Dror Ze'evi

Çeviri
Fethi Aytuna

Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu *ve* Aşk

1500-1900



Kitap Yayınevi

MÜSLÜMAN OSMANLI TOPLUMUNDA ARZU VE AŞK, 1500-1900

KİTAP YAYINEVİ – 194
TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ – 64

MÜSLÜMAN OSMANLI TOPLUMUNDA ARZU VE AŞK, 1500-1900 / DROR ZE'EVİ

ÖZGÜN ADI
PRODUCING DESIRE: CHANGING SEXUAL DISCOURSE IN THE OTTOMAN MIDDLE EAST, 1500-1900

© 2007 DROR ZE'EVİ
© 2008, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

ÇEVİREN
FETHİ AYTUNA

YAYINA HAZIRLAYAN
AYŞEN ANADOL

DÜZELTİ
SERPİL YILMAZ

KAPAK RESMİ
HAMSE-İ ATÂYÎ 19. YY, TÜRK VE İSLAM ESERLERİ MÜZESİ, İSTANBUL

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞITHANE
SERTİFİKA NO. 0905-34-000415
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: İNFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EKİM 2008, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-007-2

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 11107-34-009175
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk

1500-1900

Dror Ze'evi

Çeviren
Fethi Aytuna

Kitap Yayınevi

DESTEK VE SEVGİLERİNİ DAİMA YÜREĞİMDE HİSSEDECEĞİM

BÜTÜN TÜRKİYELİ DOSTLARIMA

İçindekiler

Önsöz 7
Giriş: Senaryo Olarak Cinsellik 9
1- Bedenin Cinsiyeti 27
2- Arzuya Çekidüzen Vermek 62
3- Ahlak Savaşları 92
4- Rüya Tabiri ve Bilinçaltı 117
5- Mahallenin Delikanlıları 147
6- Dışarıdan Bakış 175
Sonuç 195
Notlar 201
Kaynakça 226
Dizin 236

Çizimler

1. El-İtâkî: Kadın ürogenital sistemi 53
2. El-İtâkî: Erkek ürogenital sistemi ve kadın barsak sistemi 54
3. Sabuncuoğlu: Penis benzeri klitorisi kesme ameliyatı 55
4. Sabuncuoğlu: Kadınımsı göğüsleri küçültme ameliyatı 56
5. Şanizade: Penis ve testis torbası gibi çizilmiş vajina ve rahim 58
6. Şanizade: Vajina ve yumurtalıklar 59

Tablolar

1. Elementler, salgılar ve özellikleri 36
2. Erkekler ve kadınların seksüel ve aseksüel özellikleri 40-41
3. Şeriatta erkeklerin işlediği cinsel suçlara verilen yaygın cezalar 72
4. Şeriatta kadınların işlediği cinsel suçlara verilen yaygın cezalar 73
5. Kanunda erkeklerin işlediği cinsel suçlara verilen cezalar 75
6. Kanunda kadınların işlediği cinsel suçlara verilen cezalar 77

Önsöz

Bu yolculuk on yılı aşkın bir zaman önce, Princeton Üniversitesi Firestone Kütüphanesi'nde cinsellik üzerine 17. yüzyılda yazılmış bir risale dikkatimi çektiği zaman başladı. O zamandan bu yana bu kitap, macerası boyunca pek çok limana uğradı, pek çok fırtına ve altüstlükler atlattı. Ortaya çıkan ürün seferin başladığı limandan çok uzakta bir yerdeydi. İlk teşekkürlerim aileme, bu yolculukta bana eşlik eden ve hep yanımda olan Amira, David, Lior ve Omer'e.

Yolculuk boyunca pek çok insan taslakları okuyarak, tartışarak, karşı çıkarak, önümdeki yolu göstererek, beni bu yolculuğu sürdürmeye teşvik ederek yardımcı oldu. İstanbul'da, Boğaz kıyısında harika bir dört ayı birlikte geçirdiğim, aramızdan ayrılan sevgili arkadaşım Mine Ener'e özel bir teşekkür borçluyum. Benimkiyle birlikte kendi araştırması üzerinde çalışırken bu kitabın ismi dahil olmak üzere çok güzel önerilerde bulundu. Huzur içinde yatsın.

Ben Gurion Üniversitesi'nin Beer Sheva'da yeni kurulmuş olan Ortadoğu Araştırmaları Bölümü'nde kendini bilime adamış bir öğretim kadrosu görüş ve düşüncelerini benimle paylaştı. Mesailerini benim için harcayıp desteklerini sürdüren Nimrod Hurvitz ve Sam Kaplan'a teşekkür ederim. Ayrıca araştırmanın getirdiği sıkıntılarla başa çıkabilmem için zamanlarını ve emeklerini harcayan öğrencilerim Dafna Poremba, Salih Bıçakçı ve Ben Okyere'ye ve değerli yardımlarını esirgemeyen yöneticimiz Aliza Ouzan-Suissa'ya teşekkür borçluyum.

Fikirleri, değerli yorumları ve destekleri için Afsaneh Najmabadi, Leslie Pierce, Amy Singer, Nikki Keddie ve Gabriel Piterberg'e çok teşekkür ederim. Sevgisini asla unutamayacağım, derinlemesine gözlemleri bazı bölümleri yeniden yazmama yol açan Naghmeh Sohrabi'ye sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

California University Press çalışanları ve editörleri kitabın Amerika'daki limanına varmak üzere çıktığı yolculukta bana çok yardım ettiler; onu İstanbul kıyılarına taşımaya azmeden mürettebat ise (Çağatay Anadol, Fethi Aytuna, Ayşen Anadol ve bütün Kitap Yayınevi çalışanları) işle-

rini ciddiyetle ve profesyonelce yürüttükleri için özellikle belirtilmeyi hak ediyor.

Son olarak, mali destekleri ve konukseverlikleri için İsrail Bilimler Akademisi, Türkiye'deki Amerikan İlmi Araştırmalar Enstitüsü, Necef'teki Ben Gurion Üniversitesi, Brandeis Üniversitesi Crown Ortadoğu Araştırmaları Merkezi ve Harvard Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'ne teşekkürlerimi sunarım.

Droor Ze'evi

SENARYO OLARAK CİNSELLİK

Arap Yarımadası'nın doğu kıyısında yaşayan Abdü'l-Kays kabilesi bir gün Hazreti Muhammed'e heyet gönderir. Heyet huzura kabul edildiğinde, peygamber içlerinde göz kamaştırıcı güzellikte bir delikanlı görür. Derhal çocuğa önünden kalkmasını ve arkasında bir yer bulmasını söyler. Müritleri bunun nedenini sorduğunda "Davud'un isyanına yol açan gözüyle gördüğünden başka bir şey değildi" diye cevap verir.[1]

Bu öykü Kûfe şehrinden bir âlim ve fakih olan eş-Şabî'ye atfedilir. Kendisi pek çok şeyin yanı sıra şık ipek giysileri ve özenle kına yaktığı kızıl saçlarıyla tanınırdı. Peygamberin ölümünden birkaç yıl sonra doğduğundan sahabeden değildi, ancak onun yüzlerce hadisini ve eylemini hatırlıyor, müritlerine ve kendi döneminde yaşayanlara gereğince aktarıyordu.[2]

Bu hadis ilk yüzyıllarda iyi belgelenmemişti, pek çok kişi de doğruluğundan kuşku duymaktaydı. Eş-Şabî bir kadı olarak takdir edilmesine karşın bir muhaddis [hadis aktaran] olarak iyi bir üne sahip değildi; anlattığı birkaç öykünün asılsız olduğu ortaya çıkmıştı. Ancak sonraki yüzyıllarda bu öykü birdenbire ünlenerek pek çok âlim tarafından ufak tefek değişikliklerle aktarıldı. Burada, 17. yüzyılda Kudüs'te yaşayan Ebu'l-Feth ed-Deccânî adlı âlimin anlattığı versiyonu aktarıyoruz.

Bu öyküyü duyduğumuzda durumu kavrayamayız; uzak bir kültürün cinsel dünyasıyla karşılaşmış, şaşırmışızdır. Peygamber delikanlının gözünün önünden uzaklaşmasını neden istemiştir? Yoksa baştan çıkmaktan korkmuş veya bu toplantıya katılan insanların cinsel eğilimlerini göz önüne alıp onları günahtan korumaya mı çalışmıştır? Ya Davud hakkındaki göndermeye ne demeli? Peygamberin evli bir kadın olan Batşeba'yı sarayının terasından gözetleyip sonra da yanına davet eden ve onunla cinsel ilişkiye giren Hazreti Davud'un öyküsüne gönderme yaptığı açıktır. Bu öyküyle Kays kabilesinin üyesi olan delikanlının durumu arasında nasıl bir bağlantı kurulabilir?

Bu gibi örnekler cinsellikle ilgili tarihsel metinlerin anlamını çözmeye çalışırken karşımıza çıkabilecek güçlüklerden bazılarıdır. Tıpkı bir so-

ğan soyar gibi, gizemin dış katmanları doğrudan öykünün gerçekliğiyle ilgilidir. Bu katmanı hiç dikkate almamak akıllıca olabilir. Amaçlarımız açısından bu öyküdeki olayların olup olmaması aslında önemli değildir. Eş-Şabî'nin dünyasını gösteren ikinci katmandır. Neden bu öyküyü anlatma ihtiyacı duymuştur ve onun yanındakiler neden öyküyü ilgiyle dinlemiş veya gerçekliğini yadsımışlardır? Bir başka katman ise 17. yüzyıl Osmanlı yazarı ed-Deccânî'dir. Neden kendi çağdaşı pek çok kişi gibi o da bu unutulmuş eski öyküyü yeniden ortaya çıkarmıştır ve bu kıssanın hissesi onların cinsel dünyası hakkında bize ne öğretmektedir?

İleride göreceğimiz gibi, bu sorulara verilecek cevaplardan biri şu olabilir: Ed-Deccânî'nin Osmanlı dünyasında ve belki de eş-Şabî'nin dünyasında, homoerotik veya oğlancı tutku çağdaş Batı kültürlerindeki gibi bir anormal davranış damgasını yememişti ve muhtemelen bu öyküyü ortaya çıkarmanın cinsel sapkınlıkla pek bir ilgisi yoktu. Peygamberin ölümünden bin yılı aşkın bir süre sonra bu öyküyü unutulmuş kutsal metinlerden çekip çıkarmanın amacı, daha çok erkek veya kadın güzelliğini takdir etmenin ilahi varlığa ulaşmanın güvenilir bir yolu olduğuna inananlar ile korkunç bir rezillik olduğunu düşünen dini çevreler arasındaki büyük anlaşmazlıkla ilişkilidir. Ama bu düşünce biçimini izleyebilmek için önce Müslümanlaşmış dünyada cinselliğin tarihi ve tarih yazımıyla ilgili gelişmeleri incelememiz gerekir.[3]

Müslümanlaşmış Toplumlarda Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Çağdaş Araştırmalar

Arap ve Batı edebiyatındaki çekingen başlangıçlardan sonra, son yıllarda Müslümanlaşmış toplumlarda cinsellik üzerine önemli araştırmalar yapılmaya başlandı.[4] İslam'da cinselliği ele alan ilk girişimlere İslam'ı daha olumlu bir ışıkla sunma çabaları damga vurmuştu, ayrıca kadınların özgürleşmesi ve sık rastlanan yanlış kavramların düzeltilmesi için çalışan aydınların mücadelesiyle ilişkisi vardır. Bu entelektüel ortamda, İslam'ı modernliteyle uyum içinde bir din olarak tanımlayan araştırmacıların çağdaş psikolojinin temel önermelerini kabul etmelerine ve birçok Müslümanlaşmış toplumu cinsel açıdan kusurlu olarak tanımlamalarına şaşmamak gerekir.

Bu kişiler, önyargıları gidermek amacıyla savunmacı açıklamalar yapmışlardır. Çıkış noktası olarak İslam'ın Kuran ve hadislerle formüle edilen özcü bir betimlemesini alan bu araştırmacıların başlıca savlarından biri, gerçek İslam'ın cinsel açıdan aydınlanmış bir din olduğuydu. Yüzyıllar geçtikçe, kavrayamama ve çarpıtmalar sonucu İslam'ın mesajı bozulmuş ve cinsel açıdan yozlaşmış bir topluma yol açmıştı. Abdelwahab Bouhdiba'nın *İslam'da Cinsellik* adlı çığır açan kitabının son cümlelerini ele alalım:

> İdeal modelin çok erken bir tarihte bozulmaya başladığından bile söz edilebilir. İnsanın tatmini açısından sevinçle pratiğe dökülen açık cinsellik yerini giderek kapalı, öfkeli, bastırılmış bir cinselliğe bıraktı. İnsanın kendi bedenini ve bir başkasını keşfetmesi, öteki aracılığıyla kendisini kavraması giderek erkek bencilliğine dönüştü. Sinsi, ketum, ikiyüzlü davranış giderek had safhaya ulaştı. Cinsel ayırım insanlık dışı, savunulması imkânsız bir toplumsal çiftyapılılığa (dimorfizm) ve tarifsiz bir ıstırap kaynağına dönüştü... Bu toplumsal statünün korunması için kadınların ve gençlerin ödediği bedel korkunçtu. İnsanın metalaştırılması onu özerklikten, özgürlükten ve değerden yoksun bıraktı.[5]

Burada vurgulamak istediğim konu ne bozulma iddiası, ne de bütün bir uygarlığın kutsal kitapların doğrudan izdüşümü olarak tanımlanmasıdır. Üstünde durmak istediğim, bir ideal model olması gerektiği varsayımıdır. Bouhdiba "insanın tatmini açısından sevinçle pratiğe dökülen açık cinsellik" derken elbette Kuran'ın buyurduğu kabul edilen heteroseksüel ve tek eşli kusursuz ideal yapıdan bahsetmektedir. Bu yapının bozulması, İslam toplumundaki ataerkil ve kadın düşmanı güçlerin ürünü olması bir yana, homoerotik eğilimlere ve diğer aykırı cinsel davranışlara yol açan süreci de başlatmış olarak kabul edilir.

İlk kez 1975'te Fransızca basılan Bouhdiba'nın kitabı, Ortadoğu ve Kuzey Afrika İslam dünyasında cinsellik alanını incelemeye yönelik ilk ciddi girişimdi. Eğitimini sosyoloji alanında yapan Bouhdiba, çıkış noktası olarak Kuran'ı ve toplumsal-maddi alan olarak da Müslüman Arap toplumunu

seçmişti. Kutsal metinlerin birlik ve ikilik kavramına dayandığını belirtir. Tanrının başlangıçtaki birliği, cinsel eylemde bir kez daha birleşen erkek-kadın çiftinde ortaya konduğu gibi giderek ikiliğe dönüşür. Dolayısıyla, evlilik içi cinsellik kutsanmaya, uyuma ve bağlılığa giden doğru yoldur. Bu bağlamda, seks yalnız yaşam için gerekli bir şey değildir, aynı zamanda bir ibadettir. Tanrıya karşı yükümlülüğün bir parçasıdır ve bir Müslüman mümin için asla Hıristiyanlıkta olduğu gibi günah anlamına gelmez. Erkekle kadın arasındaki ilişki birbirini tamamlayıcı olduğu için, gerçek İslam erkeğin üstünlüğünü kabul etse de kadınları onurlandırır ve onları ya da onlarla cinsel ilişkiyi kirli olarak görmez.

Bu somut, özgün, gerçek "İslam" bu şekilde bir erkek ve kadının tercihen evlilikle sonuçlanan birliğine dayalı, kusursuz bir cinsellik önerir. Cinselliğin geri kalan türleri uygun görülmez:

> İslam, cinsel arzuyu gerçekleştirmenin diğer bütün yollarına şiddetle düşmandır. Bunlar sadece ve sadece cinslerin karşıtlığından doğan uyuma aykırı oldukları için doğa dışı kabul edilir. Bunun sonucunda, hem erkeksi kadını hem kadınsı erkeği, erkek ve kadın eşcinselliğini, otoerotizmi, zoofili ve bunun gibileri ilahi bir gazap beklemektedir. Bütün bu sapkınlıklar cinsel bedenin reddine ve dişi veya erkek konumunu benimsemeye yol açar. Cinsel sapkınlık Allah'a karşı başkaldırı demektir.[6]

Bouhdiba, Kuran'ın erkek eşcinselliğini bütün bu cinsel kimlik değiştirmeleri içinde en kötüsü olarak gördüğünü belirtir. Bir bakıma, bütün cinsel sapıklıkların temeli gibidir. Hazreti Lût'un öyküsü ve yaşadığı şehir Sodom'un, halkın işlediği cinsel günahlar nedeniyle Tanrı tarafından yıkılması, bu tür kötülüğe karşı uyarı olması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu, dünyanın düzenine karşı gelmektir ve yıkıma yol açabilir. Erkekler arasında tiksinti verici bir cinsel ilişki kurulması korkusuyla, iki cinsiyetin ayrı tutulması neredeyse yaş gruplarının ayrı tutulmasına kadar varır. Yakışıklı oğlanların görüntüsü bile yetişkin erkekler için çok tehlikeli bulunmuştur.

Ancak Bouhdiba'ya göre "vahiy sırasında birleşenler tarihsel düzeyde birbirinden ayrı düşmüştü."[7] Sınırların aşılması korkusu ve erkeklerle kadınların bir daha birbirlerinin rolünü üstlenerek kutsal uyumu bozmamaları için cinsiyetler arasında kesin sınırlar koyma ihtiyacı, sonunda kadınların toplumdan soyutlanmasına, hatta genç erkeklerin erkeksi özelliklerinden arındırılmasına yol açtı. Bu da bazen nefretle at başı giden kadın korkusuna dayalı, çarpık bir toplum yarattı. İslam kültürü sonraki yüzyıllarda esas olarak kadınlardan kaçıp yalnızca erkeklerin toplumsal arkadaşlığına ve sonunda eşcinselliğe sığınma girişimidir.

Bouhdiba'nın kitabında adeta bir trajedi olarak anlatılan Müslüman Arap cinselliği giderek bozulup sonunda yaygın eşcinsellik ve oğlancılık sahnesine dönüştü. Ulema tarafından homoerotik sevgiye karşı yazılmış pek çok risale bunun ne kadar yaygın olduğunu ve çağlar geçtikçe toplumda nasıl yayıldığını kanıtlamaktadır. Modernite akıntıyı tersine döndürmek yerine geleneklerin yozlaşma sürecini devam ettirmiştir. Batı sömürgeciliği durumu daha da kötüleştirmiştir, zira sömürge halkları sömürgeci istilaya karşı son bir savunma mevkii olarak geleneksel tutumlarına sarılmıştır. Bouhdiba'ya göre bunun sonucunda günümüzün Müslüman Arap dünyasında cinsellik mekanik bir hal almış, seks ve kutsallık arasındaki bağ kırılarak yerini anlamsız pornografiye bırakmıştır.

Bouhdiba'nın ileri sürdüğü gibi, belki de savunma amaçlı, bazen eşcinselliğe düşman açıklamalardan kaçınma çabasıyla, modernlik öncesi İslamiyet'te cinsellikle ilgili tartışmaların çoğu edebiyata odaklanmıştır. Bu tartışmaların en ilginçlerinden biri Fedwa Malti-Douglas'ın *Kadınların Bedeni, Kadınların Sözü* adlı kitabında yer alır. Malti-Douglas Arap edebiyatını *Bin Bir Gece Masalları*'ndan Nevval es-Ṣadâvî ve Fadva Tûkân'ın eserlerine kadar başarıyla çözümlemiştir. Gözümüzün önünden sırayla canlı imgeler ve insanlar geçer: Şehrazad ile Şehriyar, Hay bin Yakzân'ın esrarengiz bir adadaki serüvenleri, ayrıca çağdaş roman kahramanları ve öyküleri. Malti-Douglas bu edebiyatın içinde kadının yerini, mecazlar ile bunların altında yatan, kadının cinselliğini, bedenini ve sözlerini yöneten varsayımları dikkatle incelemiştir.

Öyküler ve dönemler farklı olmasına rağmen hepsi ortak bir bağla birleşir: kadınların cinselliğinden ve şeytani gücünden duyulan korkunun

erkeklerin birbirleriyle arkadaşlığı tercih etmesiyle sonuçlanışı. *Bin Bir Gece Masalları*'ndaki ana öykünün erkek kahramanları olan Şahzaman ve kardeşi Şehriyar, sık sık kadınların ihanetine uğrayınca kadınlarla toplumsal ilişkiden kaçınmaya karar verirler. Kadınları cinsel zevkleri için kullanıp sonra öldürtürler; ta ki Şehrazad kadınlara yeniden güven duymalarını sağlayana kadar. Ne var ki, kadın erdeminin ve gücünün simgesi olan ünlü Şehrazad bile bu güçlü homososyal dünyanın kurbanı olur. *Bin Bir Gece Masalları*'nın sonunda, artık onun kocası olan Şehriyar, başkalarının yanında konuşma gücünü kazanır. Şehrazad geleneksel suskun eş rolünü üstlenirken erkek kahramanlar arasındaki bağ korunur.

Bir başka ortaçağ kahramanı olan Hay bin Yakzân, kadınların dünyasında onların tehlikeli cinsellikleriyle bir arada yaşamaktansa erkek arkadaşı Asâl'la bir adada tecrit olmayı yeğler. Benzer bir öyküde, Vakvak adası erkeklerin sorununa uygun bir çözüm sunar: Meyve gibi ağaçlarda yetişen kadınlar toplanıp kullanıldıktan sonra atılır; "kullanılıp atılan mükemmel kadınlar"dır[8] bunlar. 20. yüzyılın sonlarında, kadınlar konuşma hakkını tekrar ele geçirip Nevval es-Sadâvî ve Fadva Tûkân gibi yazarlar, erkeklerin onlar adına konuşması yerine kendi sözcüklerini kullandıkları zaman bile, toplumu tarifleri hemen hemen aynıdır; kadınlardan korkan ve onların cinselliğinden tiksinen, erkek merkezli, kadın düşmanı bir toplumdur bu. Çok farklı yöntembilimler ve kaynaklar içerse de, Malti-Douglas'ın vardığı sonuçlar, son tahlilde Bouhdiba'nınkiyle aynıdır. Burada ideal modelden bir sapma yoksa da bir gelişme de görülmez. Çağdaş Arap edebiyatında erkekler her zaman erkeklerin dostluğunu tercih eder. Buna karşılık, kadınlar hâlâ kendi dünyalarında tutsaktır, erkeklere hürmet etmeleri öğretilir, erkekler ise onlardan nefret eder. Kadınların roman ve şiirlerinin özü, cinsel özgürlük ve yardım çığlığı gibidir. Kadınlar dışlanmıştır, erkekler ise bazen eşcinselliğe kadar gidebilen homososyal ilişkileri tercih eder.

Anlayışları, yazdıkları hetero-normal bağlamdan ayrı düşünülemeyecek olan Bouhdiba ve Malti-Douglas'a karşılık, İslam'da cinsel kavramlarla ilgili çalışmalarda yeni bir gelişme Amerikan eşcinsel araştırmalarında ortaya çıkmıştır. Bu araştırmaların ortak özelliği homoerotik edebiyat (ço-

günlukla erkeklerle ilgili, zira kadın homoerotizmini ele alan kaynaklar yoktur) üzerine yoğunlaşmasıdır.[9] Bu araştırmalarda konuya daha olumlu bir görüşle yaklaşılmaktadır. Bu alandaki ciddi bir çalışma J.W. Wright ve Everett K. Rowson'un hazırladığı *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (Klasik Arap Edebiyatında Homoerotizm) adlı kitaptır.[10] Farklı yazarların makalelerinde, Abbasilerden Memluklara kadar olan dönemde Arap edebiyatının homoerotik nesir ve şiir örnekleri sunulmaktadır.

Rowson'un makalesinde, 1300'lerde, Memluklar döneminde İbn Daniyâl ve es-Safedî'nin yazdığı eserlerden bahsedilmektedir.[11] Es-Safedî'nin daha temkinli bir üslupla yazılmış olan eserinde iki erkek arasında geçen ve sevilen kişinin trajik ayrılığıyla biten bir aşk ilişkisi anlatılmaktadır. Daha cüretkâr olan İbn Daniyâl'ın gösterişli biçimde yazdığı bir gölge oyununda da homoerotik bir serüven vardır, ancak bu öyküde âşığın oyunları hiçbir işe yaramaz. Sevdiği adam onun cilvelerine yüz vermez ve kaçar. Terk edilen âşık ise farklı cinsel meziyetler sunan bir yığın kişiyle karşılaşır: kadınsı erkekler, oğlanlar, okşayıcılar ve mastürbasyon yapanlar. İki öykünün ilginç olan ortak yanı ise sevilen kişinin sakalları çıkmamış bir çocuk değil yetişkin bir genç erkek olmasıdır. Her iki yazar da sözde ahlaklı görünseler de homoerotik sevgiden dobra dobra söz etmektedirler.

Rowson öyküleri çözümlerken, kitaba katkıda bulunan diğer yazarlar gibi, bu edebiyatı ortaya çıktığı tarihsel bağlam içinde değerlendirir:

> Bu serüvenlerin ardında yatan gerçekliğe gelince, her iki metin de erkeklerin diğer erkeklere cinsel bakımdan çekici gelmesinin bir biçimde doğal kabul edildiği bir toplumu varsayar. Bu çekicilik, toplumda "damgalanmamış" bir heteroseksüel erotizmin "damgalanmış" azınlık versiyonu olmaktan çok, evrensel olmasa da kendi koşullarında kabul edilecek kadar yaygın olmalıdır. Bu toplum aynı zamanda eşcinsel erotizme (yine, yoğunluk veya yapı olarak heteroseksüel erotizmden farklıymış gibi sunulmayan eşcinsel erotizme) kısıtlamalar getirir ki bu da eşcinsel erotizmin hüsranın yüceltilişi veya karşıtlığa göz yumma olarak ele alınmasını teşvik eder.[12]

Bouhdiba, Malti-Douglas, Wright ve Rowson'un çalışmalarında tarihsel araştırmalar savunmacı bir biçimden daha dengeli bir biçime, hatta Müslüman-Arap cinsel kültürüne daha çok empatiyle yaklaşan bir biçime dönüşmüştür. Bouhdiba İslamiyet'te cinselliği süregelen bozulma şeklinde tanımlarken, Malti-Douglas statik ve özünde kadın düşmanı olarak niteler. Rowson ise belki daha liberal gibi tanımlar. Bunun dışında, hepsi bazı temel unsurlar üzerinde birleşmiş gibidir. Heteroseksüellik belki bir gereklilik olsa da yüceltilmiyordu. Aşk genellikle heteroerotik olmaktan çok homososyal veya homoerotik bir çaba olarak görülüyordu ve cinsel manzarada kadınlar bir kenarda kalmıştı.

Yöntembilim

Cinselliği tartışmada kullanılacak yaklaşımlardan biri de krallar ve sultanlar hakkındaki fıkralar, cinsel suçları anlatan kadı sicilleri gibi gerçek cinsel davranış örneklerine bakmaktır. Ancak bu fıkralar ilginç olsa da, toplumun bu olayları ve suçları nasıl değerlendirdiğini, daha da önemlisi, bu vakalarda tam olarak neyin tuhaf, sapkın veya yasadışı olarak görüldüğünü kavramamızı sağlamaz.[13] İnsanların yatakta nasıl davrandığını açıklamaya çalışmak birçok bakımdan zor bir iştir. Bunun yerine, tarihçi cinsellik tartışmalarının ışığında yazarların kafasını meşgul eden sorunlara, cinsel tercihleri anlamlı ya da anlamsız kılan güç ilişkilerine ve belli şeylere izin verip diğerlerini yasaklayan inanç kümelerine bakabilir.

Bin Bir Gece Masalları gibi kurgu yapıtlar, kültürel araştırmalar açısından diğer çalışmalar gibi geçerli birer kaynak olsa da metinlerde tarihi "gerçekliği" bulmaya çalışan araştırmacılar için birtakım tuzaklar barındırır. Cinsellik söz konusu olduğundan ilişkiler kesinlikle karmaşıktır. Genç oğlanların güzelliğine övgü, kendi cinsel eğilimleri ne olursa olsun şairlerin mükemmelliğe ulaşmaları gereken ve sık kullanılan bir mecazdı. Erkek sevgisiyle ilgili betimlemeler bazen dini bağlılığı anlatmak için veya toplumdaki katı ahlakçıları eleştirmek amacıyla mecaz olarak kullanılırdı. Benzetmeler ve şiirsel yetkinlik, üslup ve gelenek; hepsi toplumsal gerçekliği bulandırmaya ve açığa vurduğu oranda çarpıtan bir söylemi yaratmaya hizmet etmiştir. J. W. Wright bu konuyu, Abbasi saray şiirini incelediği maka-

lesinde ele alır.[14] Bu tür edebiyat incelemelerinde kültürel bağlamın yanlış anlaşılmasının yanlış sonuçlara yol açabileceğini belirtir. Wright'a göre, her şeyden önce kadınlardan bahsetmenin oğlanlardan bahsetmeye göre daha utanç verici sayıldığına inanmak için geçerli nedenler vardır ve hassas noktalara değinmemek amacıyla çoğu zaman bu konudan kaçınılmıştır. Ayrıca naifçe okuyunca anlaşılmayacak biçimde, metni karşı metinle, ahlaklıyı ahlaksızla eş tutan bir üslup kullanımı vardır:

Sonunda Ebu Nuvâs ve çağdaşlarının [Abbasi şairleri] Abbasi saraylarının ilk dönemlerinde bir hiciv kargaşası yaratma amacıyla homoerotik gelenekleri, simgeleri ve motifleri kullandığını görürüz. Şairlerin kişisel eğilimleri hakkında varsayımlar yürütmek bazılarına ilginç gelebilir, ama bu, boşa harcanmış zamandır. Şairin cinsel ihtiyaçlarını veya tercihlerini bilemeyiz; bilsek bile, kötülemek amacıyla yola çıkan Batılıların Doğu'nun sözümona oğlancılığına büyülenircesine bakışı konu dışıdır ve kültürel bağlamdan yoksundur.[15]

Dolayısıyla tarihsel gerçekliği bu tür metinlere dayanarak yeniden oluştururken tedbirli olmak gerekir. Daha iyi fikir sahibi olmak amacıyla, tamamen edebi olan metinlere ek olarak başka kaynaklar da araştırılmalı ve kültürel üretimin bağlamını göz önüne alan başka bir bakış açısı aranmalıdır.

Pek çok araştırmacı bu tür bir yöntembilim kullanmaya, en azından diğer kaynak türlerini araştırmaya başlamıştır. Daha önce belirtildiği gibi, Rowson'un kaynağı 14. yüzyıl başlarında Mısır'da yazılmış önemli bir gölge oyunudur. Homoerotizm konusunda daha geniş bir edebi tartışmanın konusu olsa da, oyun farklı bir sanat biçimidir. Halk önünde oynanmak amacıyla yazıldığından, farklı gelenekler bütününe sahip ve (Rowson'un üzerinde durmadığı) bağlamla farklı bir ilişkisi olan farklı bir alanın parçası olarak görülmesi gerekir. Aynı kitapta, Steven M. Oberhelman rüya yorumlarını ele almıştır.[16] Eski dünyanın pek çok yerinde bilimsel bilgi olarak kabul edilen bu metinlerin kökeni antik Yunan'a dayanmaktadır. Çeviriler yoluyla çoğaltılan bu metinlere Müslümanlaşmış toplumlarda özgün katkılar yapılmıştır. Cinsel anlayışın önemli bir katmanını yansıtan bu edebiyat türü aynı zamanda cinsellik araştırmaları açısından büyük ölçüde dokunulmamış bir kaynaktır.

Basim Musallam daha önce yazdığı bir kitapta araştırmacıların kullandığı kaynaklara önemli bir katkıda bulunmuş, cinsellik araştırmaları için başka bir yol önermiştir.[17] Musallam, ortaçağda yaşayan Müslüman âlimlerin dışarı boşalma yoluyla doğum kontrolünün caiz olup olmadığını tartıştığını ortaya koyar. Bu tartışmanın temeli doğurma ve cenin oluşumunun ele alındığı tıp/biyoloji bilimleri ile fıkıh bilimine dayanıyordu. Kuran'da ve hadislerde doğum kontrolü hakkında açık bir hüküm bulunmadığından, âlimler çareyi tıp öğretilerine başvurmakta bulmuşlardı. Erkeklerin cenin oluşumuna daha fazla katkıda bulunduğunu öne süren bir teoriye karşı, cenin oluşumunun erkek ve kadının işbirliğine dayandığını varsayan tıbbi bir teoriyi benimsediler. Bu teori alın yazısını savunan inançla birleşince pek çok kadı doğum kontrolü lehinde hüküm verdi. Musallam doğum kontrolü lehindeki bu entelektüel tartışmalardan toplumsal tarih alanına geçtiğinde tartışmalı sulara girer. Sonraki bölümlerde pek çok üçüncü dünya ülkesinin gündeminde bulunan konuları işleme çabasıyla, bu tür bir doğum kontrol politikasının nüfus artışı üzerinde yaratabileceği etkileri ele alır. Onun kanısına göre, bu yöntem nüfus artışını belirli bir noktaya kadar önlemiştir. Bu konu tartışmaya açık olsa da, Musallam'ın kitabı cinselliği anlama konusunda fıkıh, tıp ve felsefe gibi alanların önemini ortaya koymaktadır.

