t.

Özay, Yeliz. "Evliyâ Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası." Doktora tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2012.

Özbay, Ferhunde, "Türkiye'de Ulus-Devlet, Gözetim ve Nüfus Bilgisi," *Toplum ve Bilim* 118 (2010): 165-178.

Özbek, Nadir. "'Beggars' and 'Vagrants' in Ottoman State Policy and Public Discourse, 1876-1914." *Middle Eastern Studies* 45, no. 5 (Eylül 2009): 783-801.

Özdemir, Mehmet. *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Divan Edebiyatı Tartışmaları*. İstanbul: Timaş, 2010.

Özgören Kınılı, İrem. "Reconfiguring Ottoman Gender Boundaries and Sexual Categories by the Mid-19th century." *Política y Sociedad* 50 no. 2 (2013): 381-395.

Öztürk, Nebiye. "Zenânnâme: Enderûnlu Fâzıl." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002.

Pamuk, Orhan. *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı, 2004.

Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim, 2014.

Pasin, Burkey. "A Critical Reading of the Ottoman-Turkish Hammam as a Representational Space of Sexuality." Doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2014.

Peirce, Leslie. "Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı." İçinde *Modernleşmenin Eşiğinde*

Osmanlı Kadınları, derleyen Madeline C. Zilfi, 166-193. Çeviren Necmiye Alpay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Peirce, Leslie. "Writing Histories of Sexuality in the Middle East," *The American Historical Review* 114, no. 5, 1 (Aralık 2009): 1325–1339.

Peirce, Leslie. *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*. Çeviren Ülkün Tansel. İstanbul: Tarih Vakfı, 2005.

Pflugfelder, Gregory M. *Cartographies of Desire: Male-Male Sexuality in Japanese Discourse 1600-1950*. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1999.

Raşid Tahsin. *Seririyât-ı Aklîye Dersleri*. İstanbul: Arşak Garoyan Matbaası, 1336/1920.

Renda, Günsel. "An Illustrated 18th-Century Ottoman Hamse in the Walters Art Gallery." *The Journal of the Walters Art Gallery* 39 (1981): 15-31.

Rafeq, Abdul Karim. "Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55–56 (1990): 180-196.

Recaizâde Mahmud Ekrem. "Sâime." İçinde *Recaî-zade M. Ekrem Bütün Eserleri III*, hazırlayan İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Hakan Sazyek, 12-137. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Recaizâde Mahmud Ekrem. *Araba Sevdası*. Hazırlayan Hüseyin Alacatlı. Ankara: Akçağ, 2016.

Reynolds, Dwight F., der. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: 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 Farîd al-Dîn 'Attâr*. Çeviren John O'Kane. Leiden ve Boston: Brill, 2003.

Rocke, Michael. *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. New York ve Oxford: Oxford University Press, 1996.

Rosenthal, Franz. "Male and Female: Described and Compared." İçinde *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. Derleyen J. W. Wright Junior ve Everett K. Rowson, 24-54. New York: Columbia University Press, 1997.

Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." İçinde *Culture, Society and Sexuality: A Reader*, derleyen Richard Parker ve Peter Aggleton, 150-187. Londra ve New York: Routledge, 2007.

Sabev, Orlin (Orhan Salih) “Ahlâkın Arka Sokakları: 18. Yüzyıl Osmanlı İstanbulu'nda Fuhuş ve Ceza.” *Osmanlı İstanbulu: IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016.

Sajdi, Dana. “Decline, Its Discontents and Ottoman Cultural History.” İçinde *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifetsyle in the Eighteenth Century*, derleyen Dana Sajdi, 1-40. Londra ve New York: Tauris Academic Studies, 2007.

Sajdi, Dana. “Peripheral Visions: The Worlds and Worldviews of Commoner Chroniclers in the 18th-Century Ottoman Levant.” Doktora tezi, Columbia University, 2002.

Salahaddin, Asım. *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahud Karlaşmak*. İstanbul: Türk Yurdu Kütüphanesi, b.t.

Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim, 2012.

Saraçgil, Ayşe. *Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğu 'nda ve Türkiye Cumhuriyeti 'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat*. Çeviren Sevim Aktaş. İstanbul: 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): 1-15.

Sariyannis, Marinos. “‘Neglected Trades’: Glimpses into the 17th Century Istanbul Underworld.” *Turcica* 38 (2006): 155-179.

Sariyannis, Marinos. “Prostitution in Ottoman Istanbul, Late Sixteenth – Early Eighteenth Century.” *Turcica* 40 (2008): 37-65.

Sayers, David Selim. *Tıflî Hikâyeleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Sayre, Robert F. “Autobiography and the Making of America” İçinde *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, derleyen James Olney, 146-168. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. Çeviren Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı, 2001.

Schick, Irvin Cemil. *Batının Cinsel Kıtısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*. Çeviren Savaş Kılıç, Gamze Sarı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Schick, Irvin Cemil. *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*. Çeviren Pelin Tünaydın. İstanbul: İletişim, 2011.