Musallam'ın kitabı cinsellik veya cinsiyet sorunlarıyla ilgilenen tıp, felsefe, hatta hukuk kaynaklarını ele alan birkaç girişimden biridir. Bu alandaki önemli çalışmalardan biri Paula Sanders'in yazdığı "Toplumsal Cinsiyeti Olmayan Bedene Cinsiyet Kazandırmak" adlı makaledir.[18] İslam'da hermafroditlerin konumu üzerinde duran Sanders da tıp ve hukuku bir araya getirir. İlk yüzyılların İslami tutuculuğu, erkek ve kadın dünyasını evde, ibadette hatta ölümde birbirinden ayırırken, hermafroditler içinden çıkılması zor bir sorun yaratıyordu. Din, cinsiyetsiz bir insan için toplumsal bir konum tasarlamamıştı. Sanders, tıbbın cinsiyeti belirleme çabaları ile cinsiyeti belirsiz hermafrodit için toplumsal bir alan yaratmak amacıyla alınan hukuki önlemlerin nasıl bir araya geldiğini anlatarak ortaçağ İslam fıkhında cinsellik ve cinsiyet sorunlarının nasıl çözümlendiğini ikna edici biçimde gösterir.

Rowson, Oberhelman, Musallam ve Sanders'in gölge oyunlarını, rüya yorumlarını, tıp ve hukuk metinlerini kullanmaları, cinsellik ve toplumsal cinsiyet araştırmalarını zenginleştirecek yeni kaynaklara sahip olduğumuzu göstermektedir. Bu malzeme elimizin altında olduğuna göre, cinsel ilişkiler ile tutum ve uygulamalardaki dönüşümleri anlamak için bunu en iyi şekilde nasıl kullanabiliriz? Olasılıklardan biri, kaynaklar üzerinde mikrotarih çalışmaları yapmaktır. Mikro düzeyde sistemli çalışmalar yoluyla, bir sultanın, (daha önce belirtilen çekinceleri unutmadan) bir şairin, ya da çok ender görülmekle birlikte ardında lafını esirgemeyen bir günlük bırakan birinin kendine özgü cinsel serüvenlerini, baştan çıktığı anları ve dertlerini öğrenebiliriz. Elbette araştırmacı, cinsellikle ilgili tartışmalarda genellikle bulunan dürüstlük, düzenbazlık ve asılsız dedikodu katmanlarının arasında ustaca yol almasını bilmelidir. Ancak özellikle böylesi duyarlı konular ele alındığında, böylesi örnek incelemelerin toplumun daha büyük kesimlerinin törelerini, çekici buldukları şeyleri veya inançlarını yansıtabileceğine iyice inanmak gerekir. Öyle bir yaklaşım bulmalıyız ki, hem nüansları dikkate alsın ve konuya odaklansın, hem de bireysel örneklerin ötesine geçip belirli bir toplumda cinselliğin bir tanıma sığmayan genel dünyasını görmemizi sağlasın.

Bu örnekleri ve yöntembilimsel değerlendirmeleri çıkış noktası olarak ele alan bu kitapta, ilk zamanlarından modern döneme kadar Müslüman Osmanlı toplumundaki cinsellikle ilgili birkaç söylem kümesi sunulmaktadır. Hukuk sistemiyle, giderek artan ahlakçı literatürle, tıp ve yan kollarıyla, yıkıcı ve anarşik gölge oyunuyla, pek çok çeşitleme barındıran rüya yorumu edebiyatıyla ilgili metinler incelenmiştir. Dıştan bakan, eleştirel ancak etkileyici olan bir başka elverişli bakış açısı, Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden yabancıların yazdığı seyahatnamelerde bulunabilir. Bütün bu türler birbiriyle ilişki içindedir ve genel bir cinsel meta-söylemin parçaları olarak düşünülebilir. Ancak, her biri aynı zamanda kendi iç mantığına sahiptir ve bu iç mantık her zaman diğer parçalarla tam örtüşmemiştir.

Bu kitaba yol gösteren temel kavram, pek çok açıdan John Gagnon'un ortaya attığı ve Jeffrey Weeks'in tarihsel araştırmalara uyguladığı "senaryo" fikrine benzemektedir.[19] Gagnon'un belirttiğine göre senaryolar,

zihnimizdeki cinsel arayış ve cinsel eylemlerle ilgili içsel ve dışsal tasarılar için birer mecazdır. Tıpkı film ya da oyun senaryolarındaki gibi, hepimizin zihninde "doğru" türde cinsel çekiciliği, beklenen eylem şeklini ve eylemlerimizin önceden tahmin edilen sonuçlarını telkin eden ana hatlar vardır. Bu senaryolar bize bir dizi yol çizgisi önerir. Her ne kadar daima izlemesek de bu çizgiler parametreleri, içinde hareket ettiğimiz sınırları ve önceden konulan sınırlamaları aştığımız noktaları tanımamızı sağlar. Weeks'in belirttiğine göre "mecazın başka bir değeri daha vardır. Herhangi bir zamanda, bir arada varolabilen çeşitli cinsel anlamların varlığını ileri sürer."[20] Günümüz dünyasında, kilisede, mahkemede, sinema ve televizyonda, tıbbi metinlerde, popüler kültürde rakip senaryolara sürekli maruz kalmaktayız. Daha önceki dönemlerde de böyle birçok senaryo olduğunu kabul etmek mantıklıdır. Cinsellik konusunda hiçbir zaman görüş birliği, insanlara toplumsal-cinsel labirentte yol gösterecek tutarlı tek bir içsel veya dışsal ses olmamıştır. Senaryo seçenekleri belki daha kısıtlıydı, bazıları da diğerlerine göre daha güçlüydü. Ancak hiç kuşku yok ki, Osmanlı gölge oyununun kaba ve sözünü sakınmaz kahramanı Karagöz, izleyicilere mahalle imamının Cuma vaazlarında söylediğinden tamamen farklı bir senaryo öneriyordu. Her ikisi de devletin kanunlarıyla tam örtüşmüyordu. Fakat, günümüzde eşcinsel hareketler ve tutucu yetkililer aynı cinsiyette olanların evlenmelerine izin verme konusunda bölünmekle beraber eşcinsel ve heteroseksüeller arasındaki temel bölünmeyi nasıl kabul ediyorlarsa, modern öncesi dönemde de bütün bu farklı alt söylemlerin altında insan bedeni ve cinselliği konusundaki temel anlayış yatıyordu. Bu kitabın amaçlarından biri, bu varsayımların 19. yüzyılda geçersiz hale geldiğini, ama yerlerine yeni senaryolar ve tartışmaların pek de konulamadığını göstermektir.

Osmanlı Döneminde Ortadoğu

Mekân açısından bu kitap Osmanlı dönemindeki Ortadoğu'ya odaklanmaktadır. *Osmanlı* burada illa da Türkçe konuşan ya da her zaman Osmanlı'nın siyasi denetimi altında olan anlamında değildir. Ben bu sözcüğü, 16. yüzyılın başlarından itibaren merkezinde Osmanlı hanedanının bulunduğu ve büyük bir kısmını siyasi ve kültürel olarak yönettiği, farklı unsur-

lardan oluşan bir dünya anlamında kullanmayı öneriyorum. Benim görüşüme göre, Kuzey Afrika'dan başlayıp Bereketli Hilal'in Arapça konuşulan bölgelerinden geçerek Anadolu'ya uzanan bu dünya, belirli bir boyuta kadar kültür ve din birliğine sahip olup aynı metinlere dayalı cinsel bakış açısını paylaşıyordu. Bu metinlerin Karagöz veya devlet kanunları gibi bazıları imparatorluğun merkezinde ortaya çıkmıştı. Rüya yorumu gibi diğer ürünler ise Arap dünyasında daha belirgin bir varlığa sahipti. Ancak burada da alttan alta bir birlik vardı. Bu birlik metinlerin sürekli olarak çevrilmesiyle (çoğunlukla Arapçadan Osmanlıcaya, ancak tersi de oluyordu) ve entelektüel seçkinlerin bir büyük şehirden diğerine serbestçe dolaşmasıyla gerçekleşmişti. Kuşkusuz, bu merkezler ve bakış açıları arasında farklılıklar vardı, ancak büyük benzerlikler de vardı. Benim izini sürmek istediğim şey işte bu temel benzerliklerdir.

Ayrıca cinsellikle ilgili söylemleri tartışırken, bazen özcü yaklaşımla karıştırılsa da uzun dönemli tarihsel yöntemin gerekli olduğuna inanıyorum. Tek cinsiyete dayalı model Avrupa'da ufak tefek değişikliklerle neredeyse iki bin yıl sürdü. Osmanlı Ortadoğu'sunda da tıbbi, dini ve hukuki kavramlar uzun dönemler boyunca yavaş, bazen algılanamaz değişikliklerle egemenliğini sürdürdü. Bu gelişmeleri görüp değişimin önemini anlamak amacıyla, bazı noktalarda Osmanlı döneminden uzaklaşıp İslam'ın ilk yüzyıllarına, hatta antik Yunan'a gideceğiz.

Ancak şurası açıktır ki, merkezde bile asla diğerlerini dışlama pahasına kendi içinde tutarlı ve uyumlu, tek bir kültür olmamıştır. Merkezi işgal eden egemen görüşler, marjinal kalan diğer görüşlerle sürekli çatışma halindeydi. Muhalif gruplar, dini ve etnik azınlıklar ile toplumsal ayrıcalıklara sahip olmayanlar, aykırı söylemler geliştiriyordu. Bunlar bazen yaygın söylemlerden çok farklı oluyordu. Bu kitabın asıl ilgi alanı birleştirici unsurlar ve dolayısıyla egemen görüşler olsa da, marjinal kültürler ve ürettikleri söylemleri göz ardı etmemeyi amaçlamaktadır.

Senaryolar ve Kaynakları

Birinci bölümdeki başlangıç noktamız beden senaryosu olacaktır. Dini ve dünyevi kanunlardan, "hukuki söylem mekanizmalarından", tasav-

vuf şairlerinin özlemlerinden aynı derecede uzak duran tıp ve tıbbın insan bedeni kavramı, görünürde doğanın kanunları tarafından yönetiliyordu. Galenos ve İbni Sina geleneğinden gelen Osmanlı Ortadoğu'sundaki hekimler, 19. yüzyıla kadar insan bedeninde dört vücut sıvısıyla temsil edilen dört elementin, fiziksel ve duygusal oluşumumuzu yönetip dengede tuttuğuna inanıyorlardı. Onların anatomi bilgisi, insan bedeni ve üreme organlarının farklı ve batının görüş açısına göre edebe aykırı bir modelini sunuyordu. Bu tıbbi kavramlar ve teorilerin cinsellikle ilgili sorularda önemi büyüktü ve toplumsal cinsiyetin oluşumu, cinsel eğilimler, cesaret, iktidarsızlık, sapkınlık, üreme gibi sorunlara açıklama sağlıyordu. Bu dönemin büyük bir bölümünde tıbbın çok saygın bir konumda olmasından dolayı, tıbbi teorinin halk arasındaki izleri kendi cinsel senaryolarını doğrulatmak isteyen pek çok farklı söylem tarafından kullanıldı.

İkinci bölümde incelenen devlet kanunları, ulema ve ulemanın kavramsal dünyasının etkisi altında kalmasına rağmen, dönemin değişmekte olan gelenekleriyle daha çok uyum içindeydi. Özellikle 16. yüzyılda, kısa bir süre için mahkemelerde sıkı sıkıya uygulanmış, ama kanun yapma üzerindeki etkisi çok daha uzun bir zamana yayılmıştı. İmparatorluktaki bütün mahkemelere yollanan kanunnameler uygun ve uygunsuz cinsel davranışlar hakkında bölümler içeriyor, belirli eylemler için yaptırımlar, hatta suçun boyutuna göre parasal cezalar öneriyordu. Kanunname derlemeleri, Osmanlı seçkinleri arasında cinselliğe karşı farklı bir hukuki bakış açısının ortaya çıktığını gösterir. Padişah ve önde gelen kullarının formüle ettiği kanunnameler, egemen sınıfın cinsel ahlaka yaklaşımını, halkın ulaşabildiği diğer senaryolardan belki de daha çok yansıtıyordu. Ancak iki ana sistem, şeriat ve kanun, aynı zamanda bir sinerji yaratmış, bu da iktidarın bir tezahürü haline gelmişti. Bu iktidar ise Foucault'nun haklı olarak belirttiği gibi, cinselliği yalnızca bastırmakla kalmayıp çeşitli mekanizmalar –mahkemeler, hukuki formüller, kadılar, cezalar– yoluyla, aynı zamanda arzuyu ortaya çıkarmış ve oluşturmuştu. Bir başka deyişle kanun, doğru ve yanlış, yasal ve yasadışı gibi iki kutuplu zıtlıklar yaratarak cinsel âdetlerin tanımını etkilemişti Bu etki, ister açık ister üstü kapalı olsun, diğer bütün söylemlerde de belirgindir.[21]

Üçüncü bölüm, ibadet senaryosunu iki ana temsil biçimi, yani tasavvufi ve ortodoks yaklaşım kapsamında incelemektedir. 19. yüzyıla kadar Müslüman Ortadoğu'da laik bakış açısının hiçbir meşruiyeti veya kültürel içeriği olmadığından, her yerde dindarlık hâkimdi ve cinsellik üzerine bütün tartışmalar bir bakıma dini içerikliydi. Bundan dolayı burada ibadet sözcüğü, kısaca ulemanın ve tasavvuf erbabının inanç, ayin ve icrada cinsel sorunlarla ilgili metinlerini açıklamak açısından uygundur. Belki de beklentilerimizin tersine, ibadet senaryosu bu çalışmada sunulanlar içinde en çelişik duygular taşıyan ve en tutarsız olanıdır. Dini metinler şeriatla sınırlı değildir ve tekbiçimli bir literatür oluşturmazlar. Daha ziyade, tanımlanmış sınırlar içinde sürekli değişen bir söylem dünyası oluştururlar. Ulema ve mutasavvıflar yüzyıllar boyunca, cinsel sorunlar üzerine bolca yazmışlardır. Yazılarının konusu evlilik ve boşanma, oğlancılık ve zinayla ilgili hukuki risalelerden, Hz. Muhammed'in hadisleri ve fetvalarına, ilahi aşk şiirlerine, hatta Allah'ın yüceliğini hayal etmenin bir yolu olarak genç erkeklerin güzelliğini öven risalelere kadar çeşitlilik gösterir. Tasavvuf edebiyatı ve ortodoks karşılıklarını ayırmak asla kolay değildir, bunlar sürekli yer değiştirirler ve sık sık birbirinin içinde kaynaşarak belirgin tanımlamaları belirsiz hale getirirler. Yine de özünde cinselliğe karşı çok farklı iki yaklaşım sergilerler. Ele alınan dönemin büyük bir bölümünde bu ikisi üstünlüğü ele geçirmek için kimi zaman şiddete varan bir savaş sürdürmüştür.

Aslında ortodoks düşünceyi savunan risaleler ile daha radikal konumdaki tasavvuf edebiyatının iki farklı senaryo olarak ele alınması gerektiği öne sürülebilir. Nitekim günümüz araştırmacıları bunları iki farklı düşünce biçimi olarak görmekte ve çok seyrek olarak bir arada ele almaktadırlar. Ancak bu ayrımın analitik açıdan belirli avantajları olsa da, aynı zamanda birtakım sakıncaları vardır. Burada, tartışmamızı başlattığımız eş-Şabi'nin öyküsüne tekrar değinmek yararlı olacaktır. Bu öyküyü aktaran yazar 17. yüzyılda yaşamış olup bir tarikata bağlıydı ve Kudüs'ün iyi tanınan, mutasavvıf ailelerinden birinin oğluydu. Buna rağmen, bu metin görünüşte ortodoks bir metindir. Yazdığı risale, dervişlerin sakalı bitmemiş oğlanlara duyduğu hayranlığa güçlü bir saldırıdır. Peygamberden ve dört halifeden alıntılar, hu-

kuki değerlendirmeler ve gerekçeli açıklamalardan oluşur. Ancak, Abdü'l-Kays öyküsünde gördüğümüz gibi, yazarın insan cinselliği hakkında kendi anlayışını da barındırmaktadır ki bu anlayış, şiddetle saldırdığı mutasavvıflarla pek çok temel varsayımı paylaşır. Kullandığı terimler benzerdir, pek çok durumda sorular ve kaynaklar da aynıdır. Radikal mutasavvıflar ve onlara karşı çıkan ulema, tartışmalarında aynı cinsel senaryoyu üretmiştir. Unutmamamız gereken bir başka nokta da, ulema ve mutasavvıfların dünyasına dışarıdan bakan sıradan birinin gözüyle, tartışmanın ince ayrıntılarını kavramanın muhtemelen daha zor olduğudur. Her iki taraf da bilgileri ve bağlılıkları açısından büyük saygı görüyordu. Topluma iletilen mesaj, her ne kadar iki anlamlı görünse de, tek olsa gerekti.

Psikoloji ve psikiyatri, modern Ortadoğu dünyasının ilk dönemlerinde elbette oturmuş tıp dalları değildi. Ancak çok zengin bir rüya yorumu edebiyatı içinde yer alan insan ruhu üstüne ilginç tartışmaları dördüncü bölümde bulabilirsiniz. Rüyaların özel bir kehanet gücünü ortaya çıkardığına inanıldığından, yorumlarını ulema bile bilim olarak kabul ederdi. Cinsel rüyaların ve anlamlarının belirgin biçimde yer aldığı, hacimli bir rüya edebiyatı gelişmişti. Cinsellik ve iktidar arasındaki en bariz bağlantılar bu edebiyat türünde yer almıştır. Rüya yorumları ile daha önce ele alınan senaryolar arasında bir başka fark daha vardır. Hukuk ve dinsel söylem hakkında bilgi sahibi olmak genellikle seçkinlerin egemenliğinde olup pek çok bakımdan seçkinlerin değerlerini yansıtırken, rüya yorumu kitapları daha alt sınıfların yaşamları hakkında en azından yüzeysel de olsa bir fikir verir. Yazarlar rüya yorumu kitaplarının girişinde farklı toplumsal katmanlardan çeşitli insanların verdiği bilgilerin önemini sık sık vurgularlar.

Halkın cinsellikle ilgili görüşleri konusunda daha belirgin bir tanımlama, gerçek oyunların senaryolarında yer alır. Bunların başlıcası beşinci bölümde ele alınan ve Karagöz diye bilinen gölge oyunudur. Bu popüler eğlence biçiminde arkadan aydınlatılan bir perdede yarı saydam kuklalar kullanılıyordu ve Avrupalı gezginlerin sık sık bahsettiği gibi oyunlar genelllikle küstahça, hatta kabaydı. Bu oyunlarda çekincesiz bir cinsel dünya anlatılıyordu, toplumsal alan her zaman cinsel eylemlerle doluydu, anlattığı kadınlar güçlüydü, seks ve cinsel ahlakı ele alış şekli genellikle utanmaz-

ca ve amansızcaydı. Tiyatronun dünyası popüler kültür ile seçkin kültür ve tiyatro ile gerçek arasındaki ilişkinin soruşturulmasını istemekteydi. Acaba bu gölgeler toplum için daha çekincesiz, daha özgür cinsel ilişkinin olduğu bir cinsel alternatifi temsil etmiş olabilir mi? Toplumsal ahlakın parçalanmasına karşı bir uyarı görevi mi yapmışlardır, yoksa pekâlâ geçerli olabilecek bir toplumsal gerçekliği mi yansıtmışlardır?

Bütün bu metinsel ve metin dışı cinsellik tezahürleri, Avrupalı gezgin ve araştırmacıların yazılarında yansıtılmış, çarpıtılmış, yorumlanmış ve kötü gösterilmiştir. Yüzyıllar boyunca bu edebiyat türü diğer bütün türlerden ayrılmış ve özel bir söylem türü olarak gelişmiştir. Avrupalı yazarlar kendi değişen cinsel dünyalarıyla sürekli karşılaştırmalar yaparak okurlarının kafasında, çarpıtılmış olsa bile büyüleyici bir "İslami" cinsellik yaratmışlardır. Bunun etkileri, konuyla ilgili çağdaş araştırmalarda hâlâ belirgindir. Ancak Avrupa gezi edebiyatı, yalnızca Batı'daki Doğu imgelerine etkisi açısından incelenmemelidir. Popüler seyahatnamelerin Arapça ve Türkçeye çevrilmesinin yanı sıra, Fransızca ve diğer Avrupa dillerinin konuşulmasındaki hızlı artış, gezginlerin kavrayışlarını ve yanlış görüşlerini yerel seçkinlere tanıtmıştır. Altıncı bölümde göreceğimiz gibi bunun çarpıcı sonuçları olmuştur.

Modern öncesi dönemde cinsellik durağan değildi. Burada sözünü ettiğimiz senaryoların çoğu, modern öncesi dönemde sürekli değişiyordu. Osmanlı dönemi, dinamik bir dönüşüm sürecinin ancak bir aşamasını yansıtır. Bununla birlikte, 19. yüzyılda değişim hızı artmıştı. Batı kökenli yeni kanunlar, şeriat ve eski kanunların yerini aldı. Mutasavvıfların uygulamaları ve doktrinleri merkezileşen hükümetler tarafından zaman zaman yasaklanırken, laiklik arttıkça ortodoks uygulama ve doktrinlerin önemi de giderek azaldı. Çağdaş tıbbi teori ve pratik eski kuramsal yapının yerini aldı ve cinsel konulara yeni bir yaklaşım getirdi. Rüyalar, önsezilerle ilgili büyülü güçlerini artık kaybetmiş ve geleneksel yorumları yetersiz olarak görülmeye başlanmıştı. Çağdaş tiyatro ve sinemayla tanışan halk gölge oyununu artık göz ardı ediyor, onun yerine yeni görsel eğlence biçimlerini koyuyordu. Yeni araçlar –çağdaş roman, dergiler, reklamlar, şarkı ve müzik kaydı– sahneye çıkmıştı artık.

Gariptir ki, eski cinsel senaryoların yok olup gidişi ve çoğunlukla Batı kökenli yeni senaryoların varlığı, farklı birtakım cinsel senaryoların veya farklı bir cinsel söylemin doğmasına yol açmadı. Aksine, Osmanlı Ortadoğusu 19. yüzyılın ortalarına doğru, metne dayalı cinsel söylemin olagelen bütün biçimlerinden adeta kaçarak utangaç bir sessizliğe gömüldü. Kitabın son bölümünde bu olguyu kısmen de olsa açıklamaya yönelik bir girişim yer almaktadır.

Birinci Bölüm

BEDENİN CİNSİYETİ

Tıp ve Fizyonomi

Tıp, insan bedenini kavrayışı ve ürettiği cinsel senaryo, Müslüman Ortadoğu toplumlarındaki cinsel yönelimli söylemlerin büyük bir kısmı için bilimsel bir temel oluşturmuştu. Bilimsel bilgiden kaynaklandığına inanılan tıbbi öğütler ve kısıtlamalar, edebiyattan şeriata kadar pek çok farklı dalın ilgi alanına dünya hakkındaki temel varsayımlarının bir parçası olarak ve adeta sezgisel biçimde giriyordu.[1] Bu söylemler ortak ve tutarlı bir temel oluşturdukları sürece geçerliydi. Ancak 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl boyunca yeni tıbbi bilgilerin getirdiği değişimler, cinsel konuların tartışıldığı alanlarda ayrılığa yol açtı.

Bu bölümde Osmanlı yönetimindeki Ortadoğu'da erkek ve kadın cinselliği, seksüel ve aseksüel beden ile cinselliğin mekaniği konusunda geleneksel tıbbın temel kuramları ve kavramlarının izi sürülmektedir. Dönem boyu süren tıbbi gelişmeler 19. yüzyıldaki büyük değişimlerle doruğa ulaştı ve bir söylem krizi yarattı. Göstermeyi umduğum gibi, tıbbi bilgiler ile diğer söylemler arasındaki çelişkiler cinsel senaryoların düzeninde çözümlenemeyen bir gerilime yol açtı. Bu gerilim de kargaşa ve kötü bir şeylerin olacağı duygusuyla sonuçlandı.

Tıbbın Otoriter Sesi

Tıbbın kozmolojiye dayanan, neredeyse ilahi denebilecek bir bilimsel gerçekler kümesi olarak imgesi, özellikle Galenosçu geleneği temel alan metinlere modern dönem öncesi toplumda benzersiz bir konum kazandırmıştı. Rüya yorumu gibi diğer alanlar ulema tarafından Allah kelamının daha alt düzeyde ortaya çıkışı olarak görülürken, tıp özerk bir statüye sahip güçlü bir söylem haline gelmişti. Dönemin yazarları bilimleri sınıflandırırken bu statüyü kabul ettiler.[2] Hatta bazı açılardan tıbbın konumunun dine rakip olduğunu bile söyleyebiliriz. Allah'ın mesajı pek çok farklı ve zıt ses

tarafından iletiliyordu. Ortodoks Sünnilik, pek çok durumda resmen onaylanan norm olabilirdi, ancak her türden tasavvufi tarikat ve diğer İslami gruplar farklı ve bazen çelişkili dini yorumlarda bulunuyor, böylece ortodoksluğun doğru kabul edilen yorumlarına sürekli meydan okuyorlardı. Oysa, dışardan karşı çıkışlara ve hekimler arasında tıbbi yöntemler konusunda çıkan tartışmalara rağmen, sokaktaki insan için tıp anlaşılır bir şeydi. Yaygın tıp ile kâhinlik arasındaki, hiçbir zaman ön plana çıkmayan gerilimler, 15. yüzyıla gelindiğinde zaten büyük ölçüde çözülmüştü.[3] İbn Kayyım el-Cevzîye, Celaleddin es-Suyutî ile 14. ve 15. yüzyıllarda yaşamış çağdaşları sayesinde tıbbın otoriter sesine karşı çıkan pek fazla ses kalmamıştı.[4] Ahlakla pek ilgisi yokmuş gibi görünen tıbbın mesajı, özel bir otorite, neredeyse saygınlık yayıyordu. Cinsel bir senaryo olarak bakıldığında, 19. yüzyıl öncesi tıp, eğitimli toplumsal grupların söylem dünyasında ana ses haline gelmişti.

Bu dönemin büyük bir bölümünde egemen olan tıp sistemi bütünsel bir görüşü benimsemişti: bu görüşe göre evren, elementler, ruh, beden ve onu oluşturan kısımlar arasında karşılıklı bir bağımlılık vardı, dolayısıyla evren ve insanın evrendeki konumu hakkındaki dini görüşle tamamen uyum içindeydi. Elementler ve salgılar yaygın kuramsal görüş olsa da, tıbbi söylem bedeni canlandıran ve çalışmasını sağlayan bazı ruhlar aracılığıyla ilahi müdahaleye de belirli bir yer ayırmıştı. Böylece dini bilgiye karşı çıkmayan veya onun konumunu tehdit etmeyen bir görünüme sahipti ve zamanla, insan elinden çıkma bilimle Tanrının mutlak gerçeği arasındaki sınırları koruyacak bir anlaşma ortaya çıktı.

Osmanlı Tıbbı ve Dönüşümleri

Müslümanlaşmış dünyada yüzyıllar boyunca özellikle er-Râzi, İbni Sina, İbnü'n-Nefîs ve diğer pek çok ünlü hekimin getirdiği değişiklikler sayesinde Yunan ve Roma tıbbının esası büyük bir dönüşüme uğradı. Teşhis ve tedavi uygulamaları değiştirildi ve tıbbi bilimlerin gelişimine değerli katkılar yapıldı.[5] Galenos'un gözden geçirilen kavramları zamanla bir tıbbi kuramın ötesine geçti. Kuhn'un paradigma görüşündeki gibi, Galenosçu tıp temel varsayımlar, ideolojiler ve kozmolojiler, araçlar ve yöntemlerin yanı

sıra bir dizi sorgulamalar ve kendine özgü bir terminoloji bütünü haline gelmişti. Bunların tümü, kapalı bir tıbbi dünya yaratıyordu.

Bütün bunlardan bu kurama karşı çıkılmadığı anlaşılmasın. Osmanlı dünyasında, tedavi konusundaki bilgiler çok yönlü ve eklektikti. Bizans dünyası ve Safevi dönemindeki İran'da tıbbi sistemleri uygulayanlar sahneyi Hint ve Uzakdoğu yöntemlerinde uzmanlaşmış olan kişilerle paylaşıyordu. Kuran ve hadislerdeki muğlak tıbbi fikirlere (Arapçası "peygamberce tıp" anlamına gelen *et-tıbbü'l-nebevî*) şeref koltuğu ayrılmıştı. Sağaltıcı güce sahip olduklarına inanılan dervişler ve diğer gizemciler de halk arasında yaygın tedavi biçimlerini uyguluyordu. Ancak, resmi destek ve ayrıcalığın yanı sıra, entelektüel seçkinlerin onayını yalnızca salgılara dayanan tıp kazanmıştı. Bu tür popüler tıbbi kavramlar birçok insanın zihninde yer etmiş veya tedavi yöntemi olarak tercih edilmiş olabilir. Ne var ki, entelektüel (ve dolayısıyla metinsel) açıdan kültürel uçlarda kalmışlar, giriş hakkı alabilmek için çekişmiş, ama tam da başaramamışlardı. Sadece Galenosçu tıp konusunda yetkin olan hekimler hükümdarların sağlığından sorumlu oluyor, mesleklerini büyük şehir hastanelerinde icra ediyor, önemli loncalar kuruyor ve tıbbi risalelerin büyük bir kısmını derliyorlardı.

Osmanlı tıp geleneğinin kökeni hakkında pek az şey bilmekteyiz. Tıbbi metinler yazan ilk Osmanlılar Anadolu'nun sakinleriydi. Bunlar, Kahire ve Tebriz gibi Ortadoğu'nun kültürel merkezlerine yolu düşüp hekim olarak geri dönen kimselerdi. İlk Türkçe tıbbi metinlerden biri eczacılıkla ilgili bir risaleydi. *Havâsü'l-edviye* (İlaçların Özellikleri) adlı bu metin Murad bin İshak adlı pek tanınmamış biri tarafından yazılmıştı. Daha sonraki yıllarda, Hacı Paşa olarak bilinen Celaleddin Hızır (ö. 1412), dini araştırmalar için Mısır'a gitmiş, hastalandıktan sonra tıbba dönmüş ve sonunda Kahire hastanesine (*maristân*) başhekim atanmıştı. Birçok kitap yazdı. Bunlardan 1380 civarında yazdığı hastalık ve tedaviyle ilgili kitap (*Şifayü'l-eskâm ve devayi'l-âlâm*) özgün bir çalışmaydı. Temel Galenosçu öğretilerin yanı sıra yazarın kendi deneyiminden kaynaklanan pek çok gözlem içeriyordu. Bunların arasında zatürree ve belirtileriyle ilgili ayrıntılı bir inceleme de vardı. Hacı Paşa daha sonra birkaç Türkçe kitap yazdı. İbni Sina'nın *Kanun* adlı yapıtının kısaltılmış ve basitleştirilmiş bir uyarlaması olan *Teshilü'ş-şifa* Osmanlı İmpa-

ratorluğu'nda büyük rağbet gördü ve daha sonra Almancaya çevrildi.[6] İbnü'n-Nefis'in büyük eseri *el-Mûciz* (daha sonra ayrıntılı inceleyeceğiz) Cemalüddin Aksarayî'nin (ö. 1388) eseri *Hallü'ş-Şifa* ile aynı yıllarda Türkçeye çevrildi.[7] Bu çalışmalar Osmanlı tıbbını doğrudan eski büyük Roma-İslam geleneğine yerleştirdi ve sonraki yüzyıllarda bu bilimsel paradigmanın ortamını hazırladı. Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun cerrahlıkla ilgili ünlü risalesi *Cerrâhiyyetü'l-haniyye* gibi daha sonraki eserler bile, bu geleneğin eski ünlü eserlerinin çevirisi veya uyarlamasıydı.[8]

Paradigma Batı Avrupa'da 16. ve 17. yüzyılda giderek gücünü kaybedip 18. yüzyılda modern tıbbın temel kurallarının doğmasına yol açtı. Avrupa'da böyle dönüşümler olurken Osmanlı dünyası kendi bilgisine hâlâ güven duyuyordu, dolayısıyla paradigma büyük bir sarsıntı yaşamadı. Salgı tıbbı 19. yüzyıl ortalarına kadar zirvedeki yerini korudu.

Yine de Osmanlı dünyasındaki hekimler ve kuramcılar tıbbi kuramlar ve deneysel çalışmaları tartışmayı, geliştirmeyi ve ilerletmeyi asla bırakmadılar. Klasik salgı tıbbı dışındaki etkinliklerinin çok seyrek olduğu doğruydu, ama dönemin hekimleri aynı zamanda karmaşık deneysel risaleler de yazıyordu. Bunlar İslam âleminin içindeki ve dışındaki başka tıbbi kültürlerden derlenen bilgi ve deneyimlerin birikimine dayanıyordu. Ortadoğu'da 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar tıp konusunda epeyce kitap yazılmıştı. Bunların konusu İbni Sina'nın ünlü *Kanun*'undan yararlanan tıp ansiklopedilerinden göz tedavisi, ameliyatlar, doğum kontrolü ve seksoloji üzerine özel risalelere kadar değişiyordu.