Schick, Irvin Cemil. 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): 196-216.

Schull, Kent F. *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Schmidt, Jan. "Sünbülzade Vehbi's Şevk-Engiz, An Ottoman Pornographic Poem." *Turcica: Revue d'Etudes Turques* 25 (1993): 9-37.

Schmidt, Jan "First-Person Narratives in Ottoman Miscellaneous Manuscripts." İçinde *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th century)*, derleyen Ralf Elger and Yavuz Köse, 159-170. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990.

Sedgwick, Eve Kosofsky. "Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*." *GLQ* 1, no. 1 (1993): 1-16.

Sedgwick, Eve Kosofsky. "Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction is About You." İçinde *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, derleyen Eve Kosofsky Sedgwick, 1-37. Durham ve Londra: Duke University Press, 1997.

Semerdjian, Elyse. "Because He Is So Tender and Pretty': Sexual Deviance and Heresy in Eighteenth-century Aleppo" *Social Identities* 18 no. 2 (Mart 2012): 175-199.

Sevengil, Refik Ahmet. *İstanbul Nasıl Eğleniyordu? (1453'ten 1927'ye Kadar)*. İstanbul: Alfa, 2014.

Sever, Deniz Dölek. *Istanbul's Great War: Public Order, Crime and Punishment in the Ottoman Capital, 1914-1918*. İstanbul: Libra, 2018.

Shannon, Laurie. "Nature's Bias: Renaissance Homonormativity and Elizabethan Comic Likeness." *Modern Philology* 98, no. 2 (Kasım 2000): 183-210.

Shapiro, Susan C. (1988) "'Yon Plumed Dandebrot': Male 'Effeminacy' in English Satire and Criticism." *The Review of English Studies* 39, no. 155 (Ağustos 1988): 400-412.

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 ve New York: Cambridge University Press, 1976.

Silay, 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." *Comperative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 2 (2009): 171-185.

Sirman, Nükhet. "Kadınların Milliyeti." İçinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt IV. derleyen Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 226-244. İstanbul: İletişim, 2008.

Skurski, Julie. "The Ambiguities of Authenticity in Latin America: Dona Barbara and the Construction of National Identity." *Poetics Today* 15, no 4 (Kış 1994): 605-642.

Smith, Sidonie ve Julia Watson. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 2001.

Somel, Selçuk Akşin. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi: İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. İstanbul: İletişim, 2015.

Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham ve Londra: Duke University Press, 1995.

Suthrell, Charlotte. *Unzipping Gender: Sex, Cross-Dressing and Culture*. Oxford ve New York: Berg, 2004.

Sürelli, Bahadır. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şiirinde Değişim ve Sümbülzâde Vehbî'nin *Şevk Engîz*'i." Yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, 2007.

Şahabeddin Süleyman. *Çıkmaz Sokak*. Hazırlayan Fatmanur İldokuz. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2012.

Şeker, Mehmet. *Gelibolulu Mustafa 'Âli ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi-Kavâ'idi'l Mecâlis*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.

Şemsettin Sami. *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*. Hazırlayan Sedit Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh, 2016.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergâh, 2017.

Taylor, Dianna. "Normativity and Normalization." *Foucault Studies* 7 (Eylül 2009): 45-63

Terzioğlu, Derin. "Man in the Image of God of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyazi-i Mısıri (1618-94)." *Studia Islamica* 94 (2002): 139-165.

Terzioğlu, Derin. "Autobiography in Fragments: Reading Ottoman Personal Miscellanies in the Early Modern Era." İçinde *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, derleyen Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster, 83-99. Würzburg: Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung), 2016.

Toprak, Zafer. *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015.

Traub, Valerie. *Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2002.

Traub, Valerie. "The past is a foreign country? The times and spaces of Islamicate sexuality studies." İçinde *Islamicate sexualities: Translations across temporal geographies of desire*, derleyen Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, 1-40. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Traub, Valerie. *Thinking Sex with the Early Moderns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

Tura, Saffet Murat. *Şeyh ve Arzu*. İstanbul: Metis, 2014.

Türe, Fatma D. "Binbir Buse'den 'En Şen En Şuh Hikâyeler.'" *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001): 51-52.

Türe, Fatma D. *Facts and Fantasies: Images of Istanbul Women in the 1920s*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

Uçman, Abdullah. *Muallim Naci*. İstanbul: Toker, 1974.

Ulucutsoy, Hasan. "Reşad Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi." *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 11 no.1 (Bahar 2015): 103-125.

Uzel, İlter. "Türkçe Bâhnâmeler Hakkında Bir İnceleme." *Kebikeç* 13 (2002): 191-206.

Warner, Michael. *The Trouble With Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*. New York: The Free Press, 1999.

Weeks, Jeffrey. *Bir Kavramın Anatomisi: Cinsellik*. İstanbul: Everest, 2016.