Yeni tıbbi bilgiler 16. yüzyıldan itibaren özellikle frengi gibi Yeni Dünya hastalıklarının tedavisi amacıyla kullanılmaya başlandı, ancak bu tedaviler eski sisteme nispeten kolaylıkla kaynaştırılmıştı. Otuz kırk yıl sonra birkaç yerel hekim İsviçreli hekim Paracelsus'un tıpta deneyler yapma konusundaki fikirlerinden ve salgılarla ilgili kavramları eleştirmesinden etkilendi. Paracelsus (1493–1541) salgılara dayanan tıbba karşı çıkıyor ve kalıtsal izlere önem veriyordu. Ayrıca bedenin minerallere (sülfür, tuz ve cıva) indirgenebileceğine, dolayısıyla kimyasal ilaçlar kullanılarak tedavi edilebileceğine inanıyordu. Paracelsus tıbbının vurguladığı ve incelememiz açısından daha önemli olan bir başka konu, bedenin çeşitli bölümlerini birleş-

tiren ve ayıran dokulardı. O zamanlar bu konu tıbbi uygulamalar açısından çok büyük yer tutmuyordu, ancak hekimlere tartışacakları yeni ve ilgi çekici bir kuram sunmuştu. Bu hekimlerden biri Halepli Salih ibn Nasrullah ibn Sallûm idi (ö. 1670). Kendisi Sultan IV. Mehmed'in padişahlığı (1648–1687) sırasında hekimbaşıydı.[9] *Gayetü'l-İtkan fi Tedbîrü'l-Bedeni'l-İnsan* adlı çalışmasının bir bölümünü Paracelsus'un tıbbi fikirlerine ayırmıştı. Bu kitap 17. yüzyılın ikinci yarısında imparatorlukta epeyce ün kazandı. Bir süre sonra, inançlı bir mutasavvıf ve zamanının en büyük hekimlerinden biri olan Bursalı Ömer Şifaî (ö. 1742) yenilikçi birkaç kitap yazdı. En önemlisi, Paracelsus'un bazı yazılarını çevirip Avrupa tıbbındaki bazı yeni keşifleri açıkladığı sekiz ciltlik *Cevahirü'l-ferid et-tıbbi'l-cedid* (Yeni Tıbbın Eşsiz Cevherleri) idi.[10]

Bu bilimsel hamlelerin sonucu, görünüşe bakılırsa Paracelsus tıbbının reddi olmuştu, zira İbn Sallûm'un Paracelsus hakkında yazdığı bölüm Türkçeye çevrilmedi, birkaç kişi dışında Şifaî'nin kitaplarında anlatılan yeni kavramları ve uygulamaları geliştiren olmadı. Paracelsus'un yaklaşımı ve Avrupa'da gelişen diğer tıbbi fikirleri araştırma konusunda yeni girişimler, örneğin Hollandalı Herman Boerhaave'nin (ö. 1738) incelemelerinin Türkçeye çevrilmesi de aynı kaderi paylaştı. Adnan Adıvar'ın Osmanlı bilimi hakkındaki kitabında belirttiği üzere, Galenosçu tıp muhtemelen saray yetkilileri tarafından hâlâ desteklenip onaylanıyordu; saray dışındaki tıp çevreleri ise yeni tıbbi yaklaşımlardan haberdardı. Daha sonra, 18. yüzyılda hastalıkların araştırılmasında ilerlemeler kaydedildi. Bunların en önemlisi, Vesim Abbas'ın *Düstûr-ı Vesim fi tıbbi'l-cedid ve'l-kadîm* adlı eserinde bazı hastalıkların temas yoluyla bulaştığı sonucuna varmasıydı.[11] Anatomi alanındaysa, el-İtâkî'nin 1632 civarında yazdığı *Teşrîhü'l-ebdân*, Andrea Vesalius'un (1514–1562) çalışmaları ve ünlü kitabı *Fabrica*'yı örnek almış görünmektedir. Nitekim *Teşrîh*'in nüshalarındaki birçok figürün Vesalius'tan uyarlandığı anlaşılmaktadır. İnsan anatomisiyle ilgili malzemenin bir kısmıysa açıkça Rönesans sırasında ortaya çıkan yeni bilgilerin sonucuydu.[12]

Ama Osmanlı tıbbı genel olarak yeni fikirlerden pek etkilenmedi ve Galenosçu köklerine bağlı kaldı. 19. yüzyıla kadar çoğu hekim bu temel üzerinde kuram üretti.[13] Bu bağlılığın belki en açık göstergesi İbni Sina'nın

Kanun'unun Osmanlıcaya eksiksiz olarak ancak 18. yüzyıl sonunda çevrilmesidir; yine de bu çeviri pek çok yorum ve ekleme içermekteydi. Avrupa'dan gelen ilk modern fikirlerin yerel tıp bilgilerini etkilemesi için, bedeni ve bölümlerini evren ve elementlerin yansıması olarak gören bütünselci görüşü alt etmesi gerekiyordu. Bu değişimin olası sonuçlarından biri, bedeni oluşturan parçalara önem veren eski anlayışa karşı bedene önem vermekti. Anatomideki keşiflerle birlikte Paracelsusçu tartışmaların akciğer, kalp, karaciğer gibi tek tek organlar yerine ortak doku ve hücre zarının niteliklerini öne çıkarması, bedenin bir organlar topluluğu olduğu görüşünden vazgeçilip bileşik bir organlar bütünü gibi görülmesine yardım etmiş olabilir.

Gerçek paradigma değişiklikleri ancak 19. yüzyıldaki reformların yarattığı büyük altüstlük ortamında görülmeye başlandı. Bu dönemde Avrupa'daki yeni bilgilerin çevirileri ve uyarlamaları tıp mesleğinin özüne damgasını vurdu. Bu devrimi başlatan ilk kitaplardan biri Ataullah Şanizade'nin külliyatı *Hamse-i Şanizade* idi. 1820'den itibaren Osmanlıca olarak beş cilt yayımlanan bu eser Avrupa'dan gelen yeni tıbbi bilgileri işliyordu. Şanizade (ö. 1826) zeki, yenilikçi bir hekim ve kuramcı olmasının yanı sıra müzisyen, gökbilimci ve tarihçiydi. Yeni tıbbi bilgileri eskisiyle kaynaştırmak için çok çalıştı. Tıp hakkındaki görüşlerine çok karşı çıkılıyordu, bunun başlıca nedeniyse anatomi çalışmalarında cerrahiyi desteklemesiydi. Bunun sonucu olarak başyapıtını Sultan II. Mahmud'a ithaf etme isteği reddedildi. Bununla birlikte, eser zamanla daha önce kuralları saptayan metinlerin yerini aldı ve bir sevgi gösterisiyle *Kanun-ı Şanizade* adı verildi; elbette eski ustanın *Kanun*'una atıf yapılıyordu.[14]

Bu külliyat formel anlamda salgı sistemine ve eski tıbbın diğer kavramlarına bağlı kalsa da ilk kez bilimsel bir kavram ve farklı bir tıbbi kuramın parçası olarak kan dolaşımından söz ediyordu. Bu kitapta yer alan bazı terimler şekillenmeye başlayan yeni tıp mesleğinin temelini oluşturdu.[15] Aynı yıllarda, ilk tıp okulu II. Mahmud tarafından İstanbul'da kuruldu (1827), birkaç yıl sonra Osmanlı sarayının davet ettiği bir grup Viyanalı hekim tarafından yeniden örgütlendi. Mısır'da, Mehmed Ali Paşa'nın hekimbaşısı olan Fransız Clot Bey, Şanizade'nin eserlerine benzer kitaplar yayım-

layarak modern tıbbı Arapça okuyanların hizmetine sundu. Burada da 1828'de, Avrupalı hekimlerin vesayeti altında bir tıp okulu kuruldu. Bunu birkaç yıl sonra Tahran'daki okul izledi.

1840'larda Charles White şöyle bir rapor yazdı: "Osmanlılar tedavi edici ve patolojik bilimlerle ilişkili diğer konulardaki önyargılarını artık bırakmış durumdalar. Kadavralar artık serbestçe anatomi okuluna verilebiliyor... Abdullah Efendi'nin önerisi ve Tahir Paşa'nın buyruğuyla hamamda ölen tüm suçluların bedenleri kesilip incelenme amacıyla Galatasaray'a gönderilecek, hem de inanç ayrımı gözetmeden."[16] 19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, tıbbi çalışmalar Avrupa dillerinde (çoğunlukla Fransızca) yapıldığından, en azından büyük merkezlerde dönüşüm hızla gerçekleşiyordu.[17]

Bedeni Anlamak

Bazı kültürlerde beden, bütün parçalarının toplamı olarak kabul edilir: gözler, saç, kalp, kollar, bacaklar vb. Bazı kültürlerdeyse, ruh veya zihnin asıl unsur olduğu daha karmaşık bir varlık olarak görülür. Müslümanlaşmış dünyada Roma-İslam geleneğine göre yazılan ve tensel veya "arzu eden ruhun" (Arapça *en-nefsü'l-şehveniyye*; Osmanlıca *nefs-i şehevi*) varlığını kabul eden tıp risaleleri, ruhu bedenden ayrı tutmuyordu. Bedenin element yapısından (ateş, hava, su, toprak) doğan ve salgısal dengesini yansıtan ruha cinsel nitelikler ve libidodan kaynaklanan dürtüler yüklenmişti.[18] Böylece beden, ilahi güçle atanmış ruh tarafından değil, kendisini oluşturan maddeler yoluyla güçlü veya zayıf cinsel dürtülere, erkeksi veya kadınsı, aktif veya pasif, etkileyen veya etkilenen cinsel yapıya sahip oluyordu.

Bu düşünce şekli, bedenin rolünü etrafını kuşatan dünyadan ve kendisini oluşturan öğelerden ayrı, özerk bir birim olarak görmekten kaçınır. Büyük varoluş zinciri içinde beden nispeten küçük bir halkadır. Evreni, elementlerini, bunları temsil eden salgıları, bu salgılar tarafından yönetilen insan organlarını, bunların oluşturduğu kan ve meni şeklinde uzayan zinciri ve benzerlerini kapsayan daha büyük bir sistemin tamamlayıcı parçasıdır. Her şeyi kapsayan bu evren kuramından yola çıkan klasik Osmanlı tıp risaleleri kozmik elementler, bedenin kısımları ve cinsel güdü arasındaki ilişki-

lerle ilgileniyorlardı. Cinsel arzunun fiziksel dürtüyü oluşturan gücü, cinsel organların birbiriyle bağlantılı çalışması, erkek ve kadınların cinsel organları arasındaki farklar her şeyi kapsayan bir doğanın göstergeleriydi.

Bu görüş ayrıca erkek ve kadını en basit yaratıktan ilahi olana kadar sürüp giden kusursuzluğun parçası olarak düşünüyordu. Bu tasarıda erkek, yeryüzündeki yaratıklar içinde en başarılı örnek iken kadın bedensel ve zihinsel olarak erkeğin daha az gelişmiş bir türevi olarak görülüyordu. Kadın-erkek bağlantısının bu şekli her şeyden önce cinsel karşılaştırmalarda belirgindi. Kadın cinsel organlarının ve kadın cinsinin mekanik işleyişinin erkeğin kusurlu bir versiyonu olduğuna inanılıyordu.

Thomas Laqueur modern öncesi Avrupa'da benzer bir kavramı açıklarken "tek cinsiyet" modeli olarak tanımlar ve 18. yüzyıl ortalarına kadar erkek ve kadınlarda aynı cinsel organların farklı versiyonları olduğuna inanıldığını kanıtlar. Laqueur bu inancın, Avrupa'nın tıbbi söyleminde erkek ve kadın üreme organları arasındaki ilişkiyi anlamanın tek yolu olduğunu öne sürünce eleştirilmişti. Cadden ile bazı meslektaşları bunun dışında daha farklı görüşler de olduğunu ortaya koydu. Cinsel benzerlik görüşünün bir benzeri Osmanlı tıbbında da yaygındı. Ancak *tek cinsiyet* yanlış kullanılan bir terim olup en azından Ortadoğu bağlamında asıl noktayı gözden kaçırmaya yol açıyordu: aynı cinsiyetten olsa da kadınlar biyolojik olarak alt düzeyde görülüyordu. Daha sonra göstereceğimiz gibi, tıbbi risalelerde kadınların cinsel organlarının erkeklerinkine benzediği anlayışı hâkimdi, ama aynı zamanda varoluş zincirinde kadınların yerinin daha altta olduğunu gösterecek biçimde doğuştan kusurlu bir versiyon olduğuna inanılıyordu. Bu düşünce biçiminin "tek cinsiyet"ten çok "kusurlu erkek şeklinde kadın" veya kısaca "kusurlu erkek" modeli olarak tanımlanması daha doğru olur.[19]

Bu model cinsel faaliyetin tanımları, cinsel organların grafik çizimleri, hatta cinsel terimlerde kendini ortaya koyar. Meni, haya, meni kanalı gibi terimler hem erkek hem kadın organları ile salgılarını tanımlamak için kullanılıyordu. Biyolojik açıdan bunların arasında muğlak bir sınır vardı ve penis gibi büyük bir klitorise sahip olup yarı erkeğe dönen kadın örneğinde olduğu gibi birbirinin içine geçiyordu.

Kusurlu erkek kavramının bir başka anlamına göre eğer kadınlar hemen hemen erkek gibiyse ve cinsel organlar belli koşullar altında değişime uğruyorsa, o halde erkek ve kadın arasındaki fark tam bir zıtlıktan çok niceliksel bir şeydi. Hiçbir zaman dile getirilmese de erkek ve kadın arasındaki seksin, zihinsel olarak günümüzdeki söylemden çok farklı bir şekilde algılanması mümkündü. Bir başka deyişle, belirgin bir iki cinsiyetli modelin yokluğu homoseksüellik ve heteroseksüellik arasında derin, doğuştan gelen bir fark olmadığı anlamına geliyordu. Ayrıca bugün aynı cinsle ilişki olarak düşüneceklerimiz, en azından "doğa" açısından aslın taklidi olmayabilirdi.

Ancak görünüşe bakılırsa, Batı Avrupa ile Osmanlı dönemindeki Ortadoğu arasında tutum açısından bir fark vardı. Çoğu Müslümanlaşmış toplumda kadınsıdan erkeksiye cinsel dönüşümlerden ne pahasına olursa olsun kaçınmak gerekliydi. Çünkü bedensel sınırlar son derece değişkendi, çünkü dünyaya kolayca anarşi egemen olabilirdi, kadınların (cinsiyet olarak) böyle dönüşümler olduğu zaman bile kadın olarak (cinsellik açısından) tutulması gerekirdi. Erkeklerin erkek olarak kalması gerekirdi; kadınsılığını ortadan kaldırmak için ameliyat gerekse bile. Bundan dolayı hukuki söylem büyük ölçüde konuya sınır getirilmesine ve belirsiz durumlarda erkekliğin ve kadınlığın tanımına ayrılmıştı.[20]

Bu algılama biçimleri Batı Avrupa'da özellikle 18. yüzyılda radikal bir değişim geçirdi ve bugün alıştığımız iki cinsiyetli model geçerli paradigma haline geldi. Bu modern tıp uygulamaları ve kuramları bir yüzyıl sonra Ortadoğu'da yaygınlaşıp Arapça ve Osmanlıca tıbbi araştırmalarda yer aldığı halde, metinler hâlâ kusurlu erkek yorumuna sadık kalarak belirsizliğini sürdürüyordu. Göreceğimiz gibi bu, cinselliğin tıbbi kuramı ile aynı cinsle ilişkiler konusunda artan rahatsızlık arasında bir çelişki yaratıyordu.

Elementler, Salgılar ve Cinsellik

Erkek ve kadın cinselliği, cinsel davranışlar, cinsel çekiciliğin ve reddedilişin yelpazesi, temelde her insanın salgısal yapısına dayanıyordu. Dolayısıyla Osmanlı döneminde anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle salgı sisteminin kısa bir tanımıyla başlamamız gerekir.

19. yüzyıla kadar İbni Sina'nın külliyatında sunulan şekliyle geleneksel tıbbın temel öğretileri tıbbi bilgilerin de temelini oluşturmuştu. Doktorlar pratik amaçlarla çoğu zaman *Kanun*'un kısaltılmış ve tamamlayıcı şekli olarak görülen ve 13. yüzyılda İbnü'n-Nefis tarafından yazılan *Kitabü'l-Mûciz*'e başvuruyordu. 16. yüzyılda hekim Ahi Çelebi kitabı Osmanlıcaya çevirmişti.[21] Geleneksel kuram 19. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu ve İran Kacar İmparatorluğu'nun büyük tıp merkezlerinde hüküm sürdü.[22] Salgısal tıbbın öğretilerine göre insan bedeni dört elementten oluşuyordu: toprak, su, hava ve ateş (Arapça'da *erkân*). Bunları bedende dolaşan dört salgı (*ahlât, emzice*) temsil ederdi: kara safra, balgam, kan ve sarı safra. Bunların her biri çeşitli insan nitelikleriyle ilişkiliydi (bkz. Tablo 1).[23] Yıllar geçtikçe hekimler teori ve pratiği geliştirerek Avrupa ve Hint tıp literatürünün bulgularını birleştirdiler ve temel element sistemini insanın pek çok değişken durumunu açıklamak üzere genişlettiler. Tablo 1'de bedenin salgısal dengesiyle ilgili varsayımların nasıl yaygın olduğu görülebilir.

Tablo 1. Elementler, Sıvılar ve Nitelikleri

Element	Salgı	Nitelik	Cinsiyet	Yaş (Erkek)	Toplumsal Grup	Cinsellik (erkeklerde)
Ateş	Sarı safra	Sıcak ve kuru	Erkek	Ergenlik	Yöneticiler/ askerler	Seksüel
Hava	Kan	Sıcak ve nemli	Uygulanmaz	Yetişkin	Memurlar	Seksüel
Toprak	Kara safra	Soğuk ve kuru	Uygulanmaz	Yaşlılık	Köylüler	Aseksüel
Su	Balgam	Soğuk ve nemli	Kadın			Aseksüel

Not: Bütün tablolarda boş haneler şeriat ve kanunda o kategorinin olmadığı anlamına gelir.

Hippokratesçi ve Galenosçu eski kuram, insan bedeninin işlevini bütünüyle yerine getirebilmesi için salgılar arasında tam bir denge (Arapça *itidal*) olması gerektiğini varsayıyordu. Bu tek denge bozulunca insanda hastalık belirtileri baş gösteriyordu. Tekrar sağlıklı olabilmek sadece elementler ve salgıların dengesini düzeltmekle mümkündü. Tehlikeli hale gelen kan fazlası sülüklerle emiliyor, zararlı fazla havayı bedenden çekmek

için şişe çekiliyordu. Bir elementin düzeyini arttırmak veya bir diğerininki-ni azaltmak için kimi basit, kimi karmaşık sayısız ilaç kullanılırdı.[24]

Bu paradigmanın daha sonraki gelişimleri, özellikle Müslümanlaş-mış dünyada ayrıntılı biçimde geliştirilenler, salgıların farklı "normal" den-gelerine dayanan kişilik türleri kavramını ortaya koydu. Bu kavram normal yelpazedeki pek çok kişilik özelliğini belirlemede kullanılıyordu. Örneğin çabucak parlayan tip, bedenindeki kan şeklinde havanın miktarı arttığı için çabucak öfkelenen bir kişiliğe ve değişken bir cinselliğe sahipti. Soğukkanlı tip ise damarlarında balgam şeklindeki su fazla olduğu için soğukkanlı ve baskı altında bile biraz uyuşuk oluyordu. Bu tipler adilce bir dengede olmayıp elementlerden biri baskın olsa da sağlıksız görülmüyordu. Salgısal tıbbın son dönemdeki ilkelerine göre hekimin ana görevlerinden biri, belirli bir hasta için salgıların kusursuz dengesini kurmaktan ziyade onun için doğru olan dengeyi belirlemek ve ona göre kişisel dengeyi sağlamaktı.

Salgı dengesinin bireyden bireye farklılık göstermekle kalmayıp kişinin cinsine, yaşına, sınıfına ve etnik kökenine göre değiştiği varsayılırdı. Bir erkeğin temel yapısının –sıcak ve kuru– bir kadınınkinden farklı olması bekleniyordu. Aynı şekilde Türklerin yapısı Arap ve Yahudilerden farklıydı. Genç bir kadının salgı dengesi yaşlı bir kadınınkine benzemiyordu. Doğal olarak, bu kategorilerin tümü cinsellik anlayışıyla birebir ilişkilidir. Bu tür ayrımların ve nitelendirmelerin temelinde yatan cinsel farklılık, kategorilere ayırmanın da başlıca dayanaklarından biri oldu. Örneğin erkekler ile kadınlar arasındaki salgı dengesi farklılığı, onların farklı toplumsal-cinsel kimliklerini ve cinsiyet tanımlarını açıklamak için geliştirilmişti. Yaşlılar ve gençler arasındaki farklar büyük ölçüde cinsel güçteki değişimleri açıklamak için kullanılıyordu. Etnik ve ırksal farklarla ilgili görüşler de aynı amaca hizmet etmekteydi.[25]

Cinsiyet, ırk, yaş, sınıf ve yapı, kesintisiz bir element ölçeğine yerleştirilmişti; bu ölçekte erkek kadına göre daha sıcak ve kuruydu (bir başka deyişle daha fazla ateş ve havaya sahipti).[26] Yaratmanın ana itici gücü olan ısı erkeklere avantaj sağlıyordu. Kadının kusurlu oluşu salgıların daha alt düzeyde karışımı yüzündendi. Bu kusurluluğun düzeyi kusursuz erkek oluşumundan uzaklığına göre değişirdi.[27] Kadınlar gibi ergenlik öncesi er-

kek çocuklar da kusurlu erkeklerdi, ancak erkek çocukların değişme potansiyeli varken kadınlar kusurlu bedenlerinin içine hapsolmuştu. Aynı şekilde, kişi görünüşte yetişkin bir erkek olduğu halde pek çok kadınsı niteliğe sahip olabilirdi. Bu durumda, ölçekte farklı bir noktaya, kadınların yakınına yerleştirilirdi. Bir insanın ölçekteki yeri aynı zamanda cinsel gücünün, arzusunun ve üretkenliğinin göstergesiydi. Çeşitli etnik kökenler de benzer bir ölçeğe yerleştirilerek önceden takdir edilmiş salgısal dengelerine göre yargılanıp hüküm veriliyordu. Etnik ve ırksal oluşumlar hakkındaki varsayımlara dayanarak etnik karakter hakkında kitaplar yazılmıştı. Doğal olarak iklimsel özellikler de göz önüne alınıyordu. Örneğin Kuzey Avrupa kökenli insanların soğuk ve ıslak (dolayısıyla kadınsı) bir soğukkanlı yapıya sahip olduğuna inanılırken, çölde yaşayanların daha öfkeli veya huysuz olduğu düşünülürdü.

Bedenin Yüzeyini Okumak

Bedeni ve bedenin karakterini oluşturan elementler dış görünüşü biçimlendirme konusunda da pay sahibiydi. Bir örnek vermek gerekirse, sıcaklık tüylenmeye yol açıyordu. Bu durum tüyleri uzama eğiliminde olan kuşlarda (yapıları sıcak ve kuru olarak biliniyordu) görülebiliyordu. Bedenin karakteri ile şekli arasındaki bu açık bağlantılar âlimleri iki sonuca götürdü. Birincisi, kişinin dış görünümünden yola çıkarak salgısal yapısını ve karakterini öğrenmenin yolları vardı. İkincisi bunun karşıtıydı: Aynı etnik gruba bağlı insanlar genelde benzer özelliklere sahip olduğundan, farklı ırklar veya etnik gruplar ortak salgısal dengelere ve dolayısıyla ortak cinsel karakter özelliklerine sahipti.

Bu varsayımlar fizyonomi (*kıyafet*) biliminin veya sonraki yüzyıllarda daha yaygın olup tıbbın bir alt dalı olarak kabul edilen *firaset*'in temelini oluşturuyordu. İbni Sina'nın sınıflandırmasından yola çıkan Hacı Halife ve Taşköprüzade'nin yazdığı iki Osmanlıca bibliyografya derlemesinde fizyonomi, el falıyla birlikte tıbbın yan bilimlerinden biri olarak belirtilmişti. 19. yüzyıla kadar büyük itibar gördü.[28] Fizyonomi kitapları klasik dönemde, Anadolu ve Balkan köylerini gezerek orduya asker devşiren yeniçeri yetkilileri ve hareme cariye satın alan saray yetkilileri tarafından kullanılırdı. Bu tür kitaplar özellikle cinsel haz vaat eden kişileri bulmakta kullanışlıydı.

Fizyonominin temel varsayımlarından birine göre cinsel eğilimler, cinsel güç ve şehvetli duygular insanın yüz ve beden özelliklerine yansıyordu. Fizyonomi hakkındaki ünlü Osmanlıca el kitabı *Kıyafetname*'de şöyle yazar: "İç dünyayı dış görünümden öğrenmenin bir yolu olduğunu bilin."[29] Böylece toplumsal ayrımcılık, sınıflandırma ve damgalama, hatta belirli bir yere kadar siyasi ve toplumsal ayrıcalıklar insanların dış görünümüyle ilgili yarı tıbbi varsayımlara dayanıyordu. *Fıraset* elkitapları köle alıcılarına veya gelin arayan erkeklere cinsel potansiyel hakkında ayrıntılı rehberlik sağlardı. Bedenin bir bölümüyle ilgili her özellik bulmacanın bir parçasıydı. Bazıları cinsel isteği gösterirken bunların karşıtları da soğukluğa veya zayıflığa işaret ediyordu. Bunların tümü cinsel ve aseksüel kişilikleri tanımlayan bir tabloya yerleştirilebilir. Tablo 2, 16. ve 17. yüzyılda yazılan Arapça ve Türkçe metinlerden derlenerek hazırlanmıştır.

Osmanlı öncesi ve Osmanlılar dönemindeki pek çok kitapta görülen bu nitelikler, erkekliği her şeyden önce sıcak yapıya bağlar, bu da sarı safra ve kanın baskın olması anlamına gelir. Erkekler yaşlandıkça ısı ve dolayısıyla cinsel güç kaybeder. Güçlü cinselliğe sahip erkekler nispeten kısa boylu ve tıknazdır. Kafaları bedenlerine göre büyük, boyunları kalın, sesleri alçak ve etkili, bedenleri kıllı, kolları etli, parmakları kısa ve tombul, hayaları büyük olur. Penisin büyüklüğü cinsel güç veya üretkenliği göstermez. Soğuk elementlere doğru kayan bir yapıyla, saçsız ve narin dış görünüm erkekte kadınsılığın belirtileridir. Böyle bir erkeğin kafası bedenine göre küçük, kollarıyla bacakları narin ve kılsız, kalçaları dar, hayaları da küçük olur. Genel olarak geniş kalçalar ve tiz ses gibi kadınlara özgü nitelikler kadınsı olmaya eğilimin ve kadın cinsel eğilimlerine sahip olmanın göstergesidir.[30]

Kadınlar daha ziyade soğuk ve nemli bir yapıya sahiptir. Ancak ilginçtir, birkaç elyazmasında bir gerilim yer alır: Hem bütün kadınlara daha büyük bir cinsel iştah yükleme eğilimi yaygındır, hem de aşırı kana sahip olan kadınların (onları daha sıcak ve erkeklere daha yakın kıldığı varsayılır) cinsel açıdan daha iştahlı olduğu ileri sürülür. Yazarlar ayrıca kadınların cinsel organlarının şekli ve büyüklüğü konusunda dışta bulunan ve genelde yüzeysel ipuçlarına önem verirler. Buna göre bir kadının dudakları-

Tablo 2. Dört Metinde Tanımlandığı Şekliyle Erkekler ve Kadınların Seksüel ve Aseksüel Özellikleri

	Seksüel Özellik		Aseksüel Özellik	
Organ veya Özellik	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Boy	(1) Kısa (2) Kısa	(1) Uzun		(2) Ortalamadan uzun veya kısa
Ağırlık	Tıknaz	Zayıf		
Ses	(1) Pes (+) (2) Pes (+)			
Yapı (salgı dengesi)	(3) *Sıcak* Kuru=arzulu ama meni sıvısı az Nemli=büyük üreme gücü	(2) Safravi; "ateş" yapılı kadın cinsel açıdan faaldir	(3) *Soğuk* Kuru=az gelişmiş arzu Nemli=ilişkiden sonra halsizlik	
Baş			(2) Küçük	
Yüz	(4) Uzun=utanmazlık			
Alın ve kaşlar	(2) Alın yakınında lekeler			
Gözler ve göz kapakları	(2) Ruhsuz, yarı kapalı (+) Leke (3) Titrek=sapkın ve arzulu (4) Açık mavi=utanmazlık Safralı kırmızı=arzu	(2)Ruhsuz, yarı kapalı (3) Pırıltılı=güzellik	(3) Pırıltılı=kadınsı	
Burun	(1) (4) Düz ve geniş (2) Düz ve geniş; burun deliği yanında lekeler cinsellik işareti (+) (3) Eğri=şehvetli	(1) Düz ve geniş (2) Düz ve geniş		
Yanaklar	(2) Gözlere yakın şişkinlik		(2) Şişkinlik=cinsel soğukluk	
Ağız	(4) Geniş		(4)İnce=ilişkide halsizlik	
Çene	(2) Leke=seksüel yapıda			
Sakal	Gür sakal=cinsellik		(2) Sakalsız=cinsel yetersizlik	
Boyun	(2) Kalın (+)	(3) İnce = zayıf karakter		
Omuzlar			(2) Dar	

Kollar ve eller		Dördüncü parmak uzun (2)Etli Venüs tepesi	(2) Tüysüz
Parmaklar	(2) Kısa ve tombul (+) Başparmağın üçüncü boğumu büyük=eşcinseller, fahişeler, ayyaşlar	(2) Kısa ve tombul (+) Başparmağın üçüncü boğumu büyük=eşcinseller, fahişeler, ayyaşlar	
Göğüs	(1) (4) kıllı (+)		(4) Kılsız
Memeler		(1) Orta büyüklükte=aşk ve şefkat	
Göbek ve göbek çukuru	(3) Şişman		
Bel			(3) Kalın
Penis	(1) Ortalama büyüklükte		(1) Ortalamadan büyük veya küçüklük başka şeylerin göstergesi (küçük=bilgi, büyük=ayıplanmayı hak eden, uzun=aptallık)
Hayalar	(1) Büyük=cesaret ve güç		(1) Küçük=korkaklık
Kalçalar			(2) Dar
Bacaklar ve ayaklar			(3) Küçük ve narin

+ = Cinsel düşkünlük/arzunun açık belirtisi
NOT: Bütün tablolarda boş haneler şeriat ve kanunun o kategoriyle ilgilenmediği anlamına gelir.
KAYNAKLAR: Bu tablodaki bilgiler parantez içinde numaraları verilen aşağıdaki kitap ve el yazmalarından alınmıştır:
1= *Kenzü'l-Havass*
2= *Gizli İlimler Hazinesi*
3= *La physiognomonie arabe* (12. yüzyıl sonu ila 13. yüzyıl başı)
4= *Kıyafetname*

nın genişliği vajinasının genişliğinin, kalınlığı ise vajina dudaklarının kalınlığının işareti olabilirdi. Yüzünün ve gözlerinin rengi, burnunun şekli, kalçalarının büyüklüğü bir kadının cinsel arzularının ve eğilimlerinin göstergesiydi. Büyük kalçalı bir kadın aşırı seks düşkünü demekti. Kırmızı bir yüz ve mavi gözler (soğuk iklimlere özgüydü) kadının cinsel olarak soğuk olduğunu gösteriyordu.[31]

Her iki cinsin fizyonomisini tanımlarken, erkeğin bedensel özellikleri onun genel karakterini açıklıyor, oysa kadınların özellikleri cinsel organlarıyla ilgili daha fazla bilgi ortaya çıkarmak için kullanılıyordu. Bu odak kaymasının nedeni bu kitapların erkekler tarafından erkekler için yazılmasıyla açıklanabilir. Zaten bu kitapların başlıca amacı erkeklerin cinsel eş bulmasına yardımcı olmaktı. Yazarlar benzer durumdaki erkek niteliklerine ancak cinsel eş olmaları söz konusu olduğunda dikkat ediyordu. Esir pazarından köle seçmek için şu talimat verilmişti:

> Eğer arkadaşlık amacıyla bir köleye ihtiyacınız varsa, size yoldaşlık ve aşk oyunları için hizmet edecekse, orta boy ve orta ağırlıkta bir erkek olmalıdır. Ne semiz ne zayıf olmalı, beli de kalın olmamalıdır. Kısadan ziyade uzun olmalıdır. Saçı sert değil yumuşak olmalıdır ama rengi isteğinize göre siyah veya sarı olabilir. Avuçları yuvarlak ve yumuşak olmalıdır. Teni pürüzsüz, kemikleri düzgün ve dudakları şarap renginde olmalıdır. Saçı siyah [?], gözleri ela, kirpikleri ve kaşları siyah olmalı ama birleşik olmamalıdır. Çift gerdanlı olmalıdır. Çenesi ayva tüyü gibi beyaz ve çilli olmalıdır. Dişleri beyaz, düzgün ve eli ayağı doğru orantılı olmalıdır. Bu tariflere uyan her köle nazik, iyi huylu, sadık ve uysal olur.[32]

Memlukların ve Osmanlıların asker yapacak köle bulmak, saray için devşirilecek oğlanları seçmek, köle pazarından cariye seçmek için gündelik yaşamda *firaset*'in bilgeliğinden yararlandığını biliyoruz. Yine de bu tür fizyonomik tanımların ne derece önemli görüldüğünü söylemek zordur. Cinselliği yüksek erkek tanımına uymadığı halde önemli cinsel becerilere ve güce sahip genç, uzun ve narin erkek güzeli tasvirlerine rastlamak müm-

kündür. Buna rağmen, bu fizyolojik tanımlar bütün dönem boyunca varlığını sürdürdü ve popüler imgelemde söz sahibi oldu. Bu kadar "bilimsel" baskı altında erkeklerin sakallarını gür tutmalarına, kendilerini tıknaz ve gürbüz göstermek için ellerinden geleni yapmalarına şaşmamak gerek. Osmanlı Ortadoğu'sunun ciddi erkekleri için ince belli ve sinekkaydı tıraşlı olmak modaya hiç uygun değildi.

Sertleşme, Boşalma, Aşırılık ve Ölçülülük

Modern öncesi tıpta tekrarlanan bir başka konu, cinsel mekanizma ve bu mekanizmanın çalışma şekliyle ilgili tanımlardı. Birkaç temel soru ele alınmıştı. Birincisi ilişkinin nedeniydi: erkeklerle kadınlar neden çiftleşmeyi arzuluyordu ve çiftleşme hangi amaca hizmet ediyordu? Osmanlı öncesi ve Osmanlı döneminde çoğu hekimin verdiği cevaba göre bu insanoğlunun varlığını sürdürmek isteyen Allah'ın isteğiydi. Seks arzusu yaratmak için kullandığı araç ise arzu eden ruhtu. Bu güç hem erkeklere hem de kadınlara egemen olarak onları cinsel ilişkiye sevk ediyordu. Dikkat edilmesi gereken nokta, tıbbi açıdan ve tek cinsiyet paradigmasıyla uyumlu olarak erkeklerle kadınların dürtüleri arasında bir ayrım gözetilmemesiydi. Kadınların cinsel ilişkiden erkekler kadar zevk alamayacağı veya almadıkları gibi bir varsayım hiç yoktu.

İlişkiyi arzulamanın bedensel nedenlerinden biri biriken meniyi boşaltma ihtiyacıydı. Bedenin, inceltilmiş ve "beyazlatılmış" kan olarak düşünülen meniyi soyun devamı için sürekli ürettiğine inanılıyordu. Basim Musallam'ın gösterdiği gibi, antik dönemde iki zıt kuram vardı. Biri (Aristoteles) yalnız erkeklerde meni olduğunu öne sürerken, diğeri (Hippokrates ve Galenos) her iki cinsin de meni ürettiğini savunuyordu. Pek çok konuda Aristoteles'ten yana olan İbni Sina kadınların da meni ürettiği sonucuna varmıştı. Ancak bu meni ruhsuzdu, dolayısıyla erkek menisi gibi üstün olmayıp sadece onun tarafından biçimlendirilecek bir "madde"ydi. Erkek ve kadın menisinin eşit yapısıyla ilgili son iddia kadın menisinin de ruh taşıdığını öne süren İbn Kayyım el-Cevziye'den geldi. 15. yüzyılda yaşayan el-Cevziye yazılarında hadislerden ve fıkıhtan yararlanıyordu.[33] Bu, Osmanlı döneminde cinsel ilişkinin temel dayanağı oldu.

Daha düşük nitelikli olsa da kadınların da erkeklerinkine benzer türde meni ürettiğine inanıldığından, bu maddeyi boşaltma ihtiyacı erkekleri ve kadınları aynı şekilde etkiliyor ve cinsiyetler arasındaki benzerliği pekiştiriyordu. Göreceğimiz gibi, tıbbın ilkeleri 19. yüzyılda değişmeye başladığı zaman bile arzu eden ruh kavramı Ortadoğu tıp dünyasında geçerliliğini korudu ve Batı Avrupa'dan uyarlanan tıbbi metinlere de yerleşti.

Daha eski dönemlerde tıbbi metinleri yazanlar başarılı bir ilişkinin ön koşulu olarak arzu eden ruhu uyandırmak ve arzu yaratmak gerektiğinin farkındaydı. Ön sevişme sık sık ele alınmış ve cinsel eyleme katılan her iki tarafın ihtiyacı olarak düşünülmüştü. Ancak yazarlar basit ön sevişme tartışmalarının ötesinde başka yöntemler de öneriyordu. Şehvet uyandıracak öyküler okumak, hayvanlar dahil olmak üzere cinsel ilişkide bulunanları seyretmek, birlikte yıkanmak, hatta birbirini tıraş etmek gibi birtakım yöntemler pek çok metinde öneriliyordu.

İkinci bir dizi tartışmada cinsel perhiz ile cinsel dürtü arasındaki ilişki sorgulandı. Genç insanların kırba gibi olduğu söyleniyordu. Menisel sıvılarının hiç fire olmadan hayalarında veya yumurtalıklarında toplandığına inanılıyordu. Çok fazla meni biriktiği zaman vücut ısısı yükselir ve ilişki arzulanırdı. İlk dönem Osmanlı hekimlerinden Eşref bin Muhammed *Hazâinü's-saadet* adlı kitabında şöyle yazar: "Eğer birisi cimaı terk ederse yavaş yavaş ağrılar başlar. Giderek artan bir şekilde vücutta çöküş başlar. Gözler iyi görmeyebilir, hayalarda veya idrar yolunda ur çıkabilir." Kemalpaşazade ünlü bir hekim olmasının yanı sıra devlet adamı, âlim ve yazardı. Arapça yazan Kemalpaşazade, bu süreci daha bilimsel ve ayrıntılı şekilde anlatmıştı. Belki de daha eski bir Arapça elyazmasından çevirdiği açıklamasının dayanağı, diğer organlardan hayalar ve penise yeterli özsu aktarılmamasının yarattığı salgısal dengesizlikti. Kemalpaşazade'ye göre ilişkiyle bağlantılı hastalık ve sağlık hep belirli bir salgısal dengenin işlevidir. Buna göre sıcak ve nemli olan insanlar (fazla kana ve beyaz safraya sahip olanlar) istedikleri kadar ilişkiye girebilirler. Buna karşılık soğuk ve kuru mizaçlı olanların aşırı ilişkiden zarar görmesi kaçınılmazdır.[34]

Bu hastalıklardan kaçınmak isteyen kişi yetişkinliğinde düzenli ilişkiye girmelidir. İlişkiye girilmeyen durumlardaysa mastürbasyon yapılmalıdır.[35]

Bu tıbbi öğütün tek istisnası cinsel ilişki kurmamaya yemin eden rahibeler, keşişler ve bazı dervişlerdir. Bunlar asla cinsel ilişkiye girmediği için bedenlerini düşük düzeyde meni üretmeye şartlandırırlar. Meni üretimi azalan ve bedenleri başka çıkışlar bulan yaşlı insanlar da bu istisna kapsamındadır.

Yine de cinselliğin dünyasında pusuya yatan tek tehlikeli alışkanlık cinsel perhiz değildi. İlişkiye aşırı düşkünlük de benzer ya da daha kötü sonuçlar doğurabiliyordu. Meni üreten mekanizmayı aşırı çalıştırmak sağlığı farklı bir yoldan tehlikeye atarak daha ciddi sonuçlara yol açabilirdi: "Güç azalır, gözlerin feri kaçar, sinirler/kirişler halsizleşir, kalp zayıflar, titremeler, sarsıntılar, spazmlar, felç, unutkanlık, kötü huylar, zihin yorgunluğu, küstahlık ve korkaklık gibi şeyler meydana gelir ki her biri ciddi bir meseledir. Çok fazla ilişkiye girenler bu meselelerle birer birer karşılaşacaktır. Bunlardan dolayı vücudu korumak gereklidir."[36] Böylece 15. veya 16. yüzyılda tıbbi metinleri okuyan veya doktorun tavsiyesini dinleyen bir hastanın öğreneceği ilk cinsel derslerden biri, antik Yunan döneminden kalma aşırıya kaçmama ve kendine hâkim olma kuralıydı. Kişi cinsel etkinlikten kaçınmamalıydı, çünkü ilişkiye girmeme hastalığa yol açabilirdi. Aksine sağlıklı kalmak için ilişkiye girmeli, cinsel ilişki özendirilmeliydi. Ama aşırıya kaçmaktan ve yaşamsal ısının kaybından sakınılmalıydı. Yoksa aynı sonuçlar, hatta daha kötüsü meydana gelebilirdi.

Bütün meninin dönemsel olarak boşaltılması kişinin sağlıklı kalması açısından çok önemli olduğundan, kısmi boşalma da sorun yaratıp rahatsızlık verebilir. Kısmi boşalma, erkek hayalarındaki meniyi tamamen boşaltmadığı zaman ya da daha açık bir deyişle eşi meniyi tamamen emmediği zaman gerçekleşir. Sadece genç ve sağlıklı bir kadının rahmi meninin her damlasını emebilecek, adeta hayalardan çekebilecek güce sahiptir. El-İtâkî kadının rahminin meniyi çekmesini şöyle açıklar: "İlişki sırasında rahim vulva girişine yaklaşır ve doğal olarak rahim yolu meniyi çekmek için vulva girişinin seviyesine kadar iner. Tek bir kılın bile geçemeyeceği kadar dar bir kanal halini alır. Böylece meniyi çekip cenini koruyabilir. "[37]

Dolayısıyla, bu karmaşık görevi yerine getiremeyen her cinsel eş yetersizdir. Buna göre, yaşlı, zayıf veya çirkin kadınlarla ilişkiye girmek erkekler için tehlikeli olabilir. Bunun nedeni, tahminen, emme güçlerinin azal-

masıdır. Âdet gören, hastalığı yeni geçen veya uzun süre cinsel ilişkiden yoksun kalan kadınlar için de aynı şey geçerlidir. Yaşı küçük olanlarla, özellikle genç oğlanlarla seks yapmak da benzer tehlikeli sonuçlar doğurabilir.[38] Kadınların da biriken menilerini boşaltmaları gerektiği varsayılsa da, onların sıkıntılarına pek değinilmez. Bazıları âdet görmenin bunu gerçekleştiren mekanizma olduğuna inanıyordu.[39]

Aşırı ilişki, kaçınma ve kısmi boşalma gibi tehlikeler yalnızca cinsel eş seçiminde değil ilişki sırasındaki pozisyon seçiminde de belirleyiciydi. Tıbbi söylemin bu şekli, daha tutucu olan Galenosçu öğretinin yanı sıra Hintlilerin tıbbi söyleminden de yararlanmış veya bu söylemle alışverişte bulunmuştu. Tam boşalmayı sağlamak amacıyla, kadının meniyi çektiği veya içine dökülen bir tekne gibi işlev gördüğü pozisyonlar tercih ediliyordu. Doktorlar bu görevi yerine getiren pozisyonu tavsiye ediyordu. Yan yatarak ilişkiye girmek tavsiye edilmiyordu, çünkü bu pozisyonda erkeğin yükünü boşaltması zordu. Kadının üstte olmasından daha kötü bir şey yoktu. Burada, boşalmama benzeri bir başka tehlike vardı. Meni dahil kadının sıvıları erkeğin penisi içine girip hastalığa neden oluyordu: "Altta olmak erkeğin zayıf olduğunu gösterir [*erün aşağı yanı zaif olur*] diye iddialar var. Erkek sırt üstü yatıp kadın üstüne çıktığında pek çok zarar verebilir. Kadının suyu erkeğin penisine girebilir diye iddia edilmektedir. Böyle olduğu takdirde erkeğin menisi tamamen boşalmaz ve pek çok rahatsızlıkla karşılaşır. Ama kadının üstte olduğu bu pozisyon hamileler için daha güvenli sayılır."[40]

Tıbbi risaleler ilişkinin yapısı hakkında bazı ortak görüşleri tekrarlayıp yeniden üretirler. Özellikle erkeğin üstte olduğu, kendisini cinsel eşine karşı güçlü kılan pozisyonu vurgularlar. Bu önerilerin kökeni yaygın düşüncede yatsa da tıbbi terminoloji için kültürel tercihten daha fazlasını ifade ediyordu. Frenginin ortaya çıkarılıp teşhis edilmesinden önceki bu erken dönemde ilişki sırasında hastalık bulaşma tehlikesinden neredeyse hiç bahsedilmediğini fark etmek ilginçtir. Pozisyonları kısıtlama girişimleriyle kadının sıvısından hastalık bulaşmasına karşı uyarılar, belki de bu tür tehlikelerin farkında olmanın ilk göstergeleriydi.[41]

Cinsel ilişkide pek çok tehlikeyle karşı karşıya kaldıklarından, erkekler daha güvenli bir cinsel tatmin aracı ve boşalma sorununu giderici yol

olarak mastürbasyonu seçmiş olabilirler. Ancak tıbbi risaleler bu yolla çok fazla rahatlamaya karşı uyarıda bulunuyordu. Bunların iddiasına göre mastürbasyon (zeker tutmak, ele oynamak) endişe ve unutkanlık yaratabiliyor, penisi zayıflatabiliyor ve zihni köreltebiliyordu. Dahası, cinsel ilişkiye karşı doğal isteği de yok ediyordu:

> Bu, tıpkı açgözlü bir insanın lezzetli olmasa bile önüne gelen yiyeceği para verip satın aldıktan sonra tadına bakıp başka bir yiyeceği denemesine benzer. Satın aldığı için pişmanlıkla bırakır çünkü açgözlülüğü onu böyle davranmaya zorlar. Ta ki bir gün kesesi boşalana kadar. Acıktığı zaman pek çok güzel yiyecek görür ama sıra ilkini almaya geldiğinde kesesinde bir şey kalmamıştır. Bu defa maalesef aç kalır. Açgözlülüğünü doyuramaz. Varlığını harcadıktan sonra kuvvet kesesinde bir şey kalmamıştır. Çünkü zayıflığın yükü bir insanın sırtına bindiğinde onu kimse asla kurtaramaz. Yol uzundur. Kuvvet birikimini harcamamak gereklidir ve Allah her şeyin en iyisini bilir.[42]

Osmanlı dünyasının Arapça ve Türkçe konuşulan bölgelerinde yaygın olan bu söylem geleneksel cinsel tabulara uygun bir cinsel senaryo önerir. Örneğin âdet sırasında sevişme, reşit olmayanlar veya oğlanlarla yatma gibi konularda bilimsel yaptırımlar uygular. Bazı durumlarda senaryo cinsel tercihi genç, sağlıklı kadınlarla sınırlandırarak diğer bütün tercihleri tıbbi açıdan sağlıksız, hatta tehlikeli ilan eder. Bu açıdan tıp ortodoks bir söylemdir. Yine de kusurlu erkek modelini kabul edip yaygınlaştırarak, homoerotizm ve aynı cinsle ilişkilerin yaygın olduğu diğer cinsel senaryolarla büyük ölçüde uyumlu hale gelmiştir.

Verilen mesaj günah veya ayıpla ilgili olmadığı gibi, yeni bir püriten cinsellik yerleştirmeye de kalkmıyordu. Ölçülülük ve kendini tutma çağrısıydı bu. Galenos'un Roma'sında olduğu gibi cinsel enerji erkekler için sınırlı bir kaynak olarak tanımlanmış olup israf edildiği takdirde iktidarsızlığa ve hastalıklara yol açabilirdi.[43] Aynı terimlerle kullanılmasa da Hippokrates'in *calor genitalis* ya da erkek bedeninin iktidarını koruyan yaşamsal ısı

fikri hâlâ yerel tıbbi düşünceye ve ortaya sunduğu cinsel senaryoya egemendi. Bedenin cinsel enerji kaynaklarını koruyup israf etmemek, doğru cinsiyetten cinsel eş seçmekten çok daha önemliydi.

İlk dönem Hıristiyanlığının getirdiği önemli değişiklikler, bedeni yeniden şekillendirme, farklı davranmasını öğretme, "fiziksel dünyadan koparma"[44] ve yaşamsal cinsel ısıya gereken saygıyı göstermeyi reddetme girişimi, Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi Müslümanlaşmış dünyanın tıbbi senaryosunda yer almadı. Bu dünyada cinsellik hâlâ Hippokratesçi yazarların benimsediği antik değerlere bağlıydı.[45] Bu bakımdan, daha sonra göreceğimiz gibi 19. yüzyılın getirdiği değişimler Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa kültürüne göre çok daha devrimciydi. Avrupa'daki Viktorya çağı eğilimlerinin kökeninde Hıristiyanlığın ilk döneminde görülen fiziksel bedenin reddi anlayışı yatarken, Osmanlı dönemindeki Ortadoğu'da böyle bir red belirgin değildi.

Genetik, Meni, Gebelik ve Sapıklık

Erkeklerle kadınlar arasındaki benzerlik cinsel dürtüler ve ihtiyaçlarla sınırlı değildi. Her iki cinsin de benzer üreme güçleri olduğuna inanılıyordu. Bu durum meni üretimi, cenin oluşumu ve çocuğun ebeveynine benzemesi gibi tartışmalarda açıkça belirtilirdi. İslamiyetin ilk dönemlerinde Sokratesçi (erkek) form ve (kadın) madde fikrine dayalı tıbbi söylem her iki cinsin ürettiği meni türleri arasında dengesizlik olduğunu varsayıyordu. Oysa şimdi, hekimler hem erkeğin hem kadının üretici potansiyele sahip meni ürettiğini kabul ediyordu, dolayısıyla her iki cins, ceninin oluşumunda ve yeni doğan bebeğe tür karakterini miras bırakma kavgasında eşit derecede rol oynuyordu.

Meni üretimi için tıbbi risalelerde en çok kullanılan metafor, bir makine veya doğal dünya değil, fırın ve yiyecek hazırlama süreciydi. Arzulu ruh bir insanı ele geçirince, bir başka deyişle, erkek ve kadın şehvetli hale gelince, beden meni özünün hazırlandığı bir mutfak haline geliyordu. Beden mükemmel bir uyum içinde çalışırdı. Kalp körüğe, hayalar fırına, yumurtalıklar tencereye, böbrekler öğütme âletine dönüşüyordu. Yeni bir insan hazırlanmaktaydı. Eşref bin Muhammed bu süreci şöyle özetler:

> Kalp atışları hızlanınca [*katırak etmeğe başlar*] sinirler ısınır, böbrekler öğütüyormuşçasına çalışır ve beyin bir madde çıkarır. Zamanın belirli bir noktasında, bu hareketin sonucu olarak, erkek ve kadın bedeninin her organı bir damla kan üretir. Başın tepesinden ayak parmaklarının ucuna kadar birleşen bütün kan belde toplanır. Hayalardan iki sinir çıkar. Kanın toplandığı yer burasıdır. Bu hareketin sonucu olarak sinirlerin ucu kanı beyaza boyar. Bundan sonra, erkek organı kalbin hareketiyle çıkar, uzar ve ileri atılır.[46]

Kemalpaşazade benzer bir tanım yapar. Ancak onun tanımına göre toplanan meni sadece bedenin kısımlarının değil aynı zamanda onların temsil ettiği niteliklerin de özüydü. Kalp, duyu ve hareket sağlayan hayvani ruhu (*el-kuvvetü'l-hayvaniyye*) sağlarken, beyin duyuların ve hareket gücünün öz halindeki biçimlerini üretirdi. Bütün bunlar beynin arkasında toplanarak omurga boşluğundan aşağı böbreklere ve hayalara akıyordu. Kemalpaşazade ayrıca *pneuma* veya bir tür gaz, hava kavramını ortaya atmıştı. Kalpte oluşan çok hafif ve güçlü hava gibi bir madde penisin büyümesini sağlıyordu. Ona göre ilişkiden alınan büyük zevkin nedeni buydu. *Pneuma* bütün organları penise bağladığından ateşlenme ve yangı yapıyor, bu maddeyle dolan bedende hayvani bir tatmin ortaya çıkıyordu.[47]

Kolları, bacakları, organları ve karakter özelliklerini temsil eden sayısız minik damlacık bir araya gelerek DNA benzeri bir madde oluşturuyor, bu madde kendisini yaratan bedenin biçim ve ruhunu yeniden üretiyordu. Kuran'daki embriyolojiyle ilgili tanımlarda kanıtları bulunabilecek bu meni ve kan birleşmesinin cinsel ahlak üzerinde basit bir madde dönüşümünden daha büyük etkisi vardı.[48] Kan, meni ve süt, farklı yollarla pişirilip yoğunlaştırılan aynı temel maddenin değişik sonuçları olarak görülüyordu. 17. yüzyılda insan anatomisiyle ilgili bir kitap olan *Teşrîhü'l-Ebdân*'ın yazarı el-İtâkî bu durumu şöyle açıklar: "[Âdet kanının] bir kısmı doğa tarafından geliştirilebilir. Bu kısım üç bölümden oluşur; biri cenini besler, diğeri et ve yağ gibi olup cenindeki boşlukları doldurur, üçüncüsü de memeleri sütle doldurur."[49]

Bundan dolayı kan, meni ve sütün cinsellikle ve üremeyle ilgili ek görevleri vardı. Emzirme bebeği annesi veya sütannesinin nitelikleriyle do-

nattığından, cinsel ilişkiye benzer bir eylem olarak görülüyordu. Bundan dolayı, aynı kadının emzirdiği çocuklar şeriate göre kan akrabası yani "mahrem"di. Kan kardeşliği yemini ve kanı karıştırıp emme gibi diğer eylemlerin de, hafifletilmiş biçimiyle de olsa, yarı cinsel bir tarzda kan kaynağının niteliklerini almanın diğer yolları olduğuna inanılıyordu.

Tıbbi metinlerin belirttiğine göre, ilişki gerçekleştiği zaman erkeğin menisi kadının menisiyle birleşerek ebeveyne benzeyen bir cenin oluşturuyordu. Benzerlik, ceninin cinsiyetinin yanı sıra bileşik meninin her iki yarısında içkin olan canlılığın düzeyine bağlıydı. Bu düzey kişinin temel yaşamsal gücünün basit bir yansıması değildi. Ayrıca büyük ölçüde ilişkinin hızına ve eşlerin sevişme sırasındaki fiziksel ve zihinsel durumlarına bağlıydı. Örneğin sevişme sırasında erkekle kadın arasında gerçek bir tutku olduğunda (bazılarının dediğine göre birlikte orgazm olduklarında) yaşamsal ısı artıyor ve sonuçta sağlıklı bir oğlan dünyaya geliyordu.[50]

Erken modern dönemde Batı Avrupa'da bir süre gözde olan *monogenesis* (sadece erkekten üreme) gibi rakip kuramların varlığına rağmen, 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Ortadoğu'da yazılan tıbbi risaleler kadınların üremeye katkısını ısrarla vurgulamıştı. 17. yüzyılda yeni tıbbi bilgiler meni üreten tek organın erkek yumurtalıkları olduğunu "kanıtladığında" el-İtâkî bu kuramdan bahsetmiş, ancak gerekçelerine katılmadığını okuyucularına belli etmiş, "hekimlerin başka bir iddiasına göre" diye giriş yaptığı konuyu "gerçeği yalnız Allah bilir" diye bitirmişti.[51]

Erkek ve kadının eşit derecede üreme gücüne sahip olduğuna inanılmasına rağmen kız çocukları hâlâ erkek çocukların kusurlu türevi olarak görülüyordu. Bir kızın dünyaya gelmesi yetersiz veya tatmin etmeyen ilişkinin sonucu olabilirdi. Osmanlı öncesi dönemde yazılan tıbbi risalelerin iddiasına göre kadın cinsiyeti, hatta bir erkekteki kadınsı özellikler baskın dişi ve zayıf erkek menisinin belirtisiydi. Erkek ve dişi meni arasındaki çekişmede daha güçlü olan zayıfa hükmediyor ve onu dönüştürüyordu; ya da er-Râzi'nin açıkladığı gibi, "Kadınlık veya erkeklik iki meniden birinin diğerine nicelik ve nitelik olarak baskın çıkmasına göre gerçekleşir, ta ki birisi dönüştüren (*muhîl*) diğeri dönüşen (*mustahîl*) haline gelene kadar."[52] Ne erkek ne de dişi meninin üstün olduğu bazı durumlarda her türlü orta aşa-

manın gerçekleşmesi olasıdır. Bunlar erkeksi kadından kadınsı erkeğe kadar değişir. Anneyle babanın tam bir dengesini yansıtan hermafroditler ise uç bir örnektir.[53]

Erkek ve dişi menisi arasındaki rekabet kavramını geliştiren er-Râzi'ye göre pasif eşcinsellik (*"ibne"*lik) de aynı çekişmenin sonucudur. Bu durum bazen öyle bir hal alır ki, bir erkek belirgin erkeksi özelliklere sahip olsa da pasif eşcinsel (*me'bûn*) olmaya eğilimlidir. Ona göre, böyle durumlarda söz konusu erkek "mükemmel" değildir, zira penisi ve hayaları ortalama erkek organlarına göre daha küçük ve bele daha yakındır. Sonuç olarak, böyle bir erkeğin duyarlı bölgeleri diğer erkeklere göre anüse daha yakındır. Er-Râzi'nin konuyla ilgili yazılarından anlaşıldığına göre, eşcinselliğin diğer biçimi bazen "aktif erkek eşcinselliği" olarak tanımlanmakta olup (aslında diğer erkeklerin içine girmeyi tercih eden erkekler için kullanılır) tıbbi bir sorun olarak görülmüyordu. Er-Râzi'nin terminolojisiyle anlatılan sorun, aynı cinsle ilişkiye girme olmayıp duyarlı bölgeler ve yaşamsal güçle ilgiliydi; aynı cinsle cinsel ilişkiyi ise tamamen görmezden gelmişti.

Er-Râzi'nin dünyasında "ibnelik" bir sapıklık veya günah olmayıp tamamen biyolojik bir kusurdu. Psikolojik veya kültürel olmaktan çok genetikti. Bu tür bir çıkmaz içindeki insanların iyileşebilmesi için mümkün olduğu kadar tedavi edilmesi gerekliydi. Yine de, Rosenthal'in belirttiği gibi, er-Râzi'nin risalesine "gizli hastalık" başlığını seçmesi bu tür eşcinsel davranışın Abbasiler döneminde ayıp sayılıp öfkeyle karşılandığını gösterir. İbnelik için tavsiye ettiği tedavi şekli Galenosçu salgısal etki kavramına uygun biçimde penisin ısıtılması ve anüsün soğutulmasıydı. Daha ayrıntılı anlatmak gerekirse, penis ve hayaların olduğu bölge merhem sürülerek ısıtılıyor, cinsel eş olarak eğitilen köleler ve cariyeler tarafından yıkanıyordu. Aynı anda hastanın arka kısmı ve anüsü ıslak bezler yerleştirilerek soğutuluyor, gül suyu ve sirkeyle lavman yapılıyor ve "aktif" ilişkiye girmesi için teşvik ediliyordu.[54]

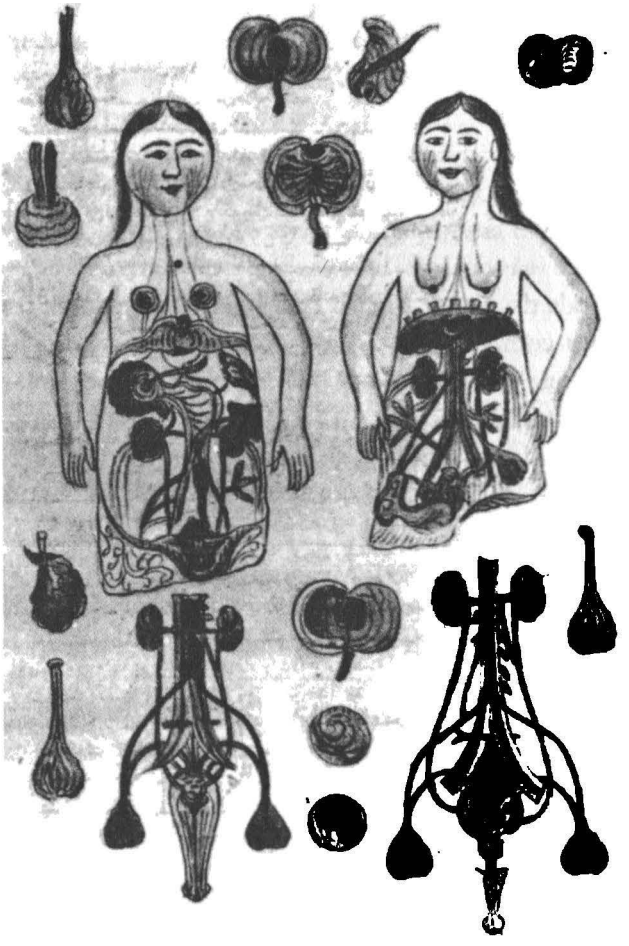
Aralarında İbni Sina ve İbni Hubal'in de olduğu pek çok yazar er-Râzi'nin görüşlerine karşı çıkmıştı. İbneliğe duçar olan bazı kişilerin fiziksel açıdan diğer erkeklere göre daha iyi durumda olduğunu belirtiyorlardı. Dolayısıyla bunların hastalığı genetik olmayıp zayıf erkek menisi sonucu da oluş-

mamıştı. İbneliğin kültürel veya hayal gücüyle kışkırtılan bir hastalık olduğu sonucuna vardılar. Bunlar, erdemli olmayan yollara ve kadınsı davranışlara sapmış kişilerdi.[55] Tıbbi bakım altına alınmak yerine günahkâr davranışları nedeniyle cezalandırılmaları ve saptıkları yolun yanlış olduğunu görmeleri gerekirdi. Burada da genel olarak eşcinsellik değil, "pasif" ilişki üzerinde durulmaktaydı. İki yaklaşımın ortak noktasına göre pasiflik kötü bir şeydi ve ister genetik ister psikolojik nedenlerle olsun defedilmesi gerekliydi.

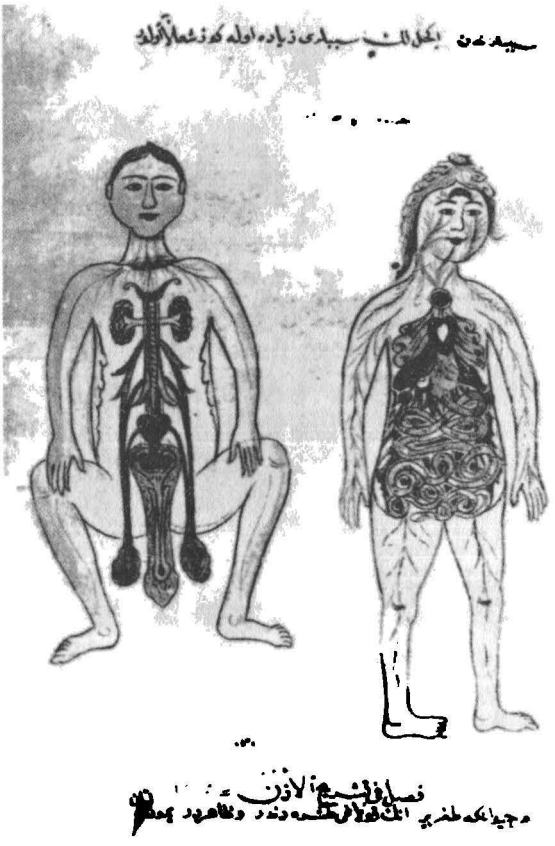
Bir iki yüzyıl sonra bile, hangi yaklaşımın doğru olduğunu belirleme konusunda tıbbi metinlerin pek fazla bir katkısı olmamıştı. Aslında Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemindeki metinlerin hemen hiçbiri bu sorunla uğraşmamıştır. 16. ve 17. yüzyıldaki tıbbi risaleler aynı cinsle ilişkiyi tartışmaktan kaçınmasa da pasif eşcinsellik bu tartışmalarda yer almadı. Bunun için iki çelişik açıklama yapabiliriz. Birincisine göre bu konu utanç verici olduğundan hekimler hiç uğraşmamayı tercih ediyordu. Daha akla yatkın gelen diğer açıklamaya göre ise dönemin hekimleri sorunu çözmekte güçlük çekiyordu. "Pasif" erkek ilişkisi belki zayıflık olarak görülse de tedavi veya ceza gerektiren bir hastalık olarak kabul edilmiyordu. Sessiz kalınmasından dolayı fikir yürütmek zor olmakla birlikte, rüya yorumu ve erotik edebiyat gibi diğer söylemler göz önüne alındığında, erken Osmanlı döneminde "pasif" erkek ilişkisine karşı kayıtsız kalındığı anlaşılmaktadır. Bu durum bazı insanların tercihiydi, normal cinsel davranış yelpazesinin bir parçasıydı ve hiçbir zaman sapıklık olarak görülmemeliydi.[56]

Kusurlu Erkek Modelinin Varlığını Sürdürmesi

Ortadoğu'da modern öncesi tıp Avrupa'da olduğu gibi kusurlu erkek modeline bağlı kalmıştı. Bu söylemde erkek ve kadın ikili bir karşıtlık oluşturmaktan ziyade, cinsel bir süreklilik içinde yer alıyordu. Ortadoğu tıp geleneği bu konuda daha inatçı, karşıt görüşlere daha dirençliydi. Bu durum hem erkek hem kadının meni ürettiği varsayımıyla, her iki cinsin de benzer cinsel istek ve iştaha sahip olduğu fikriyle, üremenin gerçekte erkek ve dişi menisinin çarpışmasıyla ceninin oluştuğu bir süreç olduğu iddiasıyla, kadının vajina ve rahminin erkek penisi ve testis torbasının azgelişmiş versiyonu (bkz. Şekil 1 ve 2) olduğu varsayımıyla ortaya konuyordu. Görüş-



Resim 1. Kadın ürogenital sistemi, olasılıkla yazar tarafından Vesalius'tan uyarlanmıştır. Belki de erkek (solda) ve kadın (sağda) tasviridir. Penise benzeyen idrar yolu ve vulvaya, figürlerin çift cinsiyetli şekline dikkat edin. Şemseddin el-İtâkî, *The Treatise on Anatomy of Human Body and Interpretation of Philosophers* (*Teşrîhü'l- Ebdân*), s. 166.