Waldijk, Kees "Small Change: How the Road to Same-Sex Marriage Got Paved in the Netherlands." İçinde *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships: A Study of National, European and International Law*, derleyen Mads Andenaes ve Robert Wintemut, 636-651. Oxford ve Portland: Hart, 2001.

Wittmann, Richard. "Französische Hemden, Österreichische Dampfschiffe und Deutsche Lokomotiven: Fremde Dinge in der Selbstverortung des Islamischen Mystikers Aşçı Dede İbrahim." İçinde *Selbstzeugnis und Person: Transkulturelle Perspektiven (Selbstzeugnisse der Neuzeit)*, derleyen Hans Medick, Angelika Schaser, Claudia Ulbrich, 243-261. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2012.

Wyers, Mark David. "'Wicked' İstanbul: The Regulation of Prostitution in the Early Turkish Republic". İstanbul: Libra, 2012.

Yanıkdağ, Yücel. *Millete Deva Olmak: Osmanlı Savaş Esirleri, Tıp ve Milliyetçilik 1914-1939*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Yerlikaya, Aslı. “Nev’î-Zâde Atâyî’nin Üç Mesnevisinde Cinsel Söylemler ve İktidar İlişkileri.” Yüksek lisans tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2014.

Yıldırım, Nuran. “19. Yüzyıl Sonu ve 20. Yüzyıl Başında İstanbul’da Fuhuşla İlgili Bazı Belgeler”, *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001): 4-6.

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. “‘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): 192–214.

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.

Yılmaz, İlkey. *Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde: II. Abdülhamid Dönemi Güvenlik Politikaları Ekseninde Mûrur Tezkereleri, Pasaportlar ve Otel Kayıtları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 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 Studies* 13 no.2 (Temmuz 2017): 222-243.

Yılmaztürk, Müge. “Tanzimat Romanlarında Erkek Narsisizmi.” Yüksek lisans tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2011.

Zarinebaf, Faiba. *Crime and Punishment in Istanbul 1700-1800*. Los Angeles ve Londra: 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): 34–53.

Ze’evi, Dror. *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk 1500-1900*. Çeviren Fethi Aytuna. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.

Zifâf Hatırası, İstanbul: Cem’i Kütübhânesi, 1330/1914-5.

Zilfi, Madeline. “The Kadizadeli: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul.” *Journal of Near Eastern Studies* 45 no. 4 (Ekim 1986): 251-269.

Ziya Gökalp. “Aile Ahlakı: Türk Ailesinin Değişmesi ve Etkilenme Alanları.” İçinde *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, cilt III, derleyen Ezel Erverdi ve Hakkı Dursun Yıldız, 237–255. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.

ÖZET

Sarıtaş, B. S. Ezgi. *Heteronormativite ve İstikrarsızlıkları: Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Cinsel Modernlik*. Doktora Tezi. Danışman: Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural, 364 s.

Bu tez, geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde cinsel modernliği heteronormalleşme süreçleri bağlamında incelemektedir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı aşk ve cinselliğin heteronormatif söylemlerce düzenlendiği bir dönem olarak ele alınmaktadır. Bu dönemde birbirleriyle uyumsuz görünen anlamlandırma çerçeveleri bir arada dolaşımda olmuş; sonuç olarak ortaya istikrarsız ve tutarsız öznellikler ve söylemler çıkmıştır. Uzun dönemli dönüşümlerin dikkate alınması heteronormalleşme sürecinin anlaşılması için gerekli görüldüğü için önce erkek homoerotizminin marjinalleşmesi incelenmiştir. Daha sonra farklı söylemlerin kesişiminde yer alan öz-anlatıların çözümlenmesi yoluyla, ortaya çıkan tutarsız öznellikler incelenmiştir. Son olarak kadın arzu nesnesinin yol açtığı eril kaygılar ele alınarak, heteronormativitenin kendi istikrarsızlıklarını doğurmadan işleyemeyeceği savunulmuştur.

Anahtar sözcükler: Heteronormativite, cinsel modernlik, toplumsal cinsiyet, geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri

ABSTRACT

Sarıtaş, B. S. Ezgi. *Heteronormativity and Its Instabilities: Sexual Modernity During Late Ottoman and Republican Periods*. PhD dissertation. Advisor: Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural, 364 p.

This dissertation analyzes sexual modernity during late Ottoman and Republican Periods within the framework of the heteronormalization process. The second half of nineteenth century is seen as a period when love and sexuality are regulated through heteronormative discourses. During these periods seemingly discordant frameworks of intelligibility were in circulation side by side which resulted in instable and incoherent discourses and subjectivities. Seeing the long-term historical transformations as necessary for understanding heteronormalization processes, the thesis initially examines the historical processes that resulted in the marginalization of male homoeroticism. Subsequently, through the analysis of self-narratives at the intersection of different discourses, the instable subjectivities produced by these discourses are studied. Finally, through an analysis of male anxieties aroused by the female object of desire, it is claimed that heteronormativity could never operate without its instabilities.

Key words: Heteronormativity, sexual modernity, gender, late Ottoman and Republican periods.