Resim 2. Erkek ürogenital sistemi ve kadın barsak sistemi. El-İtâki, *Teşrîhü'l- Ebdân*, s. 165.

lerini Vesalius'un 16. yüzyılda yazdığı kitaba dayandıran el-İtâkî 17. yüzyılda bu son varsayımı şu kesin ifadeyle açıklamıştı:

> Rahim bebeği üreten organdır. Şekli bir erkeğin penisine ve hayalarına benzer. Ama penis dışarı doğru dönüktür ve tamdır. Rahim ise tam değildir. Kadının içindedir. Bununla birlikte şekli hemen hemen penisin aynısıdır. Bazı hekimler donmuş bir penise benzediği-



Resim 3. Penise benzeyen klitorisi kesme ameliyatı. Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, Fransa Ulusal Kütüphanesi.

ni söyler. Bu nedenle, penis rahmin kalıbı gibidir, rahim ise penisin gömleği gibidir. Kadının hayaları erkeğinki gibidir, ama erkeğin hayaları daha büyük ve yuvarlaktır; hafifçe elips biçimindedir ve dışarıda yer alır. Kadının hayaları daha küçüktür ve hafifçe yumurta biçimindedir; vulvanın her iki tarafında yer alır.[57]

Kadın ve erkeğin tabiatında var olan bu benzerlik başlı başına bir alarm nedeniydi. Osmanlı yönetimindeki Ortadoğu toplumlarında cinsiyetlerin rolü arasında kesin sınırlar bulunması ve kişinin erkek veya kadın olarak kesin biçimde tanımlanması toplumun her kesiminde önemli olduğundan, sınırı aşma olasılığı hoş görülmüyordu.[58] Nitekim, 15. yüzyılda yazılan cerrahlık elkitabı *Cerrahiyyetü'l-Haniyye* büyük klitorisi ve penis gibi uzan-



Resim 4. Kadınımsı göğüsleri alma ameliyatı. Sabuncuoğlu, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, Fransa Ulusal Kütüphanesi.

tıları olan kadınlar ile kadın memesi gibi göğüsleri olan erkeklerden bahseder ve bu kusurları gidermek için gereken cerrahi işlemleri açıklar (bkz. Resim 3 ve 4).[59] Kitabın yazarı Sabuncuoğlu kadın penisi ve bunu kesmek için gereken ameliyat hakkında şunları söyler:

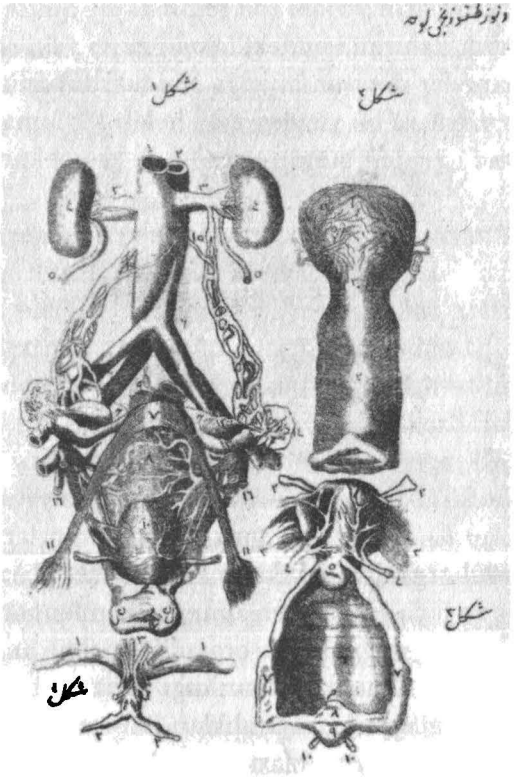
> Kadının organında Türkçede "tılak" (klitoris) denen bir kısım vardır. Bazı kadınlarda bu öyle büyük olur ki bakmak çirkindir [*şöyle büyük kim nazarda kabih olur*] ve bazı kadınlarda erkek organı kadar büyük olup erkek gibi ilişkiye girerler. Diyar-ı Arab'da bunları keserler. Bunu yapmanın yolu kesilecek gereksiz kısmı elde tutmak veya bir aletle tutup yukarı doğru kaldırmaktır. Ama deriyi kesmeyin ki

kan boşanmasın [*ta'kim kan boşanmaya*]. Sonra enfeksiyona karşı tedavi edin. Rahmin içindeki *lahm-ı zayid yani artuk et*'e gelince, rahmin içine *bir canavar kuyruğu gibi* tutunmuştur ve rahimden dışarı çıkıntı yapar ve bu yüzden eski hekimler buna *maraz-ı zenebi* [kuyruk hastalığı] der; bunun tedavisi de kesmektir.

Görsel anlatımın bu tür örneklerine Ortadoğu'daki geç modern öncesi dönem tıbbi risalelerinde seyrek rastlanır. Ancak belirsiz cinsiyet korkusu, bir cinsiyetten öbürüne geçme tehlikesi (özellikle kadından erkeğe), bu fikirlerin Avrupa tıbbında değişime uğramasına rağmen varlığını sürdürüyordu. İstanbul ve Kahire'de Avrupa tarzındaki ilk tıbbi risaleler kaleme alınırken, yazarları özellikle 18. yüzyıl tıbbi çalışmalarını ve daha eski risaleleri biliyorlardı. Eski yapıtlardan alıntılar yapılıyor, çevriliyor ve çizimlerde yararlanılıyordu. Nitekim, Şanizade'nin ilk kez 1826'da yayımlanan *Hamse*'sinde çizimler ve yorumları eski paradigmanın tipik imgelerine dayanıyordu. Burada kadın cinsel organları erkeklerinkine benzer olarak anlatılmış ve çizilmişti. Resim 5 ve 6'da *Hamse*'den alınmış çizimler görülebilir.

Şanizade'nin kadın üreme organlarıyla ilgili anlatımlarında yeni tıbbi bilgilerin ne kadar muğlak aktarıldığı daha da belirgindir. "Kadınların hayalarına *mahzanateyin* [yumurtalıklar, 'kuş yuvaları'] denir" diye açıklar ve devam eder: "Bu yumurtalıkları rahme bağlayan bağlar [bazen *mecar-ı fâlubiye* yani fallop tüpleri terimini kullanır] cerrahların dediğine göre erkeğin meni kanallarının dişi versiyonlarıdır."[60] Yumurtaların yumurtalıklarda üremesiyle ilgili son buluştan bahseden Şanizade'nin anlatımı daha da muğlaklaşır. Birtakım yumurtalar marifetiyle "pişirilen yemek özünü" toplayıp dağıtmak için kullanılan araçlardan bahseder.[61] Böylece, yeni keşfedilen kadın yumurtasını eski tıbbi söylemin içine katar. "Bu yumurtaların aynı zamanda üremeye yaradığı söylenmektedir" diye sözlerini sürdürür.[62]

Bu muğlaklık duygusu üreme mekanizmasıyla ilgili eski tanımlamaların tamamen ortadan kalkmasını da açıklayabilir. Meni üretimi, iç *pneuma*'nın rolü, erkek ve dişi menisinin karışması ile cinsel ilişkinin tehlikeleri ve yararları hakkında modern öncesi hekimlerin sonsuz biçimde defalarca ürettiği bütün tanımlamalar, yeni deneysel kanıtların ışığı altında

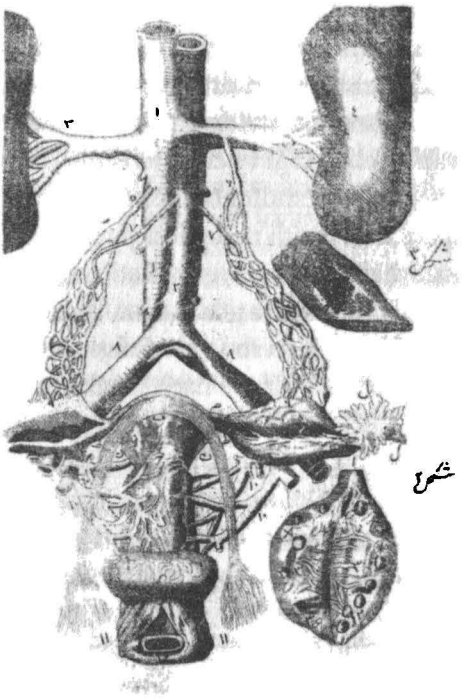


Resim 5. Penis ve testis torbası gibi çizilmiş vajina ve rahim (üst sağda). Mehmed Ataullah Şanizade, *Hamse-i Şanizade*, 1. kitap, s. 39, çizim 39.

rafa kalkmak zorundaydı. Yine de uzun bir süre yeni iki cinsiyetli model egemen olmayı başaramadı. Erkek ve kadının aynı cinsten olduğu inancı hâlâ korunuyordu, ancak kusurlu erkek modelinin tıbbi destekleri ve mantığı giderek ortadan kalktı.

Cinsellik Korkusu

19. yüzyıla girildiğinde ilgi merkezi değişti. Artık salgısal dengeden bahsedilmiyordu. Eski paradigmanın arzu eden ruh, elementler, salgılar,



Resim 6. Vajina ve yumurtalıklar. Şanizade, *Hamse-i Şanizade*, 1. kitap, s. 39, çizim 40.

pneuma, keylüs (bağırsaklarda bulunan beyaz bir sıvı) gibi terimleri giderek ortadan kayboldu. Bunların yerini ağırlıklı olarak Fransızca, Almanca ve İtalyanca patoloji araştırmalarına dayanan anatomi tanımları ile hastalıklar, belirtiler ve tedavileriyle ilgili literatür aldı.[63] Bu yeni metinler modern tıp olarak bildiğimiz kavrama çok daha yakın olmakla beraber bazen yeninin arasına karışmış "eski" tıp artıklarını da içeriyordu. Bu radikal söylem değişikliğinde Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'nın Fransız hekimbaşısı Clot Bey muhtemelen önemli rol oynamıştı.[64]

Hijyen ve hastalık belirtilerinin üstünde durulması, henüz oluşum halindeki psikolojik söyleme yer veren bölümler, çocuk sağlığı ve hastalıklarının vurgulanması nedeniyle, yeni anlayışın cinsellikle ilgilenmesi beklenirdi. Ne var ki, 19. yüzyıl tıbbi araştırmalarında cinsel konularla ilgili yeni bir bakış açısı aramak boşunadır. Yeni tıp kitapları cinsel güdülerin varlığını reddedip cinsel ilişkinin ortaya çıkarabileceği hastalıkları görmezden geliyordu. Cinselliğin bu şekilde yadsınması daha şiddetli hissediliyordu, çünkü eski kitaplar cinselliği ve cinsiyeti açıkça ve çekinmeden ele alıyordu. Sanki cinsellik tıbbi söylemden tamamen çıkmıştı.

Bu yadsımanın çeşitli nedenleri vardı. Bu dönemde –18. yüzyıl sonu– Batı tıbbı dikkatli bir ahlak anlayışı geliştirmişti. Buna göre (özellikle kadın) hastalara karşı belli bir mesafe gözetiliyor, bedensel temas konusunda çekinceler ön plana çıkıyordu.[65] Avrupa kliniklerinde ve tıbbi literatüründe cinsellik ihtiyatla ele alınıyor, şifreler ve üstü kapalı sözler kullanılıyordu. Bu dolaylı terminoloji çeviri sırasında belki de tamamen kaybolarak Arapça ve Türkçe metinlerin bu konu hakkında sessiz kalmasına neden olmuştu.

Ancak bu sessizlik aynı zamanda iç gelişmelere bağlıydı. Daha önce gördüğümüz gibi, Osmanlı tıbbi söylemi 19. yüzyıl boyunca kusurlu erkek modelini terk etmeyip cinsellik ve cinsiyet hakkındaki temel varsayımlarını benimsemeyi sürdürmüştü. Böylece yeni tıbbi metinlerin içeriğiyle eski metinlerin temelini oluşturan varsayımlar arasında tutarsızlık oluştu. Cinsel eylem artık arzu eden ruh, erkek ve kadın bedeninde meni toplanması, salgısal dengeye ihtiyaç duyma ve bunun gibi açıklamalarla gelen bilimsel ayrıntılardan destek alan eski tarza göre açıklanamazdı. Mutfak metaforunun yerini mekanik açıklamalar aldı, yıpranmış salgı kuramı yeni bulunan hücreler ve dokuları içeren daha kapsamlı bilgilerle değiştirildi. Ne var ki, yeni fikirler henüz ikna edici olmadığı için eskinin yerine sundukları mekanizma reddedildi.

Bir başka olası neden üzerinde düşünebiliriz. İki cinsiyetli model Avrupa'da yavaş gelişim gösterdiği gibi temeli büyük ölçüde tıbba dayanmıyordu. Laqueur'ün gösterdiği gibi kökleri tıptan önce gerçekleşen politik ve toplumsal değişimlerdeydi, tıpla sürekli ilişki içindeydi ve yeni paradigmaya ivme veren asıl gücü oluşturuyordu. İki cinsiyetli model kamusal alan

için ve bu alanda kadınların alması gereken yer için verilen mücadeleden doğmuştu. Kadınlara politik ve kamusal yaşama tam katılım hakkı vermeyi savunanların tek cinsiyet paradigmasından uzaklaşıp kadın haklarını desteklemek için başka bir yol bulmaları gerekiyordu. Kadınları aynı cinsin kusurlu versiyonu olmayıp tamamen farklı bir cins olarak tanımlamak, tamamlayıcılığı savunmanın yollarından biriydi. Jean Jacques Rousseau'dan Mary Wollstonecraft'a kadar bu tür tartışmalar yeni tıbbi söylemin doğup kendisine dayanak aldığı zemini oluşturdu. Ortadoğu'da modern dönemden önce bu tür bir değişim olmadığı için yeni iki cinsiyetli modelin tutunacağı bir şey yoktu.

Dahası, modası geçen kusurlu erkek modeli yüzyıllar süresince ortodoks İslamla ve Kuran'ın öğretileriyle iç içe geçti. Osmanlı ulemasının beden, erkek-kadın ilişkisi ve toplumsal alan hakkındaki yorumları bu öğretilerle uyum içindeydi. Hatta ortodoks Müslümanlığın cinsel senaryosunun bir yere kadar Galenosçu beden kavramları tarafından biçimlendirildiğini varsayabiliriz. Ancak, yeni paradigmanın 19. yüzyılda artık kemikleşmiş ve kök salmış bir dini görüşle uyum içinde olması çok zordu. Artık erkeklerin eksik versiyonu olarak görülmeyen kadınların toplum içinde daha aşağı bir konumda olduklarını savunmak çok zordu. Eğer erkekler ve kadınlar paralel ama birbiriyle bağlantılı olmayan yaratıklarsa, dinin evren hakkındaki koca bir tasarımı çökerdi.

İlk andaki sonuç yeni modeli kabul edip içselleştirmedeki başarısızlık oldu. Yeni tıp kitaplarının sayfalarında hâlâ eski paradigma egemendi. Daha sonra, 19. yüzyılda, Ortadoğulu hekimler kanıtların dayanılmaz baskısı karşısında teslim olup yeni mesajları doğru biçimde alınca, tıp söylemiyle diğer kültürel ve politik alanlar arasında giderek artan bir karşıtlık doğdu. Toplum büyük ölçüde eski değerlere bağlı kalıp erkek ve kadını bir bütünün parçaları olarak görmeyi sürdürdü, biyolojik olarak erkeklerden daha alt düzeyde oldukları anlayışıyla kadınların toplum içinde yer almasına karşı direndi; oysa tıp daha farklı bir ders öğretiyordu. Temel bir varsayım cinselliğin söylem dünyasından uzaklaştırılmıştı. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, diğer cinsel senaryoların uyum ve aynı düzeye getirilme süreci de uzun ve çetin olacaktı.

İkinci Bölüm

ARZUYA ÇEKİDÜZEN VERMEK

Şeriat ve Kanun

Hem uygulanışı hem de getirdiği standartlar açısından hukuk, her şeyden önce bir denetleme ve düzenleme aracıdır. Bu nedenle, doğru ve yanlışın tanımları, ne yapılmaması gerektiği hakkında bize pek çok şey söyleyebilir. Ancak Foucault'nun gayet yerinde belirttiği gibi, hukuk cinselliği düzenlemek ve bastırmaktan daha fazlasını yapar. Çeşitli mekanizmalar –yazılı kanunlar, mahkemeler, hâkimler ve avukatlar– yoluyla arzuyu da tayin eder. Bir başka deyişle, yasal ve yasadışı, cezalandırılan ve cezalandırılmayan arasındaki sınırları yaratıp zorlayan hukukun, cinsel dünyayı biçimlendirmede büyük bir etkisi vardır.[1]

Yasalar aynı zamanda insan elinden çıkma birer kültürel üründür, bu nedenle söylemsel ve kültürel bağlamlarını açığa vurabilirler. Ne var ki, bu durum kültür tarihçisi için bir sorun oluşturur. Bir yasalar bütünü kendisini oluşturan yönetici seçkinlerin değerlerinin, normlarının ve dünya görüşünün yansıması olup düşünce yapısında mevcut olan hiyerarşiyi ortaya koyar. Ama aynı zamanda başkaları için tasarlanmış değerleri, kanun yapıcıların asla inanmadığı ahlak kurallarını, asla sadık kalmadıkları mevzuatı ve asla uymaya niyetlenmedikleri kuralları sergileyen güvenilmez bir ayna olabilir. Bunun dışında, kökenlerinde ilahi emirler olduğundan uzun süreler boyunca değişmeyip geçmiş bir dönemin (ya da inananlara göre kusursuz, cennetlik bir toplumun) normlarını ve fikirlerini yansıtırlar. Dolayısıyla, hukuk sistemlerinin kültürel kapsamıyla ilgili araştırmamızı dikkatli ve eleştirel bir gözle sürdüreceğiz.

Anlaşmazlık yaratan, potansiyel bir anarşi ve başkaldırı kaynağı olan cinsellik, toplumların denetlemeye kalkıştığı ilk şeylerden biridir. Devletin gücünü arkasına almış kanun yapıcıların kararları cinselliğin biçimlendirilmesi ve düzenlenmesinde en büyük etkiye sahiptir. Ortadoğu toplumları da bunun dışında kalmıyordu. Cinsel ilişkileri düzenlemek için ha-

tırı sayılır bir yasalar bütünü geliştirdiler. Ancak Osmanlı dönemindeki yasal cinsel söylemi ve toplumla ilişkisini tartışmak için öncelikle imparatorluğun karmaşık hukuk sistemini, evrimini ve İslam hukukuyla ilişkisini anlamamız gerekir.

Hukuk İslami kültürlerde başlangıçtan itibaren inanç sisteminin temel direği olarak ortaya çıktı. Peygamberlik görevine toplum liderliği yükünü de ekleyen Muhammed'in özellikle Medine yıllarındaki öğretileri önemli ölçüde hukuka dayanıyor ve toplumsal sorunların düzenlenmesini amaçlıyordu. Bunlar sonraki kuşaklar tarafından genişletilip daha ayrıntılı hale getirilmişti. Sünni İslamda yasaların yürürlüğe konmasındaki temel kurallar büyük ölçüde 9. yüzyılda, dört büyük mezhebin kurucuları tarafından belirlenmişti. Bu temel kurallar veya bilinen adıyla "usulü'l-fikh"a göre, kanun yapma belirli kaynaklarla ve mekanizmalarla sınırlandırılıyordu. Bunların ilki, Kuran'ın buyruklarına veya sünnet olarak da bilinen geçerli hadis külliyatına harfiyen uymaktı. Kuran'ın açık bir kanun oluşturduğu her durumda bunun yerine başka bir kanun konulamazdı. Kuran'ın bir çözüm getirmediği durumlarda, güvenilir aktarıcıların kaydettiği şekliyle Peygamberin hadisleri kanun olarak kabul ediliyordu. Yazılı kanunlarda açık bir tarif yoksa, başka bir mekanizma aranır, Kuran veya hadislerin buyurduğu kanunlar ile mevcut durum arasında "kıyas" yapılırdı. Dördüncü araç, yasama mekanizmasının faaliyet alanını genişleten *icmâ* idi, yani bir âdet veya ibadet biçiminin geçerliği konusunda dini otoriteler arasındaki uzlaşma.

9. yüzyılda beşinci bir ilkeyi, insan aklını (*'akl, re'y*) savunanlar ve ona karşı çıkanlar arasında uzun süren sert bir tartışma çıktı, ama sonuç olarak kanun yapmanın geçerli bir aracı olarak aklın etkisi azaldı. Sonunda, bu tartışmanın dışına çıkan nedenlerle resmen reddedildi, tanınmadı. Çeşitli mezheplerde yerel gelenekler (örf ve âdet), insanların yararına olma (*istihsân, istislâh*) ve devletin gereksinimleri (*siyaset*) gibi kavramlar da hukuk biliminin geçerli kaynakları olarak kabul edilmesine rağmen hep ikincil olarak görülüyor ve fazla kullanılmıyordu.[2]

Bu katı hukuk ilkelerinin ışığında İslam devletleri ilk andan itibaren bir sorunla karşılaştılar. Özellikle kökeni Kuran veya sünnete dayanan bazı yasalar etkili bir devlet düzenine veya devletin ekonomik olarak varlığını

sürdürmesine izin vermiyordu. Örneğin adam öldürmek şeriatın taraflar arasında görüşmeye bıraktığı bir suç olduğundan devletin müdahale hakkı kısıtlanıyordu. Vergiler asgari düzeyde belirlendiğinden, hükümdarın orduyu ve bürokrasiyi beslemesi güçleşiyordu. Bunun sonucunda, modern öncesi pek çok İslam devleti birbirine koşut iki veya daha fazla hukuk sistemini benimsedi. Biri şeriatı hayata geçirirken diğerleri hukuk sisteminde boşluk olduğu düşünülen yerleri dolduruyor veya yönetici seçkinlerin toplumsal ve siyasal tercihlerine uygun yasal seçenekler sunuyordu.[3] Çoğu durumda, ayrı hükümler yazılıyor ve bunlara Yunancadan alınma bir sözcükle "kanun" deniyordu. Genellikle bu seçenekleri yürürlüğe sokmak için özel bir yargıç ve diğer devlet memurları kadrosu hazırlanır, özel mahkeme sistemleri oluşturulurdu.[4]

Genellikle Osmanlı kanun-şeriat sisteminin az önce belirtilen ikili yasa ilkesinin basit bir uzantısı olduğu kabul edilir.[5] Ancak süreç yakından incelenip metinler dikkatle okunduğu zaman Osmanlı kanun yapıcılarının başka bir yol izlediği görülür. Osmanlılar 15. yüzyılda, ortaçağın diğer İslam devletlerinde varolan uygulamalara karşı çıkarak, kadıların devletin himayesinde, medreselerde sıkı bir eğitim aldığı bir hukuk sistemini benimsediler. Bu okulları bitirip mevkilerini sağlama aldıklarında kadılardan istenen, aynı anda her iki hukuk sistemine göre yargıçlık yapmalarıydı.[6]

Dahası, 15. yüzyılın ikinci yarısında, Fatih Sultan Mehmed'in hükümdarlığı döneminden itibaren kadılar şeriatı ve "laik" devlet kanunlarının temel unsurlarını birleşik bir sistem içinde kaynaştırdılar. Bu birleşmeyi mümkün kılan temel ilkeler "siyaset" ve "örf"tü.[7] Resmen kanun yapmanın ikincil yaptırımları olarak kabul edilen şeriat hükümleri, devletlerin ve yöneticilerin tebaanın refahı için kendi yasalarını yapma ihtiyacını kabul ediyordu. 15. ve 16. yüzyıllarda, İslam hukukundaki bir dizi gelişmenin ardından siyaset, hukukçuların şeriatı egemenlerin yasalarıyla birleştirmesinin önünü açtı.[8] Ancak bu her zaman kolay olmadı. Medeni kanun ve ticaret kanunu gibi alanların tersine, şahsi kanun veya ceza kanununda şeriat geniş bir uygulama alanı buluyordu.

Sultanların kanunları ile şeriat bazen çeşitli suçlara verilecek cezalarda (ilerde göreceğimiz gibi cinsel suçlar bu konuda iyi bir örnektir), ma-

li yasalarda ve köle sahipliğinin temel ilkelerinde anlaşmazlığa düşüyordu. Ancak 15. ve 16. yüzyılda adaleti yönetenler, ebedi adaletin koruyucusu olarak devletin imgesinin farkında olduklarından farklılıkları gidermek için zekice yollar buldular. Bu yöneticilerin belli başlıları, Nişancı Celalzade Mustafa Paşa,[9] âlim Kemalpaşazade (ilk bölümde gördüğümüz gibi aynı zamanda hekimdi) ve Sultan Süleyman'ın hukuk danışmanı ünlü Şeyhülislam Ebussuud Efendi idi.[10] Bir sonraki kuşaktan Osmanlı âlimi Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hak* adlı eserinde bu süreci şöyle açıklar: "[Ebussuud] ve Kemalpaşazade Osmanlı devletinde insan elinden çıkma pek çok kanunu şeriatla uyumlu hale getirip hem dini hem de dünyevi yönetimde görülen kusurlara çare buldular. Böylelikle devleti düzene soktular."[11] Ancak bütün sorunlar çözülmemişti. Bazı konular sürekli tartışılıyordu; bu da temel bakış açılarının yanı sıra kanıt kuralları ve tanıklık gibi yöntem sorunlarında yapısal farklılıklar olduğunu ortaya koyuyordu. Yine de 16. yüzyılın kanunları devletin ihtiyaçları ile şeriatın buyrukları arasındaki dengeyi kurma açısından ustalık örneğidir.[12]

İmparatorluğun mahkemelerine gönderilen kanunnamelerde[13] aksi belirtilse de, padişahın kanunlarıyla şeriat çelişkide olduğu zaman geçerli olan sistem padişah kanunlarıydı. Kadıların, aksini düşünseler bile, bu ilkeyi desteklemeleri bekleniyordu.[14] Bunun sonucunda, iki sistem arasında yüzyıllar içinde bir sembiyoz oluştu. Öyle ki, Ortadoğu mahkemelerinin tutanaklarını okurken yargı sürecinin hangi kısmının şeriata, hangi kısmının kanunlara göre belirlendiğini ayırmak güçleşir. Devlet yetkilileri bu sembiyozu imparatorluğun dayanaklarından biri, devlet idaresi ve aklın mucizesi olarak görüyor ve değer veriyordu.[15] İki sistemin bir aradalığı 17. yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılda belki biraz geri planda kalsa da asla tamamen ortadan kalkmadı. 19. yüzyılın ilk yarısında Tanzimat reformlarının yürürlüğe konmasından itibaren kanun-şeriat sisteminin canlandığı görülür. Bu sistem 1870 ve 80'lerde Mecelle olarak bilinen Osmanlı medeni kanununun oluşturulması sırasında yasamayı etkilemeyi sürdürdü. Artık şeriatın üstünlüğü konusunda bir fikir birliği yoksa da böyle bir birleşik hukuk sisteminin izleri günümüzde bile görülebilir. Kanunların yapılmasında şeriatın büyük bir kaynak oluşturduğu bugünkü Mısır ve Tu-

nus gibi eski Osmanlı eyaletlerinde hukuk sisteminin aynı yolu izlediği söylenebilir.

Dolayısıyla, gerilim ve anlaşmazlıklar arttığı zaman kanunu şeriata uydurmakta bilinçli ve ısrarlı bir çaba gösterildiğini hemen hemen kesinlikle söyleyebiliriz. Ağır suçlar ve vergi tahsilatı gibi konularda devlet bu nazik dengeyi bozma pahasına gücünü korumak ve yasamayı etkilemek için elinden geleni yapıyordu. Ancak cinsel konularda durum böyle değildi. İmparatorluğun kutsal kanunun koruyucusu olduğu şeklindeki görünümünü koruma arzusuyla kanun yapıcılar cinsel konuları şeriata bırakırken, delil ve şahitlik kurallarında olduğu gibi ufak tefek değişikliklerle yetiniyorlardı. Bu mayın tarlasına girme yolunu seçip cinsel davranışlarla ilgili yasalarda temel değişiklikler yapmalarının bu değişikliklerin önemini gösterdiğine inanıyorum; nitekim sonraki bölümlerde bunu göreceğiz. Bu savı kabul edersek, çıkarılacak bir başka sonuç, devlet yasalarını incelerken nüanslara özel bir dikkat harcamamız gerektiğidir. Sürtüşmeleri asgari düzeyde tutmak için çaba harcayan kanun yapıcılar kelimeleri ve tanımları seçerken çok dikkatli davranıyordu. Buna göre, vurgulamada veya yazımdaki değişiklikler, hukuki ve toplumsal vurgularda, artan toplumsal denetimde ve hatta belki evlilik dışı seksin algılanış şeklindeki sapmaların göstergesi olarak görülebilir.

Aşağıda, bu sembiyozun her iki tarafında da yer alabilen ceza hukukunu, özelde de cinsel suçları inceleyeceğiz: bir yanda bazen İslamiyetin ilk yüzyılına kadar giden şeriat buyrukları var, diğer yanda da 16. yüzyılın kanunları. İncelemenin amacı, kanunları yürürlüğe koymanın şeriatın önemini ne kadar değiştirdiğini açığa çıkarmak ve bu değişikliklerin nedenleri hakkında önermelerde bulunmaktır.

Şeriatta Cinsel Suçlar

Cinsel konularda kanun ile şeriatın karşılaştırılmasına her yasadaki suçların sınırlarını (bir başka açıdan aile içindeki cinsel sınırlar veya meşru seks olarak görülebilir) incelemekle başlamak gerekir. Bu sınırlar ızgara şeklinde kesişen bir düzende veya uygun cinsel davranış ihlallerinin sayısını ve bunların gerektirdiği cezaları gösteren bir tablo şeklinde açıklanabilir.[16]

Dikkat edilmesi gereken ilk şey, şeriatın asla tam anlamıyla yasa biçiminde derlenmediğidir. Pek çok konuda, verdiği hükümlerde büyük ölçüde muğlaklık bulunur. Nitekim 19. yüzyıla kadar onun hükümlerini yansıttığını iddia eden tek bir yasa yoktur. İslam hukukçularının, her ne kadar görüşlerini belirgin hale getirseler de tartışmaya açık hükümler sunma eğilimi, açık ve kesin yazılı yasalardan oluşan dünyamızda pratik olmaktan uzak görünür. Ancak bu uygulamanın kökeni geç antikçağda Ortadoğu'da yaşayan ve bu sunum şeklinin daha kibar, adil ve makul olarak görüldüğü kültürlerde yatar. Daniel Boyarin'in belirttiği gibi bu kültürlerde "ideolojiler kültür içindeki kendi karşıtlarıyla her zaman diyalog içindedir."[17] Bunun aynı zamanda *icmâ* (uzlaşma) düşüncesiyle de ilişkisi vardır. Sanki yazar şunu demek istemektedir: "Konu hakkında karşıt fikirlerle birlikte görüşlerimi sunar ve bu konuda uzlaşmaya varmayı denklerime bırakırım."

Her halükârda 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar pek çok tartışmadan derlenenleri karşılaştırdığımızda Sünni mezheplerin cinsel suçlarla ilgili hukuk kavramları hakkında az çok bir tanımlama yapabiliriz.[18] Yönetici seçkinler için önde gelen mezhep olan Hanefilik üstün tutulmakla birlikte, diğer mezheplere de önem verilirdi. Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleri imparatorluğun diğer bölgelerinde de biliniyor ve öğretilerine uyuluyordu. Bu farklı mezhepler Osmanlı hukukunu yaratanların yararlanabileceği kanun yapıcı bir havuz olarak görülebilir. Daha da önemlisi, diğer mezhepler tartışmalarda karşıt Hanefi görüşünü Hanefilerin kendisinden daha açık şekilde savunuyorlardı. Burada kullanılan kaynaklar büyük hukuk otoritelerinin görüşlerini yansıtıyordu ve uzman hukukçular tarafından kullanılıyordu.[19] Bazı konularda birbirinden farklı olup bazen farklı cezalar veya çözümler belirleseler de, ana hatlarıyla çok benzerdiler ve diğer hukuk kaynaklarının çoğu tarafından paylaşılıyorlardı.

Şeriat eşitlikçi bir hukuk sistemi değildir. İnsan kategorileri arasında temel farklar olduğunu varsayar, dolayısıyla kanunun bunlara farklı uygulanmasını gerekli görür. Cinsel suçlarla ilgili tartışmalarda pek çok temel ayrım çizgisi vardır. Bunlardan ilki erkekle kadın arasında ayrım yapar. Hemen her durumda, cezaların benzer olduğu durumlarda bile, şeriat erkeklere ve kadınlara ayrı ayrı atıfta bulunur. Diğer önemli ayrımlar evliler ve

bekârlar, yetişkinler ve küçükler, Müslümanlar ve gayrimüslimler ile özgür insanlar ve köleler arasındadır. Şeriat, hukuki süreç içinde Kuran'da belirtilen "olağan" suçlar (*cinâyât*) ile Allah'ın koyduğu sınırları (*hudûd*, tekil biçimi *hadd*) ihlal etme arasındaki farklara önem verir. Bu sonuncuya örnek olarak zina, asılsız zina suçlaması, hırsızlık ve sarhoşluk gibi suç ve kabahatler sayılabilir. Hudûdu aşan ve ilahi ilkeleri ihlal eden suçlar mutlaka ve şiddetle cezalandırılırken, adam öldürme ve saldırı gibi suçların (*cinâyât*) çözümü genellikle tarafların görüşmesine bırakılıyordu. İslami hukuk düşüncesi farklılıkları azaltmak, *cinâyât*'a ceza belirlemek, hududu ihlal eden suçlarda kesin deliller oluşmadığı zaman kadılara takdir hakkı tanımak için elinden geleni yaptı. Yine de şer'î düşüncedeki bu temel ayrım sürdü ve günümüze kadar değişmeden geldi.

Bu karşıtlıklar –erkek-kadın, yetişkin-küçük, evli-bekâr, özgür-köle ve bunların yanı sıra *hudûd* ve *cinâyât*– pek çok kanun kitabında ve cinsel suçlarla ilgili her incelemede karşımıza çıkabilir. Bunlar, şeriatın cinsel kusurlarla ilişkili gördüğü herhangi bir konudaki kesişen temel çizgiler olarak düşünülebilir. İslam tarihinde ve diğer modern öncesi toplumlarda var olduğunu bildiğimiz zengin ve yoksul sınıflar, ırk veya etnik kimlik, yurttaş/tebaa ve yurttaş olmayan, ağır ve hafif suçlar arasındaki diğer dinamik karşıtlıklara pek az değinilir.[20] Aynı şekilde, ilişki sırasında erkeğin ve kadının pozisyonu konusuna da ciddi bir değinme yoktur. İlkçağın sonunda çok önemli olduğunu bildiğimiz bu kategorilerin yokluğu İslami hukuk düşüncesinin ilk yüzyıllarda cinselliğe bakış konusunda haber verdiği büyük devrimin kanıtıdır.[21]

Bu kategoriler içinde hukuk pek çok temaya ağırlık verir. Birincisi ve en önemlisi zinadır ve karşı cinsle her tür gayrimeşru ilişkiyi kapsar.[22] Kadınlar için zina meşru kocası veya efendisiyle girdiği ilişki dışındaki herhangi bir cinsel ilişkiyi içerir. Burada ilişkiden kasıt erkeğin penisinin kadının vulvası içine girmesidir. Erkekler için zina dört meşru karısı ve çok sayıdaki kadın kölesi dışında bir kadınla cinsel ilişkiye girmesidir (veya İslam hukukçularının deyimiyle vulvaya erkek tarafından sahip çıkma iddiası bulunmadığı durumda ilişkiye girmedir).[23] Erkeğe pek çok eşle cinsel ilişki kurma ayrıcalığı tanıyan bu temel erkek kadın ayrımı cinsellikle ilgili bütün

şeriat hükümlerinde geçerlidir ve erkekle kadın arasındaki ceza ayrımlarını açıklar.

Gerek erkek gerekse kadın zinayla suçlandığında ölümle veya şiddetli dayakla cezalandırılır ancak mahkûmiyet iki mekanizma nedeniyle hemen hemen imkânsız hale gelir. Birincisi, eyleme dört güvenilir erkeğin tanıklık etmesi gereği, ikincisi ise yarı sahiplik kavramıdır (*şübhetü'l-milk*) ki pek çok durumda erkeğin sahiplik iddiasında bulunmasını sağlar (örneğin kendisine ait olmayan, ancak rehin olarak kendisine verildiği öne sürülebilecek bir kadın köleyle cinsel ilişki kurmak).[24]

Şeriat yazınında eşcinsel ilişki konusundaki tartışmalar bu kesişen çizgileri yakından izler. Aynı cinsle anal ilişkiye girmeye hukuki metinlerde "livata" veya İncil'deki Sodom öyküsünden esinlenilerek "Lut kavminin ameli" denir. Kuran bu öyküyü oldukça ayrıntılı anlatarak Lut kavmini "kadınlar yerine erkeklere şehvetle yaklaşmakla" suçlar.[25] Bu konuda ulemanın karşılaştığı ilk sorun bu uygulamaların zinaya denk gelip gelmediği, dolayısıyla Allah'ın emirlerine karşı çıkan *hudûd* suçları kapsamında cezalandırılıp cezalandırılmayacağıydı. Bunların ciddi cinsel suçlar olduğu konusunda hiçbir hukukçunun kuşkusu yoktu ama Kuran homoerotik ilişkiyi zinanın cezalandırılmasında olduğu kadar açıkça ele almıyordu. Şeriat hakkındaki ilk metinlerde eşcinsel ilişki suçu ve cezası konusunda uzun bir tartışma yer alır. Hukukçuların çoğuna göre sadece Kuran'da Allah'a karşı gelinen suçlar olarak açıkça belirtilen eylemler hududu aşan suçlar olarak cezalandırılabilir; iki benzer durumu karşılaştıran kıyas ilkesi bu durumda uygulanamaz.

Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife eşcinsel anal ilişkiyle kadınlarla yapılan benzer ilişki arasında bir koşutluk kurarak erkeğin organının vulvaya girmemesinden dolayı, her iki eylemin de "*hadd*"i aşan suç kapsamına girmediği sonucuna varmıştı. Dolayısıyla, erkekler arası ilişki her ne kadar iğrenç bir suç olup ilahi bir ceza görmesi kesin olsa da, haddi aşan bir suç değildi.[26] Çoğu hukukçu ilke olarak faillerin cezalandırılması gerektiğini bildirdi. Ancak haşinliğiyle tanınan Hanbeli fakihi İbn Teymiyye her iki faile de ölüm cezası verilmesi gerektiğini savunsa da pişmanlık durumunda cezanın ortadan kalkacağını kabul etti.[27] Erkekler arası sekse verile-

cek ceza sorunu bütün mezheplerde sıcak tartışmaların konusu olmaya devam etti.[28] Tartışmaları okuyanlar belirsizlik duygusunu hemen fark edebilirler. Bu tür suçlar en aşağılayıcı terimlerle tanımlanmasına ve bunlara eğilimi olanlar kötü kader konusunda uyarılmalarına rağmen, çoğu durumda nasıl bir ceza verileceği belirsizdi.

Kadınlar arası homoerotik eylemler (*sihâk, musâhaka*) bu tartışmalara başka bir boyut katar. Burada bir cinsel suçun zina sayılabilmesi için gereken temel eylem –erkek organının vulvanın içine girmesi– olmadığından temel zina kavramından ve hudûd suçunun cezalandırılmasından daha da uzaklaşılır. Özellikle Hanbeli fakihleri bu tür eylemler için kadıların kendi takdirlerine göre ceza vermelerini isterler. Burada da, çoğu kaynak eylemin lanetlenmesi gerektiği, ama yasal bir cezaya gerek olmadığında fikir birliği içindedir.[29]

Ayrıca cinsel suç faillerinin yaşı, seçme özgürlüğü ve dini inançları konusunda da sorular ortaya atılır. Hanbeli metinleri bu bakımdan köleler ile özgür insanlar arasında ayrım yapmazken, diğer mezhepler kölelerin kendi bedenleri üstünde tam yetkiye sahip olmamalarından dolayı yasal sorumluluklarının az olduğunu, özgür erkek ve kadınların daha ağır cezalandırılması gerektiğini savunur.[30] Çoğu kaynak homoerotik seks yapan evli insanlara daha sert cezalar getirirken, bir küçüğün sorumluluğunun yetişkine göre daha az olduğunu kabul eder. Dönemin İslami hukuk metinlerinde cinsel eylemin tarafı olan kişilerin pozisyonları hakkında (içe giren/içine girilen, bazen belirtildiği üzere aktif/pasif) fazla bahis yoktur.[31] Son olarak, farklı dinlere mensup kişiler arasındaki cinsel ilişki konusuna nadiren değinilir. Bu konudaki görüşler de bölünmüştür: Hanefiler ve Malikiler belirli koşullar altında ilişkiyi uygun görürken Hanbeliler şiddetle karşı çıkar.[32] Genel eğilim gayrimüslim erkek ile Müslüman kadın arasındaki cinsel ilişkiyi yasaklamak ve cezalandırmaktır. Tablo 3 ve 4, 16. yüzyıla kadar İslam hukukunda cinsel suçlara verilecek cezalar konusundaki en yaygın görüşleri göstermektedir.

"Kanun"da Cinsel Suçlar

Kimi zaman kanunun kökeninin yerel gelenekler veya daha eski Türk ya da Moğol hukuk sistemleri olduğu, bu nedenle şeriattan tamamen

farklı ilkelere dayandığı öne sürülür.[33] Kökenle ilgili varsayımlarda bir miktar doğruluk olabilir, ancak her iki sistemin temel önermelerini karşılaştırdığımızda en azından ceza kanunuyla ilgili olarak, imparatorluk kanununu yaratan hukuki zihniyetin büyük ölçüde şeriatın temelini oluşturan yapıdan etkilendiğini kesin olarak söyleyebiliriz. Bu durum Osmanlı öncesi kanun sistemleri ve Uriel Heyd'in çevirip incelediği Dulkadiroğlu beyliği gibi Osmanlı devletinin çağdaşı olan sistemler için de geçerlidir.[34] Ama şeriat ile kanun arasında gözle görülür benzerlikler olsa da anlamlı farklar da vardır. Kanunun farklı yaklaşımı, 1520-1566 arasındaki Kanuni Sultan Süleyman döneminde hazırlanan yazılı kanunlarda açıkça görülebilir. Lakabından anlaşılacağı gibi, tebaası için Süleyman'ın en önemli niteliklerinden biri hukuk ve yasama konularına ağırlık vermesiydi.

Yazılmasından sonraki yüzyıllar boyunca *Kanun-ı Osmanî* olarak bilinen Süleyman'ın kanunnameleri imparatorluğun en önemli padişah kanunu olarak kabul edildi ve her yeni padişah tahta çıktığında kendisine bir nüshası verildi.[35] Cinsel suçlara büyük önem veren *Kanun-ı Osmanî* zina hakkındaki bir bölümle başlar ("zinaya müteallik curmi beyan eyler"). İlk maddesi zina yapan evli Müslüman erkekle ilgilidir:

> Eğer bir Müslüman zina yapmışsa ve şeriatça kanıtlanmışsa ve faili evli bir erkekse, eğer failin mal varlığı bin akçeden fazla ise 300 akçe ceza ödemesi gerekir. Orta halli olup 600 akçeye kadar mal varlığı varsa 200 akçe ceza ödemesi gerekir. Bunun altında, 400 akçeye kadar 100 akçe ceza talep edilir. Mal varlığı daha az ise 50 akçe, gayet fakir durumda ise 40 akçe ceza alınır.[36]

Kanunnamede daha sonra bekâr erkekler, evli kadınlar, dullar, köleler ve diğerlerinin işlediği zina suçlarına uygulanacak cezalar ayrıntılı bir liste halinde verilir. Bu bölümdeki diğer suçlar arasında tahrik etme, cinsel ilişki kurma amacıyla bir eve girme, cinsel taciz ve asılsız suçlama da yer alır. Diğer bölümlerde ise sübyancılık, tahrik ve fahişelik, hamamların yakınında veya bir su kaynağının yanında kadınlarla erkeklerin buluşması, asılsız zina suçlaması gibi suçlar yer alır.[37]

Tablo 3: Şeriatta Erkeklerin İşlediği Cinsel Suçlara Verilen Yaygın Cezalar

	Statü			
Suç	Erkek çocuk	Bekâr Erkek	Evli Erkek	Diğer Erkekler
Heteroseksüel zina	Cinsel olarak etkinse ve zinaya katılmışsa: *hadd*, cezası kırbaç	*Hadd*, cezası kırbaç	*Hadd*, cezası idam	Köle: azaltılmış ceza (50 kırbaç)
Eşcinsel zina	*Ahdâs, murd*, genellikle ceza verilemeyeceği düşünülür	Tartışmalı: *hadd* veya değil, değilse kırbaç ve *ta'zîb*, bazıları recmde ısrar eder	Tartışmalı: *hadd* veya değil, eğer *hadd* ise recm veya baş kesme, Ebu Hanife hapis cezası önerir, bazıları ceza verilmemesini önerir	
Meşru eşle anal ilişki	Tartışmalı: bazıları yasak der, ama ceza vermez	Tartışmalı: bazıları yasak der, ama ceza vermez	Tartışmalı: bazıları yasak der, ama ceza vermez	
Kölelerle seks		Babanın, karının veya annenin kadın kölesiyle yasaktır	Babanın, karının veya annenin kadın kölesiyle yasaktır	Zimmîler Müslümanlarla cinsel ilişkiye giremez
Çocuklarla cinsel ilişki	Böyle bir kategori yok			
Muhabbet tellallığı ve fahişelik		Köle kızları satmak yasaktır	Köle kızları satmak yasaktır	
Kaçırma ve evlenme				
Kaçırma ama evlilik yok, tecavüz				
Cinsel taciz		Yasak, ilişki yoksa ceza da yok	Yasak ama ilişki yoksa ceza da yok	
Şiddetli taciz	Böyle bir kategori yok			
Tecavüz	Tartışmalı: bazılarına göre tecavüz edilen küçük erkek çocuğa *hadd* cezası verilmez, ama çocuğun ereksiyonu şehvet kanıtıdır		Koca tecavüz edilen kadını boşayabilir, ama *sadâk*'ı eksiltmemelidir	
Yalan yere yemin etme ve şayiayı kanıt gibi sunma		*Hadd*: zinayla aynı ceza	*Hadd*: zinayla aynı ceza	

Terimlerin çevirisi: *Ahdâs ve murd*: tüyü bitmemiş oğlanlar; *Zimmî*: İslam devletindeki gayrimüslim tebaa; *hadd*: Allah'a karşı işlenmiş suç; *sadâk*: kocanın karısına verdiği evlilik parası; *ta'zîb*: utandırma, eziyet çektirme
Not: Boş haneler bu kategorilere şeriat ya da kanunun değinmediğini gösterir.

Tablo 4: Şeriatta Kadınların İşlediği Cinsel Suçlara Verilen Yaygın Cezalar

	Statü			
Suç	Kız çocuk	Bekâr Kadın	Evli Kadın	Diğer Kadınlar
Heteroseksüel zina	*Hadd*, cezası kırbaç	*Hadd*, cezası kırbaç	*Hadd* cezası: (tecavüz yoksa) recm	Boşanmış ve dul kadınlar *muhsan* sayılmaz, dolayısıyla ölüm cezası yoktur.
Eşcinsel zina		Tartışmalı: çoğunluk cezayı takdire bırakır. İçine girme olmadığı için *hadd* oluşmamıştır	Tartışmalı: çoğunluk cezayı takdire bırakır. İçine girme olmadığı için *hadd* oluşmamıştır	
Meşru eşle anal ilişki			kadına ceza verilmez	
Kölelerle seks				
Küçüklerle seks				
Muhabbet tellallığı ve fahişelik		Köle kızları satmak yasaktır	Köle kızları satmak yasaktır	
Kaçırma ve evlenme				
Kaçırma ama evlenmeme/tecavüz				
Cinsel taciz				
Şiddetli taciz				
Tecavüz			Koca tecavüze uğrayan karısını boşayabilir ama kadının hakları saklı kalır	
Yalan yere yemin etme ve şayiayı kanıt gibi gösterme		*Hadd*, zinayla aynı ceza	*Hadd*, zinayla aynı ceza	

Not: Boş haneler şeriat ve kanunun bu kategorilere değinmediğini gösterir.

Kanun erkek ve kadın, yetişkin ve küçük, özgür ve köle, Müslüman ve gayrimüslim arasında şeriatın koyduğu temel ayrımları kabul eder. Şeriatta olduğu gibi, bu kategoriler kanundaki cinsel suçlarla ilgili maddelerin tamamını oluşturur ve diğer kategorileri gölgede bırakır. Suçlar ve cezalarla ilgili bir tablo oluşturmaya çalıştığımızda (bkz. Tablo 5 ve 6), kesişen çizgiler şeriatla hemen hemen aynıdır.[38] Bununla birlikte, kanun toplumsal-hukuki alet çantasına başka aletler ekler. Bunların arasında şeriatta bulunmayan cezalar, sürgün veya angarya; yenilikçi bir uygulama olan para cezaları ile şiddetli ve hafif ihtiras suçları arasında ayrım yapma yer alır. Öte yandan, şeriata bağlıymış gibi gözükse de onun *hudûd/cinâyât* suçları arasında yaptığı ayrımı yapmaz. Kanunda görülen bir başka fark köyleri, mahalleleri, evhalkını veya geniş aileleri yasal varlıklar olarak kabul etmesidir. Bu varlıklar ahlakı korumakla, suçluları barındırmamakla, kanun kaçağı olan aile üyelerinin yerini bulmakla ve kolluk kuvvetlerine teslim etmekle sorumluydu. Bizim amacımız açısından belki daha da önemlisi hukuki sonuçlardır. Aynı temel ayrımlara ve hukuki akıl yürütmeye dayanan bu sonuçlar çok farklı sorunları ve değerleri yansıtır.

Başlangıç olarak, kanunda belirlenen cezaların şeriatta belirlenen cezalara göre çok daha hoşgörülü olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin zina yapan sadece statüsüne göre para cezasına çarptırılır. Kırbaçlama, tekrarlanan muhabbet tellallığı gibi birkaç suç için uygulanan bir cezadır. Ciddi biçimde şiddet içeren kaçırma veya tecavüz gibi suçların failleri hadım edilerek cezalandırılır. Hiçbir cinsel suçun cezası idam değildir. Bazı kanun maddeleri ancak failler şeriat tarafından cezalandırılmadığı zaman idam cezasının uygulanacağını belirtir. Bu durum genellikle şeriata sözde bağlılık olarak algılanmakla birlikte iki sistemi birleştirmek için gerekli bir unsurdur. Kanun, şeriatın niyet ve kanıt konusundaki katı taleplerinin karşılandığı "kusursuz" vakalar olduğuna işaret eder. Bu durumlarda şeriatın gerektirdiği cezalar uygulanır. Yine de, olayların büyük çoğunluğunu oluşturan "kusurlu" ve suçun yalnızca daha esnek standartlarla kanıtlanabildiği vakalarda, padişahın kanununun devreye girmesine izin verilir.[39] Bu uygulama, böyle durumlarda şeriatın izin verdiği takdire göre ceza verme ilkesinin uzantısı olarak görülebilir.

Tablo 5. Kanunda Erkeklerin İşlediği Cinsel Suçlara Verilen Cezalar

	Statü			
Suç	Reşit olmayan erkek	Bekâr Erkek	Evli Erkek	Diğer Erkekler
Heteroseksüel zina		Aşamalı para cezası (100, 50, 30)	Aşamalı para cezası (300, 200, 100, 50, 40)	Köle: aynı kategorideki özgür erkeğin yarısı kadar para cezası
Eşcinsel zina	Yine reşit olmayan erkek çocuklarla: Ceza ve para cezası	Aşamalı para cezası (100, 50, 30)	Aşamalı para cezası (300, 200, 100, 50, 40)	
Meşru eşle anal ilişki			Dayak ve para cezası	
Kölelerle seks		Babanın, karının ya da annenin kadın kölesiyle: dayak ve para cezası	Babanın, karının, annenin kadın kölesiyle: dayak ve para cezası *	
Reşit olmayanlarla seks	Çocuk sübyancıya rıza gösterirse dayak, ayrıca babaya para cezası	Çocuk mütecavize rıza gösterirse, dayak ve para cezası; yüz karaya boyanır, burun ve kulaklar kesilir		
Muhabbet tellallığı ve fahişelik		Köle kızları satmak yasaktır	Köle kızları satmak yasaktır	
Kaçırma ve evlenme		Boşanma ve ceza; nikâhı kıyan kadı tıraş edilir, para cezasına çarptırılır	Boşanma ve ceza; nikâhı kıyan kadı tıraş edilir, dayakla cezalandırılır	Kâfirlere cezanın yarısı verilir
Kaçırma ama evlenmeme/tecavüz		Sadece niyet edilse bile: hadım etme	Sadece niyet edilse bile: hadım etme	
Cinsel taciz		Bilerek girme: Zinayla aynı ceza. Öpme, sözler (kız ya da erkek çocuk): dayak=yalnızca para cezası	Bilerek girme: Zinayla aynı ceza. Öpme, sözler (kız ya da erkek çocuk): dayak=yalnızca para cezası	
Şiddetli taciz		Giysiyi çıkarma, şiddetle küçük düşürücü hareket, saç kesme: dayak ve hapis	Giysiyi çıkarma, şiddetle küçük düşürücü hareket, saç kesme: dayak ve hapis	
Tecavüz		Suçlanan kadın masum olduğuna yemin ederse suçlayana dayak ve para cezası.	Suçlanan kadın masum olduğuna yemin ederse suçlayana dayak ve para cezası.	
Yalan yere yemin etme ve şayiayı kanıt gibi gösterme		Eğer erkek başka bir erkeği yalan yere suçlarsa: yalnızca dayak	Eğer erkek başka bir erkeği yalan yere suçlarsa: yalnızca dayak	

* Eğer oğlunun kölesiyle veya kendi *mukatabesi* (sahibinin daha sonra belirli bir tarihte azat etmeyi taahhüt ettiği kadın köle) ile yaparsa ceza verilmez.

NOT: Boş haneler şeriat ve kanunun bu kategorilere değinmediğini gösterir.

Daha önce belirtildiği gibi, reşit kişilerin işlediği pek çok suçun karşılığında şeriatta bulunmayan bir ceza türü olan para cezası uygulanır. Cezaların miktarı beş etkene göre belirlenir: zenginlik, kişisel statü, yaş, kölelik statüsü ve din. En çok rastlanan örnek olan varlıklı, evli, özgür ve yetişkin bir Müslüman erkek veya kadının ödeyeceği en yüksek miktara göre bir ölçek oluşturabiliriz. Zina suçu için böyle bir erkek 300 akçe ödüyordu. Oysa yoksul bir erkek köle aynı suç için 25 akçe ödüyordu. Yoksul, bekâr ve özgür bir kadın 30 akçe öderken diğerleri konumlarına göre değişen cezalar ödemek zorundaydı.[40]

Bir başka dikkat çekici nokta, cinsel suç işleyen kadınlara verilen cezaların hem biçim hem de cezanın şiddeti bakımından erkeklere verilen cezalarla aynı olmasıdır. Gerçi şeriat da kadınlar ve erkeklere eşit davranılmasını buyurur, ancak yine de biçimsel ayrımlar yapar. Şeriata göre aynı zina suçunu işleyen erkek taşlanırken kadının başı vurulur. Kanunda ise farklı cezalar üstünde durma ortadan kaybolur. Zina yapan özgür evli kadın aynı kategorideki özgür evli adamla aynı para cezasını öder. Hiç evlenmemiş veya dul kadınlar da benzer statüdeki erkeklerle aynı cezayı öder. Burada şu noktaya dikkat etmek yararlıdır: Osmanlı devletinin kanunlarından daha önce düzenlenip Osmanlı hukukçularınca da örnek alınan komşu Dulkadiroğlu beyliğinin kanunları hâlâ erkeklerle kadınlara verilen cezalar arasında ayrım yapıyordu. Dulkadiroğlu kanununa göre suçlu bir kadın aynı suçu işleyen erkeğe verilen cezanın yarısını ödemek zorundaydı.

Şeriata göre zina yapan kadın kocasından boşanmak zorundaydı (tabii onu bekleyen daha şiddetli cezalar da vardı). Oysa kanun, tam tersine, koca eğer karısıyla evliliğini sürdürmek istiyorsa bunu yapabileceğini belirtir: "Koca her şeye rağmen kadını kabul ederse ve zenginse, [boynuzlanmaya razı gelen] bir "köftehor"a uygulanan 100 akçe cezayı öder; ama "köftehor"dan 300 akçe ceza almak âdet haline gelmiştir, durumu orta halliyse 50 akçe öder, fakirse 40 veya 30 akçe öder."[41] Aslında erkeklerin zina yapan karılarını boşamaları bekleniyordu, ama boşamadıkları takdirde karılarına verilen cezayı ödemenin yanı sıra "köftehor" olarak bir ceza daha ödemeleri gerekiyordu. Buradaki hukuk mantığına göre koca evli kalarak aslında karısının suçuna katılıyor ya da en azından ona göz yumuyordu, dolayısıyla o

Tablo 6. Kanunda Kadınların İşlediği Cinsel Suçlara Verilen Cezalar

	Statü			
Suç	Reşit olmamış kız	Bekâr Kadın	Evli Kadın	Diğer Kadınlar
Heteroseksüel zina	Aşamalı para cezası (100, 50, 30)	Aşamalı para cezası (100, 50, 30)*	Aşamalı para cezası (300; 200, 100, 50, 40);	Köle: para cezasının yarısı Dul: aşamalı para cezası (100, 50, 30)
Eşcinsel zina				
Meşru eşle anal ilişki				
Kölelerle seks				
Reşit olmayanlarla seks				
Muhabbet tellallığı ve fahişelik		Dayak ve para cezası	Dayak ve para cezası	Kâfirler: cezanın yarısı
Kaçırma ve evlenme		İşbirliği yaptıysa: vulvası dağlanır ve babası para cezası öder	İşbirliği yaptıysa: vulvası dağlanır ve babası para cezası öder	
Kaçırma ama evlenmeme/tecavüz				
Cinsel taciz				
Şiddetli taciz				
Tecavüz				
Yalan yere yemin etme ve şaiayı kanıt gibi gösterme		Suçlanan erkek masum olduğuna yemin ederse ve kanıt yoksa: dayak ve kadına para cezası	Zina söylentisi: kadın boşanmış olsa bile suçlanan çift evlenemez. Suçlanan erkek masum olduğuna yemin ederse ve kanıt yoksa: kadına dayak ve para cezası	

* Eğer aldatılan koca, karısını kabul ederse para cezasını o öder.

NOT: Boş haneler şeriat ve kanunun bu kategorilere değinmediğini gösterir.

da kusurluydu. Uygulamada belki bu çok ender görülen bir durumdu ama kadının sadakatsizliğine rağmen evliliğin devamını mümkün kılıyordu. Aldatan kocalar içinse benzeri bir karar yoktu.

Son olarak heteroseksüel zina ile eşcinsel suçlara uygulanan cezalar birbirine benzer. Eşcinsel eylemlere (bu ilişkiler kadınlarla anal ilişkiye girmekten belirgin biçimde ayrılmaz) girişen kişilere, zina yaparken yakalanan erkek ve kadına verilen cezanın aynı ödetilir.[42] Ne var ki eğer genç erkekler kendilerinden daha yaşlı erkeklere cinsel hizmet sunuyorlarsa, bu kural uygulanmaz. Bunlara kırbaçlama ve para cezası verilir. Suç işleyenin yaşı küçükse cezayı babası ya da hamisi öder. İlginç bir nokta, kadınlar arası homoerotik ilişkinin suç sayılmaması ve kanunda bu eylemin yer almamasıdır.

En azından cinsel ahlakla ilgili konularda, 16. yüzyılın kanunu nispeten hoşgörülü olarak düşünülebilir. Hatta günümüzdeki bir terimi kullanırsak, liberal bile görülebilir. Ancak Heyd ve Imber'in ortaya koyduğu gibi yakından bakınca durum böyle değildir. Cinsel suçlar için katı cezalara hükmeden şeriat, insanları bu tür suçlarla itham edip mahkûm etmeyi neredeyse imkânsız hale getirmiştir. Eylemi bizzat gören ve organın içeri girdiğine tanıklık edecek çok sayıda nitelikli görgü tanığına mutlak gerek duyulmasının yanı sıra asılsız suçlamalara çok ağır ceza verilmesi bu kanunları tamamen uygulanamaz hale getirir.[43] Kanunda ise cezalar o kadar şiddetli olmamasına rağmen bir kişiye suçunu itiraf ettirmek amacıyla işkence yapılabilir veya itiraf etmezse çok zayıf ikinci derece kanıtlara göre suçlu bulunup cezalandırılabilir. Sonuç olarak her iki sistem de kanıt ve ceza arasında farklı bir denge uygular. Şeriatta suçlar ile ceza hükümleri arasındaki kanıtla ilgili boşlukları doldurmak çok güçtür, bu açıdan kanun tamamlayıcı olarak görülebilirdi. Şeriat ile kanun arasındaki farklar genel hoşgörü derecesinde değil, her sistemin farklı savları, hedefleri ve önceliklerinde aranmalıdır.

Birincisi, bu farklar hükmeden bir devletin tebaası üzerinde düzen kurma ihtiyacını yansıtır. Şeriat genel olarak yöneten kurumların dışında oluşturulmasına rağmen kanun, merkezileşme ve bürokratlaşma eğiliminde olan güçlü bir devletin ürünüdür. Bu eğilim her şeyden önce kanun çıkarma ve mahkemelerin bürokratlaştırılmasında görülür. Cinsel suçlar her

zaman huzursuzluk kaynağı olarak görüldüğünden ve dini yasa birçok sorunu çözülmeden bıraktığı için, devlet bürokrasisi cinselliği düzenleyip denetlemek üzere daha etkin bir mekanizmaya ihtiyaç olduğunu görmüştü.

Yine de padişah kanunları (ve bu durumda Süleyman'ın kanunnamesi bu örneklerden sadece biridir) zinayı nispeten önemsiz bir suç olarak görüp ölüm cezası yerine para cezasını yeterli görüyordu. Bu değişiklik olası bütün failleri, kadın ve erkeğin yanı sıra eşcinsel ilişki dahil olmak üzere bütün ilişki türlerini kapsıyordu. İstisnaları şiddete dayalı cinsel suçlar, kaçırma, muhabbet tellallığı, fahişelik ve sübyancılık, kısaca şiddet veya ısrarlı taciz unsuru barındıran cinsel suçlardı.

Şeriata göre zinaya verilen cezaların çok seyrek uygulandığını ve bu toplumda yaşayanların çoğunlukla koyu dindar olduğunu kabul ettiğimizde bile, bu kurallar bütünü tümüyle yeni bir mesaj verip tümüyle yeni bir hukuki-cinsel metin meydana getirmişti. En azından, yönetici sınıfın bakış açısına göre zina Allah'a karşı işlenen ağır bir suç veya günah değildi. Daha sonraki kanunlarda cürüm veya kabahat adı verilen suçlar kapsamında görülüyordu. Kişi herkesin kabul edebileceği ağır bir para cezası ödeyerek yaşamını sürdürebilirdi. Zina yapan kadın evine, kocasının yanına dönebilir ve en azından devlet tarafından affedilebilirdi.

19. yüzyıldan önce Ortadoğu'ya giden Avrupalı gezginler, genellikle zina yaptığı için Boğaziçi'nde boğulan kadınlar veya kuşkulandıkları için karısının veya kızının boğazını kesen adamlarla ilgili asap bozucu öyküler anlatıyordu. Abartıldıkları açık olsa da bu öykülerde bir nebze gerçek payı olabilirdi. Örneğin 17. yüzyılda Kudüs'te şeriat mahkemesine görünüşte kazayla öldüğü öne sürülen kadınlarla ilgili birçok olay bildirilmişti. Bu örnek, en azından kırsal toplumlarda bazı erkeklerin kanunu kendi diledikleri gibi uyguladığını ve mahkemelerin de bunu görmezlikten geldiğini göstermektedir. Yine de bu tür olayların mahkemelere taşınmaması ve aynı dönemde çok az zina davasına bakılması, bu hoşgörünün toplumsal pratiğe de yansıdığını göstermektedir.[44]

Peki ama çok ayrıntılı ve aşamalı para cezası sistemini nasıl açıklayabiliriz? Bu, devletin eşitlikle ilgili toplumsal değerleri kabul ettiğinin göstergesi olabilir mi? Bu olguyu açıklamaya çalışırken imparatorluğun mali yapı-

sını göz önünde bulundurmamız gerekir. Vergi ödeyenler (reaya) ve ekonomik artı değeri alanlar (askeriye) arasında açık bir bölünme ve bunların arasında ne ödeyen ne de alan küçük bir grubun yer aldığı Osmanlı İmparatorluğu ileriye dönük modern bir devlet değildi. Ayrıca bürokrasi bireyleri bağımsız sosyoekonomik varlıklar olarak görmüyordu. İnsanlar daima daha büyük bir grubun –köy, aile, kabile– parçası olarak görülüyordu, dolayısıyla kanun yapıcılar bireyin ekonomik statüsünü ölçü almış olmamalılar. Bu durum sorumluluk kavramıyla daha iyi açıklanabilir. Şeriat zaten kölelerin, gençlerin ve gayrimüslimlerin sorumluluğunu azaltıyordu. Osmanlı döneminin kanun yapıcıları bu ilkeyi kendi ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde geliştirmiş ve kusursuz hale getirmişlerdi. Yeni hiyerarşiye göre, daha varlıklı yönetici askeri sınıfının yetişkin üyeleri hareketlerinden dolayı her zaman tam sorumluydular. Diğerleri belirtilen kategorilerle ilişkili olarak giderek azalan bir ölçekte sorumluluk sahibiydi. Kimse fakir ve genç bir cariyeden sahibesi kadar sorumlu davranmasını beklemiyordu.[45] Aynı şekilde sadrazam gibi müthiş zengin ve güçlü bir padişah kulunun sorumluluğunun sıradan bir insandan daha az olması da beklenemezdi.

Cinsel kültürle ilgili bu yeni hukuki düzenin sonuçları geniş kapsamlı oldu. Aslında Osmanlı hiyerarşisi bu konuda antikçağ sonlarında yaygın olan cinsellik kavramına karşı çıkıyordu. Cinsel eşi seçme, antik Yunan'da ve şeriatta olduğu gibi "yetişkin özgür (Müslüman) erkeklere" özgü bir ayrıcalık değildi. Aksine, sistem aşamalı para cezaları getirerek toplumsal ayrıcalığı olmayanları korumuştu. En azından kanun halka sunulan bir metin olarak, bir cinsel davranış kılavuzu olarak düzeni kuran maddeleriyle yönetici seçkinleri ahlaki sorumlulukla bağlarken, alt sınıflara gayri meşru ilişkide daha geniş bir özgürlük tanımıştı. Kanun kölelerin cinsel özgürlüğünü özgür insanlarınkinden daha fazla kısıtlamadığı gibi, cinsiyete dayalı kısıtlamalara da değinmiyordu. Erkekler arası homoerotik ilişkide kimin aktif kimin pasif olduğu pek tartışılmıyordu. İşlenilen suç sübyancılık olmadığı sürece, yani yetişkin erkekler küçüklerle ilişkiye girmediği sürece, ciddi bir suç sayılmıyordu.

Para cezalarıyla ilgili olarak aynı ekonomik gelir grubundaki erkekler ve kadınlar arasındaki eşitlik, iki cinsin de mülk sahibi olarak ekonomik

açıdan eşit görüldüğü bir toplumsal sistemin temelini oluşturuyordu. Bunun önemi aynı dönemdeki Dulkadiroğlu beyliğinin kanunuyla karşılaştırılarak vurgulanabilir. Bu kanuna göre kadınlar erkeklerin ödediği cezanın yarısını ödemekle yükümlüydü. Bu karşılaştırmanın da gösterdiği gibi Osmanlı devleti toplumsal uygulama ve dünya görüşüne uygun olarak bilinçli hukuki değişiklikler yapmıştı.

Cinselliğe bu yeni cinsel bakış hanehalklarının ortaya çıkıp gelişmesiyle açıklanabilir. Hanehalkı [kapı], 16. yüzyıldan itibaren devleti ve yönetenleri oluşturan temel yapıtaşı haline gelmişti. Genellikle padişahın kulları [köleleri] olan bu hanehalklarının reisleri sadrazam, vezir, eyalet valisi, ordu kumandanı oluyor ve birçoğu dönüşümlü olarak nişancılık, reisülküttaplık gibi saraydaki yüksek görevlere getiriliyordu. Aslında genellikle bir cariyeden doğan ve haremde büyüyen padişahın kendisi de bu gruba aitti. Bu adamlar kanunun şekillenmesinde ve yapılmasında diğer toplumsal gruplardan daha çok söz sahibi olmuştu.

Ancak bu insanlar aristokrat olarak doğmamıştı. Kökenleri genellikle sıradan ve mütevazıydı. 16. ve 17. yüzyıllarda saray hizmeti genel olarak kişisel liyakata bağlıydı. Ekonomik ve toplumsal statü kişilerin siyasi hiyerarşideki yerini belirlemede fazla pay sahibi değildi. Devlet görevlilerinin çoğu devşirme olarak yoksul Hıristiyan köylü ailelerinden toplanıyor ve kökenlerini, çocukluk anılarını unutmuyorlardı. Bu devşirme seçkinlerin büyük kısmının aileleriyle yeniden ilişki kurduklarını biliyoruz. Hiçbir zaman biyolojik aileleriyle yeniden bir araya gelemeseler de (bunun nedenlerinden biri Müslüman aristokrasinin üyesi haline gelmeleriydi) vakıflar kurup köylerinde kamu yararına kurumlar yaptırmışlar, çocuklarını yetişmeleri için kendi doğdukları topraklara göndermişler, genel olarak geçmişlerini hatırlamışlardı. Bu durum toplumsal ve ekonomik farklılıkları algılama biçimlerini etkilemiş olmalıdır. Alt sınıfların sorumluluğunu azaltma kavramı bu geçmişten kaynaklanmış olabilir.[46]

Bir başka açıdan, her kul (devletin hizmetkârı) genellikle aristokrat bir kadınla evlendirilirdi (önceden azat edilmiş olması şart değildi); böylelikle yeni bir hanehalkı kurma izni almış oluyordu. Bu yeni kapı, onun eski ailesinin yerini tutuyordu. Birer köle olarak imparatorluğa hizmet etme-

ye başlayan yönetici sınıfın üyeleri, maiyetlerini, kölelerini ve cariyelerini manevi birer destek ve sıcak bir yuvanın bireyleri olarak görüyorlardı. Bizzat kurucusunun kısmen de olsa yurdundan ve toplumsal kökenlerinden koparılıp genellikle daha üstün konumdaki bir kadınla evlendirildiği aileler yaratmak, katı bir ataerkil yapıya uygun değildi. Evin hanımı erkeğe eşit, hatta ondan üstün durumdaydı. Bu durum farklı bir cinsel-hiyerarşik toplum kavramına yol açmış olabilir.

Bir öncekinden tamamen bağımsız olmayan, itiraf edelim ki o kadar bile kesin olmayan başka bir açıklama, sarayda kadınların iktidarının ilk kez ortaya çıkışıdır. "Kadınların saltanatı" denen dönem bu kanunların yürürlüğe girmesinden onlarca yıl sonra başladı gerçi, ama 16. yüzyıl ortalarında padişah anneleri, eşleri ve cariyeleri çoktan sarayda hâkimiyeti ele geçirmiş, saray ve devlet yönetiminde önemli ölçüde güç sahibi olmuşlardı. Aynı zamanda kanun yapma konusunda dolaylı bir etkileri olduğunu varsayabiliriz. Saraydaki (ve daha küçük, örneğin vezir hanehalklarındaki) konumları cinsiyetle ilgili sorunlara, özellikle padişah bizzat kanun çıkarmayla doğrudan ilgilenmeye başladıktan sonra, muhtemelen daha eşitlikçi bir yaklaşımda bulunulmasını sağlamıştı.

Son olarak aşağıdan bir etkilenme olasılığı da vardı. Anadolu'nun kasaba ve köylerinde evlilik ve cinsellikle ilgili konular hakkında genellikle yerel geleneklere göre hüküm veriliyordu. Bu bölgelerde çalışan kadılar bazen zina ve evlilik dışı ilişki davalarında daha hoşgörülü oluyorlardı. İslamiyet öncesinin daha serbest gelenekleri de Osmanlı devletinin ortaya çıkmasından çok sonra bile gücünü korumayı sürdürmüştü. Yetkililer yerel gelenekleri iyi biliyorlardı ve kanunun yürürlüğe konmasında bu geleneklerin bazıları göz önüne alınmış olabilir.[47]

Yeniden özetlemek gerekirse, şeriat ve kanun 16. yüzyıldan itibaren imparatorluğun tek hukuki sistemi olarak kaynaşmış veya kaynaşmaya çok yakın bir hale gelmişti. Çoğu kanun uzmanı iki sistemi birbirine uyumlu hale getirme çabalarını anlatır, ancak onların temel varsayımına göre bu iki sistem bir bütün olamayacak kadar birbirinden uzaktı. Müslüman dünyasında kanun yapmanın dinamik yapısıyla ilgili yeni anlayışımız, şeriatın yazılı bir yasa olmaktan çok bir önermeler bütünü olduğunu kavramamızla

birleşince, eski "ikili sistem" görüşünün doğruluğundan kuşkulanmak için elimizde yeterince kanıt biriktiğini görüyoruz. Şeriat ve padişah kanununun aslında tek bir uyumlu sistem oluşturmasına dayanarak farklı bir kavram öneriyorum. Kanun özenli bir çabayla, zamanın hukuk uzmanlarının örf ve siyasetin sınırları içinde İslami olarak kabul edebileceği bir şekilde, şeriatla kaynaştırılmıştı.

Bu kaynaşma, cinsel suçlarla bağlantılı olarak hukuk ve toplum arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmamızda önemli sonuçlar doğurur. Kanun ve şeriatı neredeyse bütünleşmiş tek bir sistemin unsurları olarak görürsek, karşılaştırmanın ortak paydası daha da genişler. Kanun yapmada önemli bir kendinin farkında olma unsuru vardı. Bu varsayımdan yola çıkarak iki sistem arasındaki ayrılığı iki farklı hukuk kavramı olarak değil aynı hukuki ve kültürel ortam içinde bir evrim olarak tanımlayabiliriz. Böylece, kanunun şeriattan ayrılmakta ısrarlı olduğu ve farklı bir yasalar bütünü oluşturduğu noktaların tesadüfî olmadığını varsayabiliriz. Bunlar dönemin kültürel ve siyasi dinamiklerini yansıtmakta olup küçük değişiklikler bile anlamlıydı ve önceden tasarlanmıştı.

Dönemin yasal düzenlemeleri, farklı vurgulama ve kısıtlamaları olan yeni bir hanehalkı örneğinin ortaya çıkışını yansıtır. Yeni bir yönetici seçkinler grubu doğmuş, siyasi ve ekonomik güç elde etmişti. Bu grubun Osmanlı hukukunun biçimlenmesine önemli katkıları oldu. Kanun onların toplumsal bakış açısı ile kültürel dünyasından önemli izler taşır.

Bu uygulamaların doğasını açıklayıp değişikliklerin sistematik olarak yapıldığı alanlar ile şeriatın mantığına kanunun nerelerde dokunmamayı tercih ettiğini belirlemek tartışmanın ikinci kısmını oluşturuyor. Kanunun buyrukları şeriatın belirlediği temel doğru ve yanlış kategorilerini değiştirmemişti. Ortaya yeni toplumsal kategoriler, etnik veya ırksal ayrımlar koyma girişimi yoktu. Genel olarak seçkinler ırk, sınıf veya etnik köken ayrımı gözetmeyen İslam ümmeti idealini benimsemişti. Ancak kanun önceki hukuk sistemlerinden çok farklı bir toplumsal-cinsel metin öneriyordu. Kadınların cinsel ahlak çerçevesi içindeki konumunu düzeltmenin, hetero ve homoerotik sekste eşitliği arttırmanın ve şiddet içermeyen cinsel suçlarda daha hoşgörülü cezalar uygulamanın yollarını arıyor-

du. Buna koşut bir girişim, şiddet içeren cinsel suçlara daha sert cezalar verme konusundaydı.

Gelenekleri Yıkmak

17. yüzyıl sonunda Ortadoğu'da kanunun etkisi zayıfladı ve kadılar cinsel suçlar hakkında hüküm vermek için yine şeriatın buyruklarına başvurdular. Bu durum genellikle devletin gerileme sürecinin bir parçası olarak görülen dindarlığın artmasına bağlanır.[48] Ancak daha önce sunduğumuz görüşler daha iyi bir açıklama sağlayabilir. Kanun sisteminin sıkıntıları ile şeriatın yeniden canlanışını bitmek bilmez bir gerileyiş ve artan dini coşkuya bağlamak yerine kanunun, belirli bir tarihi kavşakta imparatorluğun merkezinde bulunan seçkinlerin dünya görüşünü yansıttığını öne sürebiliriz. Sonraki yüzyıllarda büyük değişiklikler oldu. Bunların arasında vilayetlerde Osmanlı âyânının güç kazanması, yarı aristokrat eski hanehalklarının mevkilerini sağlamlaştırması, tutucu ulema ailelerin yeniden ağırlıklarını koyarak yasama gücünü ellerine geçirip kendi farklı hukuki (ve dolayısıyla cinsel) görüş açılarına göre değiştirmesi sayılabilir. Yine de kanun çıkarmak hiçbir zaman bütünüyle ihmal edilmemişti. Bu bakımdan, 16. yüzyılın kanunnameleri ile iki yüz elli yıl sonra, Tanzimat döneminde yürürlüğe girenler arasındaki bağlantı tesadüfi olmayabilir. Avrupa hukuk düşüncesinin Osmanlı hukuk sistemine zerk edilmesinin yanı sıra yeni yasaların temelinin oluşturulması da önceki yüzyıllarda başlamış iç gelişmelerdi.

19. yüzyılda yeni yasaların çıkarılmasına hız verildi. Devletin kendini yeniden tanımlama, merkezileşme ve hem merkezde, hem bazı vilayetlerde (özellikle Mısır ve Tunus'ta) bir bütün haline gelme çabaları beraberinde medeni hukuk, ticaret ve deniz hukuku, sözleşmeler ve ceza hukukunda yeni bir yasama dalgasını getirdi. Önceki yüzyıllarda yapılan girişimlerin tersine, bu seferki yasama hareketini karakterize eden şeriattan bilinçli bir ayrılmaydı; burada kriter Avrupa hukuk sistemleriydi. Şeriatın kutsal konumuna değiniliyor, aynı şekilde yeni çıkarılan yasalara "Kanunname" adı verilerek eski kanun geleneği çağrıştırılıyordu. Ancak bu kez kanun yapıcılar farklı bir yol seçmişti. Bu yol, iki sistemin birbirine uyum sağlaması için daha önce yapılan girişimlerden oldukça farklıydı.

Yeni kanun yapma çabaları ilk otuz yıl boyunca Mısır'da ve imparatorluğun merkezinde yeni orduların kurulmasıyla başladı. Ama asıl çabalar Sultan II. Mahmud döneminde, 1837'de Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye'nin kurulmasının ardından geldi. 1839'da reformları başlatan ünlü Gülhane Hattı Hümayunu bu çabaları saltanatın koruması altına alıp resmi olarak destekledi. Düzenlemelerin "Ceza Kanunname-i Hümayun" adı altında ilk kez bir arada toplanması 1840'ta, sarayın eski bir kulu ve sadrazam olan Hüsrev Paşa başkanlığındaki bir komite tarafından gerçekleştirildi. Kanunun kopyaları mahkemelerde uygulanması talimatıyla bütün valilere gönderildi. Bu kanun, Gülhane Hattı Hümayunu'nda açıklanan ilkelerin biraz daha ayrıntılı hale getirilmesiydi. Devlet memurlarının hal ve davranışları, rüşvetin kökünün kurutulması, mahkemelerde eşitlik gibi sorunlar ile büyüyen bürokratik devletin gereksindiği diğer kanunlar üzerinde duruluyordu. Temel ilkeler ve cezalar üzerine müzakereler üstünkörü yapılmıştı ve cinsel davranışlarla ilgili konular ele alınmamıştı.[49]

Birkaç yıl sonra, 1858'de Sultan Abdülmecid yönetimi sırasında yeni bir ceza yasası yürürlüğe girdi. Bu yasayı hazırlayan komitede sonraki otuz yıl boyunca yasama çabalarının başını çekecek olan Ahmed Cevdet Paşa önemli bir rol üstlenmişti. Geleneksel bir âlim olarak yetişip saygın bir görev olan Mekke kadılığını yapan Cevdet Paşa, reform hareketini benimsemişti ve yeni "Batı tarzı" yasaların ateşli bir savunucusuydu. Onun komitesinin hazırladığı ve "Kanunname-i Ceza" adı verilen ceza yasası bir öncekinden daha ayrıntılıydı ve yasama ilkeleri mukaddimede dile getiriliyordu. Şeriatla ilişkilere bir hatırlatma yapılırken, belirleyici olan kavram şeriatın değinmediği alanlarda ceza yasasının devreye girmesiydi. Şeriat suçla ilgili bir davayı arabulucu kararıyla halledilmesi için ilgili taraflara iade ettiğinde, diye açıklıyordu yeni yasa, devlete suçluları ta'zîr* ilkesine göre cezalandırma hakkını veriyordu. Oysa uygulamada yeni yasa bazen şeriate açıkça karşı gelerek kendine daha geniş bir yargılama hakkı vermişti.

* Ta'zîr: İslam hukukunda hakkında belirli bir şer'î ceza olmayan suçlardan dolayı hükümdar veya vekili tarafından tatbik edilen cezalar için kullanılan tabirdir. –ç.n.

Dönemin Batı yasalarına açıkça öykünen Kanunname-i Ceza suçları üç kategoriye ayırıyordu: Cinayet, ibretlik ceza gerektiren suç olarak tanımlanmıştı ve bu suça verilen cezalar arasında ömür boyu hapis, kürek ve uzun süreli sürgün vardı; cünha, bir hafta hapis cezası gibi disiplin cezalarını gerektiren bir suçtu; kabahat ise kınama ve para cezası veya bir haftaya kadar hapis cezası gerektiriyordu. Ayrıca mahkemelere iyi halden ötürü cezayı üçte bir oranında azaltma yetkisi veren bir madde vardı.[50]

Çalkantılı bir değişim döneminde ortaya çıkan bu yasa birtakım yeni sorunlarla uğraşıyordu. Bu sorunların bir kısmı yeni teknolojiyle bağlantılı suçlar, hızlanan şehirleşme ve güçlenmekte olan bürokrasiyle ilgiliydi. Telgraf hatlarına ve mesajlarına zarar verme, sahte para basma ve sahte evrak düzenlemeyle ilgili cezalar getirilmişti. Diğer endişe kaynakları arasında giderek artan şehir suçları ve meslek suçları vardı. Kanunu okuduğunuzda, yeni yasaların büyük ölçüde nüfusu kontrol edip yönetme ihtiyacından kaynaklandığı duygusuna kapılırsınız. Yeni devlet örgütü, tebaasının her zaman nerede olduğunu bilme ve gerektiği zaman onları istediği yere yerleştirme ihtiyacı duymuştu. Örneğin maddelerin bir bölümü sahte geçiş belgeleri (mürur tezkeresi) düzenleyenlerin ve günlük olarak hanlarda kalanların, lokantalara ve kahvehanelere gidenlerin isimlerini bildirmeyenlerin şiddetle cezalandırılmasıyla ilgiliydi.

Seks ve cinsellikle ilgili yasalar genel olarak "hetk-i ırz edenlerin mecazatı hakkında" (namus suçları hakkında) başlığı altında toplanmıştı. Bu başlık yasanın içeriği hakkında pek çok ipucu verir. Yeni yasaların özelliklerinden biri "temiz" bir dil kullanılmasıydı. Cinsel suçların açıkça belirtilmesine çok seyrek rastlanıyordu. Bunun yerine "edebe aykırı hareket" gibi üstü kapalı sözler kullanılarak okuyucu veya hukukçunun tam anlamı çıkarması sağlanmıştı. Bu başlık altındaki pek çok yeni yasa küçüklerle zorla veya rızayla girilen cinsel ilişkileri kapsıyordu. Rüştüne ermemiş kişiyle (bu yasada şaşırtıcı biçimde yirmi bir yaş veya altında olarak tanımlanmıştı) para karşılığı edebe aykırı suç işleyen kişilere en az altı ay hapis cezası verilebilirdi.[51] Eğer bir ebeveyn veya yasal koruyucu rüştüne ermemiş kişiyi bu tür hareketlere zorlarsa en az beş yıl kürek cezasına mahkûm edilecekti.[52] Henüz evlenmemiş bir kızla edebe aykırı suç işlenirse, faili kürek cezasının yanı sıra zarar-

ları ödemeye de zorunlu olacaktı.[53] Halkın içinde edebe aykırı suç işleyenler üç ay ila bir yıl hapis ve para cezasına çarptırılacaktı.[54]

Bu yasaları daha önceki kanunla karşılaştırdığımızda, cinsellik söyleminde uygulanan temel ilkeler açısından bir başka dönüm noktası olduğunu görürüz. Kanuni Sultan Süleyman'ın kanunnamesi şeriatın temel ayrımlarından pek çoğunu korumuştu: erkek ve kadın, evli ve bekâr, yetişkin ve küçük, Müslüman ve gayrimüslim, özgür ve köle. Ayrıca şeriatın özgür olmayanlar ve yetişkin evli Müslümanlar için azaltılmış sorumluluk ilkesini özellikle kadınlar ve gayrimüslimleri içeren suçlarda geliştirmişti. Buna ek olarak yenilikçi para cezası ve diğer cezalarla ilgili mekanizmayı geliştirip şiddet içeren ve içermeyen suçlar arasında çekingen bir ayrım yapmıştı. Yeni yasalar bütünü bu ilke ve mekanizmaların bir kısmını sürdürürken oldukça büyük bir kısmını da ortadan kaldırıyordu.

Reform yapılan hukuk sisteminde özgür/köle ve Müslüman/gayrimüslim ayrımından bahsedilmiyordu bile. Üç ayrımın üstünde açıkça duruluyordu: yetişkinler/küçükler, şiddet içeren/şiddet içermeyen, kamusal/özel. Daha önce belirtildiği gibi reşit olmayanların açık hukuki tanımı yapılmıştı. Daha önceki yasalarda yetişkinlik ergenliğe denk görülürken yeni yasada reşitlik yaşı yirmi bir olmuştu. Bazı maddelerde küçüklere ve bunlara bakmakla yükümlü ebeveyn veya bakıcıların gerekliliğine değiniliyordu. Cinsellikle ilişkili şiddetten ayrıntılı olarak bahsediliyor ve daha önceki yasalara göre daha şiddetle cezalandırılıyordu. Ayrıca bir kişinin evinin mahremiyetinde işlenen edebe aykırı hareketler ve kamusal alanda işlenen suçlar arasında yeni bir ayrım yapılmıştı.

Öte yandan, erkek ve kadın arasındaki farklılıklar 1858 kanunuyla daha da azaltılmıştı. Nitekim cinsiyet farkından sadece kurban açısından, kadınlar veya kızlar kaçırıldığında, tecavüz edilip bekâretini kaybettiğinde bahsediliyordu. Çoğu durumda failin ve kurbanın cinsiyetlerine değinilmemişti. Farklı cezalara, erkekle kadına ayrı ama eşit cezalara bile değinilmiyordu. Cinsiyet farklarını bulandırma eğiliminin Osmanlı kanun yapıcıları arasında aniden yayılan bir feminizm dalgasından kaynaklandığını söyleyemeyiz. Diğer cinsel söylemlerle ilgili benzer gelişmeler ışığında fikir yürütmek gerekirse, bu sessizliğin aslında mümkün olduğu kadar cinsiyet ve

cinsellikle ilgili sorunların üstünü örtmekten kaynaklandığını düşünüyorum ki bunun nedeni de eşcinsel ilişkilerden bahsedilmesini önlemekti.

Bu noktada sistemin eski kanunlardan bu noktaya varırken bilinçli bir şekilde olgunlaştığını gösteremeyiz. Daha önce bahsedilen süreç –şeriat ve kanunun kaynaşması– burada gerek şeriat gerekse eski kanunlar açısından kendini tekrarlamamıştı. Bildiğimiz kadarıyla yeni hukuk seçkinleri kendi çıkardıkları yasada daha öncekilere koşut bir uyum sağlamaya bilinçli olarak girişmemişti. Bundan dolayı Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye üyelerinin bilinçli olarak değişiklikler yapıp bunların bakış açısıyla eski sistemlerinki arasındaki farkı dikkatle düzelttiklerini kanıtlamak daha güçtür. Yine de kanun geleneğiyle şeriat konusunda deneyimli olan ve bazen daha tutucu ulemanın açık muhalefetiyle karşılaşan Cevdet Paşa ve meslektaşları hazırladıkları modern "Kanunname-i Ceza" ile eski sistemler arasındaki benzerlik ve ayrımların farkında olsalar gerektir.

Farklılıkların bazıları 1850'ler ve 1860'larda gitgide artan Batı Avrupa etkilerine bağlanabilir. Örneğin köleliğin yasadan çıkarılması büyük ölçüde Britanya'nın baskısından kaynaklanmıştı. Benzer bir süreç Müslüman ve gayrimüslim arasındaki hukuki ayrımın uygulamada ortadan kalkmasına yol açmıştı.[55] Nitekim Tanzimat düzenlemelerinin biçimi ve hukuki aygıtının Fransa, İsviçre ve Belçika sistemlerinden alındığı bilinmektedir. Ancak yeni kanunlarla eskileri arasında dikkatli bir kıyaslama seçenekleri eleyip karşılaştırmak için bilinçli bir çaba harcandığını açıkça gösterir. Bir bakıma yeni kanunun aldığı yön ve düzenleme tercihleri eski kanunun ilkelerinin genişletilmiş halidir. Örneğin 16. yüzyıldaki düzenlemede Allah'a karşı işlenen suçtan bir cürüme veya ahlaksızlığa dönüştürülen zina bu düzenlemede tamamen ortadan kalkmıştı. Eski hukuki ilkeler ile yenileri arasında açık bir ilerleme çizgisi değilse bile, çekingen bir çizginin çizildiğini söyleyebiliriz.

Yine de bir kez daha farklılıklar ve eklemelerin bizi benzerliklerden daha çok ilgilendirmesi gerekir. Bu farklılıklar arasında hukuki bir kavram olarak zinanın terk edilmesi, kişisel sorumluluğun vurgulanması, farklı bir cinsel kategori olarak çocuklar ve reşit olmayanların ortaya çıkması, yasal statü konusunda belirleyici olan din ve kölelik gibi kişisel niteliklerin tama-

men terk edilmesi, 16. yüzyıldan kalma bir kavram olan azalan sorumluluk ve aşamalı para cezalarının ortadan kalkması ve son olarak kanun yapıcıların bayağı kelimeleri kullanmadan cinsel suçları ele almasını sağlayan resmi dil yer alır.

Bu olguların pek çoğunun arkasındaki itici güç içseldi ve yarı-ulusal devletin görünümüyle ilişkiliydi. 19. yüzyılın ikinci yarısında yeni elit modern bir devlet yaratmayı görevlerinden biri olarak görmüştü. Çoğunlukla eylemlerinin neye varacağının farkında olmayan bu elitin üyeleri aslında çok etnisiteli bir ülke yaratmaya çalışıyordu. Dil, bilimler ve kültürel miras konusunda genel bir eğitim almış modern bir işgücü, mecburi askerlik yapılan modern bir ordusu olan, sultanın çevresinde birleşmiş, yekpare bir toplum oluşturma istekleri sonuç olarak kapsamlı bir uluslaşma seferberliğine dönüşmüştü. Bizim örneğimizde –cinsellik ve toplumsal cinsiyetle ilgili kanunlar çıkarma– bu eğilim Müslümanlar ve gayrimüslimler ile özgürler ve köleler arasındaki eski toplumsal sınırları yıkma girişiminde kendini gösterir. Hepsi yüce hanedanın tebaasıydı, hepsi onun refahı için sorumluluk üstlenmişti ve hepsi eşit olarak davranılmayı hak ediyordu.

Belki daha küçük çapta da olsa, bu birleştirme eğilimi yasal statü ve ceza açısından erkek kadın ayrımının daha da azaltılmasında görülebilir.[56] Ancak bu konuda dış baskıların önemli bir rol oynadığını da varsayabiliriz. Uzun yıllar boyunca seyahatnamelerde ve Batı medyasında Ortadoğu'da yaşayan Türkler ve Araplar sübyancılık, eşcinsellik veya kadınsı davranmakla suçlanmıştı (bu konuyu 6. bölümde göreceğiz). Kanun yapıcıların aşina olduğu bu suçlamalar, hukuki uygulamaya yansıyan imgeleri konusunda onları çok bilinçli hale getirmişti. Kanunlarda cinsel söylemi susturmak bunun sonucuydu.

Daha sonra bu sürecin ana itici güçlerinden biri haline gelen bir başka sonuç ailenin ortaya çıkmasıdır. Yönetici seçkinlerin eski kuşakları kendi dünyalarını hanehalkı/kapı kavramına göre algılıyordu. Bu bağımsız hiyerarşik birimler eski patrimonyal devletin vazgeçilmez bir parçasıydı; bu devlette nüfusun çeşitli kesimleri arasında dikey duvarlar vardı. Bu duvarlar aşiretler, loncalar ve tarikatlarla aynı çizgiler üzerine kurulmuştu. Hanehalklarının reise yakınlığın belirlediği tipik bir hiyerarşiye sahipti, iş ve sorumluluklar

ayrılmıştı. Buna karşılık aile belirsiz bir kategoriydi. "Aile" için kullanılan terimler bile muğlaktı. Yoksulluktan klana ve akrabalara kadar değişen geniş semantik alanlarıyla *üsre* ve *aile* kelimeleri bunun göstergesidir. En azından bizim kanun çıkaran kahramanlarımızın ait olduğu elit için çekirdek aile kavramı toplumsal, kültürel veya siyasi işlev açısından anlamsızdı.

Elitin merkezileşme ve devlet kurma çabalarının doğrudan bir sonucu olarak Osmanlı devletini oluşturan klan benzeri yapılar uzun süren bir parçalanma sürecine girdiler. İnsanları din, kölelik durumu, klan, lonca veya sülalesine göre tanımlama eğilimi giderek ortadan kalkarken çekirdek ailenin bulanık hatları da belirginleşmeye başladı. Bu yeni yapıda, vasileri küçüklere, ebeveyni çocuklara, aileyi dışarıya bağlayan ilişkiler daha da dikkat çeker hale geldi. Çocuklar daha belirgin bir rol ve kişilik kazandılar. Onların geleceğini sağlamak bir devlet meselesi haline geldi ve buna dayalı yeni bir terminoloji türedi. Aile yapıları ayrıca kamusal ve özel, içerisi ve dışarısı arasında yeni bir bölünmeyi gerekli kıldı. Bundan dolayı cinsel kurban olarak çocuk kavramı ortaya çıktı. Sultan Abdülmecid'in ceza yasasında vesayetin kötüye kullanılması, küçüklerin cinsel istismarı ve kamu ahlakını zedeleme konuları yeniden vurgulandı.

Burada ele alınan söylemsel eğilimlerin zaman içinde tamamen birbirinin yerine geçtiğini düşünmek yanlış olur. Ulema bütün bu dönem boyunca şeriatı ayrıntılandırmayı sürdürdü. Ünlü 19. yüzyıl fakihi İbn Abidin'in (1784-1836) eserleri, kişisel statü yasaları ve cinsel suçlara ilişkin konuların canlı ve verimli bir biçimde ele alındığını kanıtlamaktadır.[57] Hanehalkları 19. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ çok güçlüydü. İmparatorluğun pek çok bölgesinde ve toplumsal alanında Tanzimat döneminin yeni yasaları iyi anlaşılmamış veya yürekten benimsenmemişti. 19. yüzyılın yeni yasaları saygınlığını koruyan ve bazen dinamik olabilen şeriatla ve kanunun eski biçimlerinin kalıntılarıyla yan yana duruyordu. Ancak bu kez Kanuni Sultan Süleyman'ın devrinde olduğu gibi hukuk sistemleri arasında sembiyotik veya stratejik bir ittifak yoktu. Şeriat ve devlet kanunları artık yetki ve güç için yarışan rakiplerdi.

Bu nedenle 19. yüzyıl hukukunun söylemsel dünyası ile topluma sunduğu cinsel metnin birbirinden kopuk olduğu söylenebilir. Birbirinden

tamamen farklı cinsellik kavramlarına sahip iki –ve bazı vilayetlerde karma mahkemelerin ortaya çıkmasıyla üç– farklı hukuk sistemi resmi olarak yan yanaydı. Her biri ahlak ve cinsel davranışlar üzerine kendi bakış açısını sunuyordu. Öte yanda bu durum genişleyen bir söylem olarak kabul edilebilir. Zina, eşcinsel ilişki, kölelerle seks gibi sorunlar hâlâ eski hukuki metinlerin cinsel konuları ele alma şeklinin bir parçasıyken, şimdi yeni konular ortaya çıkıyordu. Bu konular cinsel şiddet, reşit olmayanların istismarı ve azınlıkların eşitliği üzerinde duruyordu.

Ne var ki, bu yeni hukuki paradigma yeni konuları ortaya sürerken, uzun vadede cinsel söylemin alanını da daralttı. Eski kanunlardaki ayrıntılı tanımların yerini edepli kelimelerin alması, sübyancılık ve eşcinsel ilişkileri tartışmaktan kaçınılması, sonuçta cinsel-hukuksal metinlerin sessizliğe bürünmesine yol açtı.

Üçüncü Bölüm

AHLAK SAVAŞLARI

Ortodoks Müslümanlar, Tasavvuf, Tüyü Bitmemiş Gençler

İslami dini söylem Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıldan önce yoktu. Bu şaşırtıcı gelebilir, ancak bu dönemde laik dünya görüşünün neredeyse yok mertebesinde olduğunu göz önüne alırsak durum açığa kavuşur. Bu, dinin her şeyi belirlemese de her yerde mevcut olduğu anlamına geliyordu. Erkeklerin ve kadınların yaptığı her şey görünürde inanç ve dindarlık damgası taşıyordu. İster şeriata dair olsun, ister apaçık pornografi, bütün kitaplarda Allah'a ve peygamberine şükran sunup hamdeden belirli formüllerin bulunması zorunluydu. Bilim, tıp, sanat ve siyaset gibi (en azından bizim zihnimizde) birbirinden farklı alanlardaki söylem her yere hâkim olan ilahi varlığı kabul ediyordu. Ortadoğu gibi çeşitli toplumsal grupların bir arada olduğu bir bölgede, özellikle tasavvuf düşüncesinin yaygın, ruhani hayatın canlı olduğu şehir merkezlerinde Allah her yerdeydi. Dini alanı diğerlerinden ayıran belirgin bir sınır bulabilmek çok zordu. Dolayısıyla, "dini söylem" kategorisi analitik bir yarar sağlamayacak kadar geniş bir alanı kaplamaktadır.

Demek ki, cinsellikle ilgili Osmanlı ortodoks inanç ve tasavvuf kavramlarını yeniden oluştururken genel olarak aramamız gereken dini bir söylem değil, cinsellik ve ruhanilik arasında bir bağ kurmaya çalışan, toplumsal bir senaryoyu şekillendiren söylemdir. Daha açık belirtmek gerekirse, cinselliğin inanç hayatında oynadığı rolle ilgili entelektüel tartışmalara katılanların yazdığı metinleri ele alacağız. Özellikle ulema veya tasavvuf yoluna yeni girenler ve eğitimli seçkinlere yönelik olarak yazılmış, cinsellik konusundaki dini yükümlülüklerle ilgili metinleri inceleyeceğiz.

Bundan önceki bölümlerde ele alınan hukuk bu söylemin yalnızca bir parçasıdır. Düzenlemeler ve kararlar genellikle uzun bir hukuki-felsefi tartışmanın sonucunun ifadesidir ve dolayısıyla bu tartışmanın özeti gibi görülebilir. Ancak bir hukuk sisteminin kapsamı sınırlıdır. Bu sistemin ge-

tirdiği düzenlemeler tartışmanın ancak bir yanını, kazanan yanını yansıtır ve hukuk sonuçta bu galip fikirlerin bile mümkün olan tek bir düzenleme haline getirilmesidir. Yapısı gereği konformisttir. Genellikle Osmanlı şeriat yasasında olduğu gibi daha eski çağların normlarını billurlaştırır. Dahası, ileride göreceğimiz gibi, yasaların şekillenmesine katkıda bulunan tartışmanın pek çok yönü hukuki sonuçlarda ifadesini bulmaz. Aşkın, cazibenin, baştan çıkmanın doğası ve bunların ilahilikle bağlantısı hakkındaki tartışmalarda fikir ayrılığına düşen bir toplumda yasal düzenlemeler resmin ancak küçük bir bölümünü gösterebilir. Osmanlı örneğinde, mutasavvıfların görüşleri ortodoks bir ortamda marjinal kaldığı için yasal çerçeveye yeterince yansıtılmıyordu.

Burada amacımız entelektüel çevrelerde ilk dönem İslam hukukunda cinsellikle ilgili tartışmaları açıklamak değildir. Bu geçmişte yapılmıştır ve belki bir kez daha ele alınmalıdır, ama bu çalışmanın konusu dışındaki bir zamanı ve yeri kapsaması gerekir.[1] Bizim kendimize sormamız gereken sorular, sonraki yüzyıllarda geleneğin bu konulardaki duruşu karşısında ulemanın ne düşündüğü ve bu dönemde Osmanlı âlimleri arasındaki tartışmalarda geleneksel konumların nasıl yorumlanıp sunulduğu hakkında olmalıdır. Bu bağlamda, göreceğimiz gibi Osmanlı toplumunun ilk yüzyıllarında ibadetle ilgili cinsel senaryo bildik bir konu üzerinde odaklanmıştı: Tüyü bitmemiş oğlanların güzelliği sorunu ya da Arapça karşılığıyla *mahabbetü'l-emred*. Mutasavvıflarla diğerleri arasında uzun tartışmaların konusu olan bu sorun, sonraki zamanlarda tasavvufun çöküşüne yol açan ana etkenlerden biri oldu.

Söylemsel Çerçeve

Cinsel konulardaki ruhani söylemin sınırları İslamiyetin ilk yüzyıllarında başlayan bir dizi tartışmanın sonucunda belirlenmişti. Bunun öncüsü Kuran'ın ontolojik statüsü konusundaki eski tartışmadır. "Kuran'ın yaratılmış oluşu sorunu" *(halkü'l-Kur'an)* olarak da anılan bu durum, Abbasiler döneminde yıllarca süren sorgulamalar sonucu çözülmüştü. Bütün İslam topluluğu 10. yüzyıldan sonra Kuran'ı Peygamberin zamanında yaratılan (ve dolayısıyla buluşsal) bir metinden çok ebedi ve mutlak bir metin

olarak kabul etti. Eski tartışmanın sonuçlarının cinsel söylemle bağlantılı pek çok konu üzerinde etkisi oldu. *Mu'tezile* ya da *mütekellimûn* (ilahiyatçılar) olarak bilinen kesim Kuran'ın ebedi bir doğruyu temsil etmeyip 7. yüzyılda Arap yarımadasında yaşayanlar için oluşturulmuş kuralları içerdiğini savunarak iyiyle kötü arasındaki farklılıkların değişebileceğini ve insan aklı tarafından anlaşılabileceğini ileri sürdü. İnsanlar gelişen bir ahlaki dayanak noktasına göre iyiyle kötü hakkında hüküm verebilirdi. Bu görüşe karşı çıkan gelenekçi Sünniler iyiyle kötü için tek ölçütün vahiy olduğunu, vahiy dışında müminlere tercihleri için rehber olacak başka bir şey bulunmadığını savunuyordu. Bir başka açıdan, antropomorfi sorunları –yani Allah'ın insani ölçülerle tanımlanabilecek ve anlaşılabilecek niteliklere ve şekle sahip olup olmadığı– da bu tartışmanın merkezinde yer alıyordu. Tartışmada yenik düşen mütekellimûn, insanların ilahi gücün doğru anlamını kavrayabilecek yeteneği olmadığını savunuyordu. Allah'ı tanımlamak için kullanılan bütün insani nitelikler O'nun yüceliğini azaltmaktan başka bir işe yaramazdı. Kimse Allah'a duyulan sevgi hakkında, hatta Allah'ın kendi kullarına duyduğu sevgi hakkında konuşamazdı. Dünyevi insan sevgisi kutsal olandan tamamen ayrıydı, dolayısıyla insanların belirleyeceği toplumsal ilişkiler dokusunun bir parçası olarak görülmeliydi.[2] Öte yandan, eğer ilahi nitelikler insanlar tarafından kavranıp anlaşılabiliyorsa, o zaman aşk, cinsel çekicilik, şefkat gibi duyguların geçerliliği yalnızca hata yapabilen insan zaaflarının bir parçası olarak değerlendirilmemeliydi. Bunları değerlendirecek daha yüksek bir standart vardı.

Geçmişte İslam ümmetini ayıran bu konuların 15. ve 16. yüzyılda ancak cılız yankıları işitilebiliyordu. Ama Kuran'ı ahlakla ilgili tüm tartışmalarda temel olarak benimsemek ve Allah'ın insani ölçüler içinde anlaşılabilen nitelikleri olduğunu kabul etmek ahlakla ilgili tartışmalara nokta koymadı. Ortaçağın son döneminde tartışmanın çizgileri yeniden çizildiğinde, cinsel-ahlaki savaş alanında karşı karşıya gelen iki grup, bir yanda ortodoks dindarlar tarafından kâfir gözüyle bakılan bazı tasavvufi tarikatlar, öbür yanda da ortodoks Sünnilerdi. Yüzyıllar boyunca erkek güzelliği üzerinde düşünme konusunda aralarında sürüp giden savaş, çoğunluk tarafından Müslüman topluluğun ruhunu ele geçirme savaşı olarak görüldü. An-

cak bu tartışmanın neden bu kadar önemli olduğunu, cinselliğin bu tartışmada neden rol oynadığını ve bunun sonuçlarının ileriki dönemlerde topluluğu neden şekillendirdiğini anlamak için, önce Osmanlı dönemine kadar ve bu dönem sırasında tasavvufta ortaya çıkan değişimleri göz önüne almalıyız.

Taifenin Ortaya Çıkışı

Mutasavvıf ve ortodoks, tartışan tarafları tanımlamakta yanıltıcı terimler olabilir. Bunun başlıca nedeni, mutasavvıf etiketinin Osmanlı toplumunun büyük çoğunluğunu kapsamasındandır. Osmanlı beyliğinin 14. yüzyılda bir devlet olarak ortaya çıkışı, tasavvuf düşüncesinin yapısında büyük bir değişime denk gelmişti. Abbasi İmparatorluğu'nun çöküşüyle Osmanlının ortaya çıkışı arasındaki üç yüzyıl boyunca, yani kabaca 1100–1400 arasında tasavvuf örgütlerinin düzeninde bir değişime tanık olundu. Genellikle aristokrat bir ortamda, yerleşik bir doktrinden ve devamlılıktan yoksun olarak bir şeyh ve etrafındaki müritlerden oluşan yapı yerini Trimingham'ın "tarikat aşaması" dediğine bıraktı. Bu evrede tasavvuf büyük ölçüde burjuva bir hareket haline geldi, sürekli öğretim biçimleri ve düzenli şekilde doktrin ve yöntem aktarımına dayanır oldu. Bu dönem ayrıca mistik ruhun ehlileştirilmesine ve "coşku yaratmak için kullanılan toplu yöntemlerin yeni türlerine" tanıklık ediyordu. Bu yeni türler çoğunlukla niyaz, dans ve duaydı.[3]

Bir yüzyıl sonra, yaklaşık olarak Osmanlıların dünya imparatorluğu haline geldikleri dönemde tasavvuf yaygın bir halk hareketine dönüştü. Burada doktrin ve kuralların yanı sıra bir önder veya hanedana bağlılık da öğretiliyordu. Bu yeni aşamanın bir başka önemli özelliği tasavvuf gruplarının diğer kurum ve tarikatlarla bütünleşmesiydi. Bu noktadan itibaren Osmanlı ekonomisinde söz sahibi kurumların çoğu –hanehalkları, yeniçeri ocakları, esnaf loncaları, etnik azınlıklar– şu ya da bu şekilde bir tasavvuf tarikatına ve bir tasavvuf önderine (şeyh) bağlıdır. Bu nedenle 16. ve 17. yüzyılda, gerek şehirde gerekse köyde yaşayan Osmanlı Müslümanlarının büyük çoğunluğunun tarikat ehli olduğu iddiası abartı değildir. Padişah, bürokratlar, ordu, din adamları ve tabii reayanın büyük kısmı, o dönemde ta-

savvufu oluşturan çeşitli gruplar ve alt gruplara çeşitli biçimlerde bağlıydı.[4] Bu dönüşüm tasavvuf hayatının bir başka özelliği sayesinde ortaya çıkmıştı. Daha önceleri bir erkek (veya çok ender olarak bir kadın) girdiği yolun gerçek bir yolcusu olabilmek için dünya nimetlerinden vazgeçip müritlikten tam üyeliğe geçişin, hatta yüksek mürşitlik konumuna erişmenin gerekli aşamalarını tamamlamak zorundaydı. Oysa şimdi, bu yeni aşamada bağlı olanlar iki sınıfa ayrılıyordu: mutasavvıf olmak için gereken bütün süreci tamamlayan üstatlar ve törenlere katılıp mürşitlerinin derslerine devam eden, para yardımı yapan, ancak azap verici çile sürecine katılmayan sempatizanlar. Bu dönemden itibaren mutasavvıf grupların ortak adı "cemaat" anlamına gelen taife oldu.[5]

Tasavvuf taifesi son derece ortodoks olan Nakşibendi tarikatından, tehlikeli biçimde heterodoksluğun sınırlarında yer alan ve yeniçeri ortalarıyla yakın bağı bulunan Bektaşi tarikatına kadar değişiyordu. Hatta bunların arasında pek çok önderi 16. yüzyılda idam edilen ve genel olarak Melametilik diye bilinen tamamen heterodoks cemaatler de vardı. Tarikatlar arasında ortodoks Sünniliğe farklı derecelerde bağlı olan kollar da vardı.[6]

En tutucu tarikatların müritleri duygusal-manevi bir deneyim yaşarken ortodoks Müslümanlığın emir ve âdetlerine sıkı sıkıya uyarlardı. Pek çok ulema bu tarikatlara girerek ayinlerine katıldı. Geri kalanlar sadece sempatizandı ve ortodoks tasavvuf şeyhleriyle yakın ilişkiler kurdular. İkinci bölümde gördüğümüz, 16. yüzyılın ünlü şeyhülislamı Ebussuud Efendi bu konuda iyi bir örnektir. Ebussuud Efendi bir âlim olarak ortodoks Hanefi mezhebine harfiyen bağlı kaldı ve şeriat ile kanunu bağdaştırmak için elinden geleni yaptı. Fetvalarında çeşitli mutasavvıf eğilimlere hiddetle saldırmaktan çekinmeyip geçerli inançlara aykırı düşüncelerinden kuşkulanılan tasavvuf önderlerinin idamını buyurmuştu. Oysa kendisi de inançlı bir mutasavvıf aileden geliyordu ve muhtemelen tasavvuf ayinlerine katılıyordu.[7] Bu durumun o dönemdeki çoğu ulema için geçerli olduğuna inanıyorum. Tasavvufun kötü bir şey olduğunu düşünmüyorlardı ama gerçek İslam olarak düşündükleri şeye karşı yeni fikirlerin yarattığı tehlikenin farkındaydılar. Ebussuud'un konumunu İstanbul'un yanı sıra diğer bölgelerde yaşayan dönemin pek çok uleması da paylaşıyordu. El-Muhibbî'nin 17.

yüzyıl sonunda Şam'da yazdığı *Tarihü'l-hulâsati'l-âsâr* adlı biyografik sözlükte bahsedilen Filistinli ulema hakkında yapılan bir çalışma, bunların çoğunun aynı zamanda tasavvuf gruplarına üye olduklarını ortaya koymuştur. El-Muhibbî'nin belirttiği gibi, bunlar âlimliklerinin çeşitli aşamalarında bir tarikata bağlanmışlardı. Bu durum saygın mutasavvıf ailelerin çocukları için de geçerliydi. Bunlar genellikle yerel kadı veya müftü olarak ortodoks yapıya katılırken tarikat içindeki ruhani önder rollerini de koruyorlardı.[8]

Dolayısıyla, ortodoks inanç ile tasavvuf arasında bir çizgi çekmekten ziyade ortodoks ve heterodoks mutasavvıflar arasında bir çizgi çekmek daha doğru olur. Bu iki karşıt taraf bazı temel varsayımları paylaşıyordu. İki taraf da ilahi gücün antropomorfik tanımlarını kabul ediyor, insanla Yaradan arasında bir aşkın mümkün olduğunu savunuyor, insanı Allah'ın huzuruna götüren kutsayıcı bir hayal gücünün veya deneyimin olasılığını kabul ediyordu. Buna karşılık, görüş ayrılığına düşüp tartışmayı sürdürdükleri kimi konular da vardı.

Cinsel ilişki pozisyonlarından erkekle kadın arasındaki ilişkide tercih edilen zamanlara, hayvanlarla ilişkiden mastürbasyona ve hermafroditlerin cinselliğine kadar bütün konular derinlemesine tartışılırken genellikle açık ve kesin terimler (en azından terminolojiyi anlayanlar için) kullanılıyordu. Meşru ilişki ile erotik edebiyat arasındaki çizgilerin bazen birbirine karıştığı özel incelemelerde de bu konulardan bahsediliyordu. Bununla birlikte, konuların çoğu yeni olmadığı gibi içerikleri de genellikle Osmanlı döneminde yeni değildi. Osmanlı âleminde siyasi ve kültürel çalkantılar yaratan tartışma homoerotik aşkla ilgili olandı.

Bu tartışmanın can alıcı noktası aşk kavramı ve anlamıydı. İlk dönemlerdeki İslami söylemde ilahi ve dünyevi aşk arasında muğlak bir ayrım vardı. Tezkire yazarları ikisinin de varlığını ve önemini kabul ediyordu. İslami ortodoks yazarlar ve mutasavvıflar ise dünyevi aşkın, yani bir insanın dünyadaki sevgilisine duyduğu aşkın inanç sınırları içinde değerlendirilebilmesi için bir şekilde ilahi aşkın bir ürünü olması gerektiğinde hemfikirdi. Açıklamalar genellikle uzun ve karışıktı ama sevginin ya Allah'a (doğrudan) ya da Allah'ın sevdiği şeylere (ve dolaylı olarak Allah'a) yönelik olabileceği şeklindeydi. Osmanlı tasavvufu bağlamında bu düşünce genellikle vahdet-i

vücud yani varlığın birliği kavramıyla dile getiriliyordu. Bu kavramı ünlü mutasavvıf İbnü'l-Arabî (1164-1240) ortaya koymuştu.[9] İbnü'l-Arabî bütün dünyanın Allah'ın yansıması olarak yaratıldığını ve doğadaki bütün olguların O'nun varlığını yansıttığını öne sürüyordu. Onun düşünce sisteminin daha sonraki yandaşları bu karmaşık tezin temel savlarını tam anlamıyla kavrayamasalar da, Allah'la bir olan dünya ve bütün yaratıklarda bulunan ilahi ruh fikri pek çok kişinin aklını ve gönlünü fethetti.[10]

Bu eğilimler sonucunda cinsellik ve dünyevi aşk konusunda karşıt iki görüş ortaya çıktı. Daha ortodoks tarafın savunduğu görüşe göre, dünyevi aşk Allah'a giden bir yol ve ilahi aşkın bir yansıması olduğundan, insanlar bunu kirletmekten kaçınmalıydı. Katı Hanbeli hocalar olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi ortodoks yazarlar, âşıkların kutsal bir görevi olduğunu savunuyordu. Ancak gerçek Allah aşkı sadece Allah'ın sevdiği şeyleri sevmekten geçiyordu. Ayrıca Kuran'da ve gelenekler yoluyla belirtildiği gibi O'nun kesinlikle onaylamadığı bazı şehvetli davranışlar vardı. Örneğin zina gibi günah barındıran aşk insanın ancak cehenneme gitmesine yol açardı ve yasaklanması gerekirdi.

Ancak, daha ortodoks olanlar ilahi aşkı bağlayıcı hale getirirken, radikal mutasavvıflar tam tersini seçip dünyevi aşkı kutsallaştırmıştı. Bazı mutasavvıf gruplar İbnü'l-Arabî ve Rûmî'nin eserlerine dayanarak Allah'ın her şeyde var olduğunu, dolayısıyla yaratılmış olan herhangi bir şeye duyulan aşkın, mutlak saadetin anahtarı olabileceğini savunuyordu. Mutasavvıflar dünyevi aşkla ilahi aşk arasında bir bağ kurma çabasıyla, güzel olana bakmanın gerçek Allah aşkına varmanın bir yolu olduğu fikrini geliştirdi. İlahi aşkı tam olarak kavramanın yolunun dünyevi aşktan geçtiğini savunuyorlardı. Rûmî'nin belirttiği gibi, nasıl bir baba oğluna gerçek bir kılıç vermeden önce talim yapması için tahta kılıç veriyorsa, Allah'ı arayanlara da hayran olacakları bir güzellik görüntüsü sunmak gerekliydi. Bu sayede, aşkın zorluk ve sıkıntılarını yaşayarak kalpleriyle o tarifi zor duyguyu hissetmeyi öğreneceklerdi.[11] Teorik olarak, seyredilme açısından erkeklerle kadınlar arasında bir fark yoktu. Ancak erkekler daha kusursuz yaratıklar olarak kabul edildiği (bkz. Birinci Bölüm) ve bir dergâhta kadınların varlığı velveleye yol açacağı için, mutasavvıflar genellikle o zamanın ideal güzelliği ola-

rak gördükleri genç erkek köleleri veya müritleri seyre dalınacak bir aşkın nesnesi olarak tercih ediyordu. Prensipte cinsel ilişkiye girilmiyordu ve hayranlığın odağı olan kişiye, hasretin bir türlü ulaşılamayan kıyıları gibi, el sürülmüyordu.

Ne var ki, beklenen gelişme oldu. Genç parlak oğlanların güzelliğini seyre dalma fikri (*en-nazar ila el-emred*), zikir olarak bilinen tasavvuf ritüelinin bir parçası olup müzik, ilahi, dans ve yan yana oturma gibi unsurları içeren semayla birleşince ortaya dayanılmaz bir erotik karışım çıkıyordu. Mutasavvıf yazarlara göre sema "yoğun duygular içinde kendinden geçmeye (*tevecüd*), ilahi gücün etkisi altına girmeye (*ahval*), kendinden geçme veya coşkunluğa (*vecd, vücûd*), hatta vahye neden olabilir."[12] 9. yüzyılda tasavvuf çevrelerince benimsenmesinden itibaren kuşkuyla bakılan sema 11. yüzyıla gelindiğinde aykırı tasavvuf düşüncesinin ana simgesi haline gelmişti. Radikal yazarlar semayı ayinin önemli bir parçası olarak görüyordu. Üstatların bilincinin doruğa ulaşması sonucu bir coşkunluk hali ortaya çıkıyordu. Oysa tutucu yazarlar bu törenin İslam ruhuna aykırı olduğunu ve kaçınılmaz biçimde günah olan hareketlere yol açacağını belirterek semayı temelde putperestçe bir davranış ilan etmişlerdi. Nitekim, sema sırasında sık sık meydana gelen bedensel temas, bazen güzel sevgiliye dokunmanın, kucaklamanın, okşama ve seyretmenin bahanesi olarak kullanılıyordu. Cinsel ilişki konusundaki tabu, başlangıçta uyulsa da, kısa zamanda kırılıverdi.[13]

16. ve 17. yüzyıllarda sema ayinleri pek çok hukuki tartışma ve fetvanın konusuydu. Ebussuud pek çok açıklamasını bu soruna ayırmış ve bu uygulamayı sert sözlerle kınamıştı:

> Bu ayıplı davranışların dini ibadetin bir parçası olduğunu söyleyip Kuran-ı Kerim'in ayetlerini kanıt göstermek Allah'a sövmektir ve tövbe edip bu inançları lanetlemezlerse idamları gerekir. Günümüz mutasavvıflarının semasına gelince, bu aslında imansızların yaptığı putperest dansıdır ve bu davranışlar kâfirlerinkine benzer. Peygamber Efendimiz (S.A.V.) bile danstan yana olmanın dinden sapma olduğunu ilan etmiştir, çünkü dans etmek küstahların ve edepsizlerin işidir.[14]

Öğütlerine Bilâdü'ş-Şam (Suriye dahil olmak üzere doğu Akdeniz kıyısı) sınırlarının çok ötesinde, Anadolu'dan Mısır'a uzanan bir bölgede itibar edilen Filistin kadısı Hayreddin er-Remlî sema ayinleri hakkındaki sorulara çok uzun iki açıklamayla cevap vermişti. Kullandığı dil o kadar kesin olmasa da tarz yine olumsuzdu. Soru şuydu: "Şam'dan gelen bir soru: sema ve sema sırasında devam eden dans hakkında. Fakihlerimiz izin verme bakımından hiç bu meseleyi ve neleri kapsadığını görüştü mü?" Başvuranların bu ayine karşı hoşnutsuzluğunu ve küçümsemesini gösteren diğer soruların aksine bu soru tarafsız bir havada sorulmuştu. Er-Remlî verdiği cevapta müziği ve ilahi söylemeyi ayırarak, uygun görmese de sonuçta mahkûm etmediğini açıkça belirtir. Buna karşılık özellikle ibadetle ilgili bir ortamda dans veya "hareketi" açıkça suçlar. İlahi söylemeye Kuran'dan veya diğer dini kaynaklardan ayetler kullandığı sürece izin verilir, aksi takdirde yasaktır. Er-Remlî'nin belirttiğine göre, bazı tarikat şeyhleri sema ayinini bir kısım çömezler için yaptıklarını iddia etmektedir. Bunalıma girmiş çömezler için acil bir ihtiyaç olarak, "hastaya deva bulma" gibi, bu ayinlerin yapıldığını iddia ederler. Eğer durum gerçekten böyleyse bu ayin yapılabilir ancak çok sıkı koşulları vardır: Birincisi, bunların arasında tüyü bitmemiş gençler bulunmamalıdır. İkincisi, hepsi aynı cinsiyetten olmalı, aralarında kadınlar veya hedonistler ve nihilistler (sübyancılar veya homoerotik ilişki peşinde olan insanlar için kullanıldığı bilinen örtmeceler) olmamalıdır. Üçüncüsü, amaç gerçekten ibadet olmalı, para veya yiyecek yardımı karşılığı yapılmamalıdır. Dördüncüsü, ayin sırasında yemek dağıtılmamalı veya yapılan yardımlar tartışılmamalıdır. Beşincisi, duygular kontrol altında (*mağlub*) olduğu sürece dansa kalkılmamalıdır. Ve altıncısı, gerçekten öyle olmadıkça coşkunluk hali (*vecd*) içinde olunduğu iddia edilmemelidir. Acil durumlarda sema yapılmasına izin veren er-Remlî yasaklarına geri döner. Ona göre bazı insanlar semanın serbest bırakılması gerektiğini iddia eder, çünkü düğünlerde ve şölenlerde yaygın olarak dans edilmektedir ve buna karşı bir yaptırım yoktur. Ayrıca, Hz. Muhammed'e atfedilen bir hadise dayanılarak bayram gibi özel durumlarda şarkı söylemeye izin verilmektedir. Ama arada bir fark vardır. Bir düğünün bütün yollar kullanılarak halka duyurulması gerekir, şarkı da bu yollardan biridir. Bu diğer şenlikler için de

geçerlidir, ancak bunların dışında toplu olarak bulunulan yerlerde müzik, şarkı ve dans kesinlikle yasaktır.[15]

Diğer yazarlar tarafından çeşitli bağlamlarda dile getirilen kadınlar konusuna er-Remlî'nin burada birkaç kez değinmesi ilginçtir. Bu, uygulamanın sadece homoerotik olmakla kalmayıp bazı durumlarda sema ayininin bir parçası olarak kadın hayali kurulmasını kapsayabildiğini göstermektedir.

Aynı konu hakkındaki bir başka soru, semayı savunduğu açıkça anlaşılan Şamlı Şeyh İbrahim es-Samâdî'den gelmişti. Şeyhin sorunu, bazı dergâhlardaki ayinler hakkındaydı. Bu ayinler yaygındır, diyor ve dergâh üyelerine babalarından ve dedelerinden aktarılmış bir gelenek olduğunu belirtiyordu. Kadiriyye, Sadiyye, Mutaviyye ve benzeri tarikatların kurucuları tarafından bestelenen ilahiler okurlar. Bu ilahileri ezberden okumak coşkunun yükselmesine ve etrafta dolanma arzusuna yol açar. Seslerini yükseltip etraflarında bir sürü insan olmasına rağmen kendi içlerine dönerler. Tamamen saf niyetlerle zikir törenine başlarlar. Tek amaçları Allah huzurunda büyük insanların adını anmaktır ama kendilerini bu tutkuya kaptırdıklarından duaları ilahiye dönüşür. Buna karşılık, bu hareketlerin dinden sapma demek olduğunu, bağırarak zikretmenin büyük kusur olduğunu söyleyen insanlar vardır. Bütün bunların Ebu Hanîfe, eş-Şafii, Ahmed (İbn Hanbel) ve Mâlik'in mezheplerinde yasaklandığını belirtiyorlar. Evliyanın öldükten sonraki kerametini reddedip onları aşağılayıcı ifadelerle suçluyorlar. Bütün bu iddialar şeriata uygun mudur?[16]

Şam'ın ünlü bir şeyhi olan ve muhtemelen tanıdığı es-Semâdî'nin sorusu, üstelik açıkça olumlu bir yaklaşım taşıyorken, semayı yasaklayan kısa bir cevapla geçiştirilemezdi. Bu durumda er-Remlî'nin daha dikkatli davranıp nazik ama kararlı bir cevap vermesi gerekiyordu. Er-Remlî, başlangıçta eylemlerin yalnızca niyetlere göre yargılanabileceğini vurgulayıp, İslamın yalnızca tartışmalı hareketlerden kaçınan dindar mutasavvıfları kabul ettiğini gösterecek şekilde tasavvuf-ortodoks tarihinin özetini vermişti. Uzun ve çok ayrıntılı cevabını burada olduğu gibi aktarmak mümkün değil, ancak sema yandaşları ve onu kötüleyenler arasındaki husumet ve gerilim buna yansımıştır. İki dini otorite arasındaki nazik fikir alışverişi görünümü altında, taraflar arasında hırslı bir ağız dalaşı yaşanmaktadır.

Er-Remlî'nin ve zamanın çoğu müftüsünün uyarılarına rağmen yetişkin mutasavvıfların ve genç müritlerin birbirine sokulduğu sema ayinleri çok yaygındı. Bu ayinler, semanın tehlikeleriyle genç erkek ve kadınların baştan çıkarılması konusunda verimli bir edebiyata yol açtı (bu bölümün sonlarındaki tartışmalara bakınız). Tasavvuf tarafındaki cinsellikle ilgili tartışmalar mürşitle müritler arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşmıştı. Tutucuların gözünde bu ilişkinin her yönü kuşku doluydu ve söylem dönüp dolaşıp sakalı çıkmamış gençlere geliyordu. Bu yaygın sefahat duygusunu açıkça arttıran, bir hocayla öğrencisi arasındaki bilinen özel ilişkiydi.

Abdellah Hammoudi'nin 20. yüzyıl başlarında Fas'ta bu tür bir hoca-öğrenci ilişkisini tasvir ederken çizdiği canlı resim, bir ölçüye kadar daha önceki dönemleri de tanımlayabilir. Uzak bir zaman ve mekânı ele aldığı için tartışma konusuyla doğrudan ilintili olmasa da, burada ilişkide ustanın konumu hakkında bir fikir vermesi amacıyla değinilmektedir.[17] Faslı bir öğrencinin tasavvufa giriş süreci, bakış açımızı ustadan alıp gence yöneltir. Hammoudi'nin aktardığına göre ustanın ilk görevi genç adamın mevcut egosunu yıkıp yerine gerçek bir sadakat ruhu koymaktı. Bu gerçekleşince başka bir aşama başlıyordu. Burada genç, erkeklikle ilgili eski fikirlerini terk ederek kadınların geleneksel görevlerini –un öğütme, yemek hazırlama, çamaşır yıkama– üstleniyordu. Bu durum müridin kadınlaşmasına ve yaygın toplumsal normlardan kesinlikle uzaklaşmasına kadar varıyordu. Bunun ötesinde, ustanın *barakası*, yani kutsama ve şefaat gücü müritlere aktarılıyordu. Bunun için giysileri ve eşyalarıyla temas, hatta müridin ağzına tükürmek ve ağzına dilini sokmak gibi bedensel temas yöntemleri kullanılıyordu. Cinsel ilişki de yararlı olabilir ve genç müridi gıpta edilen *barakaya* kavuşturabilirdi.[18]

Hammoudi şu sonuca varır: "Mürit doğurmayı andıran bir eğitim süreci içinde deyim yerindeyse döllenir. Usta, duyguları ayağa kaldıran bir karşılaşmayla kendisine koşup gelen genç adamı bir ermişe dönüştürür. Karizma yaratabilmek için müridini kadınlaştırır: bu süreç dölleme, gebelik ve doğumun metaforudur."[19] Bu sürecin sonunda mürit çift cinsiyetli bir kimlikle şeyh olarak yeniden doğar. Hem erkek, hem kadın olarak artık androjen bir kişiliktir.

Hammoudi bu süreç ile çağdaş Fas'ın toplumsal düzeni arasında bir benzerlik bulur. Ona göre bu tür ilişkinin her yerde var oluşu toplumda egemen olan ataerkil normlarla birleşince, günümüz Fas toplumu ve belki diğer Müslüman Arap toplumlarında hüküm süren yasaklayıcı bir şema yaratır. Bu iddialı sonuç bu çalışmanın kapsamı dışındadır, ancak usta-mürit ilişkisi hakkındaki tanımlaması modern öncesi Osmanlı toplumu için de geçerli olabilir ve erken dönemin diğer pek çok metninde de yankısını bulmaktadır.[20]

Kısacası, tasavvufi tarikatlar Osmanlı toplumunun dini belkemiğini oluşturuyordu ve Müslüman nüfusun büyük bir kısmı bir şekilde bunlarla bağlantılıydı. İçlerinde kendini tamamen tasavvufa adayarak kişisel ve aile yaşantılarını terk edenler çok azdı, yine de yöneticiler ve yönetilenlerin çoğu tasavvuf tarikatlarıyla yüzeysel bağlantılarını kimliklerinin bir parçası olarak benimsemişti. Bazıları birden fazla cemaati ziyaret ederek zikir ayinlerine katılıyordu.[21] Rağbet gören Osmanlı tasavvuf tarikatlarından pek çoğu İbnü'l-Arabî'nin monistik öğretisini benimsemişti. Bu öğreti güzellik, özellikle de tüyü bitmemiş gençlerin güzelliği üzerinde düşünmeyi ilahi güzelliğin dünyadaki yansıması olarak yorumluyor ve sonuçta usta mutasavvıfların yakışıklı genç oğlanlarla bu tür "ruhani" aşk ilişkileri kurmasını teşvik ediyordu.[22] Bununla birlikte, pek çok tarikatta ayinler, özellikle de dans etmeyi ve coşkun hareketleri içeren sema, müritlerle ve çömezlerle bedensel teması özendiriyordu. Böylece, yüce güzelliğin platonik seyrinden ilahi cinsel ilişkiye geçiş kolaylaşmıştı. Bu tür davranışlar dini cemaatin daha tutucu üyelerini öfkelendiriyor, anlık ve kızgın tepkilere neden oluyordu.

Bu, marjinal bir cinsel konu hakkında küçük boyutlu bir tartışma olarak görülebilir, ancak tehlike aslında cinsel sefahatte hatta homoerotik temasta değildi. Bu tür caiz olmayan cinsel davranışlar İslamiyetin ilk günlerinden beri biliniyor ve göz yumuluyordu. İslami ahlak ve hukuk literatüründe en sert tabirlerle mahkûm edilmişlerdi ama uygulamada toplumun gözü önünde yapılmadıkça bunları zaptetmek veya engellemek için fazla çaba harcanmıyordu. Bununla birlikte, ortodoks inançtaki pek çok din âlimi ile daha tutucu tasavvuf yollarına girmiş olanlar için heterodoks tasavvuf fikirlerinin yeni karışımı ve taifelerin giderek daha çok rağbet görmesi, İslamın görünü-

münü değiştirmeye yönelik bir tehditti. Dinin başlangıçtaki yapısına ve dolayısıyla her Müslümanın ruhuna karşı gerçek ve ölümcül bir tehlike oluşturuyordu. Bu kadar yayılan ve rağbet gören tasavvuf fikirlerinin toplumsal ve siyasi merkeze yerleşmesinden korkuluyordu. Bu durumda, topluluk içinde cinsel sarkıntılık ve homoerotik davranışları içeren sapkınlıklar, icma yoluyla yani toplumun uzlaşmasıyla kabul edilip dini dogmanın temel ilkeleri haline gelebilirdi. Onların gözünde kutsal olan her şeye karşı çıkan bu davranış bütün toplumda bir bilinçsizliğe yol açabilirdi.[23]

İşte bu nedenle bu davranışı suçlayan pek çok risalede bir aciliyet duygusu vardır. Yine aynı nedenle 16. ve 17. yüzyıllarda bu tür davranışlara karşı diyalektik bir harekete tanık olundu. Kızlar ve oğlanların giyimiyle ilgili katı kuralların getirilmesi, seyre dalmanın yozlaştırıcı gücüne karşı uyarılar gibi çareler önerildi. Sonraki yüzyıllarda dinin gideceği yönle ilgili olumsuzluklar bakımından insan bedeni ve cinsellikle ilgili bu kampanyayı Avrupa'daki Reform ve Karşı Reform hareketiyle kıyaslamak abartılı olmaz.

Dönemin pek çok ulemasını etkileyen kıyamet duygusu "Vaiz" diye bilinen Sinaneddin el-Amâsî'nin yazılarına da açıkça yansımıştı. Daha sonra Mekke'ye yerleşen Anadolulu el-Amâsî, 16. yüzyılın ikinci yarısında kimi tarikatların uygulamalarını suçlayan kısa bir Arapça risale yazmıştı:[24]

> Durum öyle bir noktaya geldi ki, artık bununla övünüyorlar ve sakalsız bir gence sahip olmayanları [şöyle diyerek] ayıplıyorlar: "Livata yapmıyorsun ve şarap içmiyorsun, öyleyse sen galiz bir mutasavvıfsın. Sen görgüsüzsün, bizim de seninle işimiz yok." Kendilerine zarifler [zurafâ] diyorlar ama aslında görgüsüz ve günahkârlar. Bu iğrenç hedonistlerin bazıları diğerlerine gençleri hediye olarak veriyorlar. Hediyeyi alanlar da sevinçlerini gösterip gururla bu gençleri kollarına alıyorlar. Çoğu kadınlarla evlenmeyip "kadınlara yaptığımız gibi onlara yardım etmek zorunda değiliz" diyerek oğlanları kullanıyorlar. Onlara "seyahat eşi" [*zevcetü'l-sefer*], "yatak oğlanı" [*gulâmü'l-firâş*] veya "gözde" [*hasekiyye*] gibi isimler veriyorlar.... Günümüzde bilgili ulema olduğunu öne süren birçoğunun bir meclisin başkanlığını yaparken yanlarındaki genç refakatçilerle övündüğünü, dışarıya çıktık-

larında onları da yanlarında gezdirdiklerini, önlerinde veya artlarında yürüttüklerini, güzel görünmelerini sağlayan en iyi giysilerle donattıklarını görebilirsiniz. Bazıları en yakışıklı gençleri arayıp satın alır. Aslında bunlar en büyük günahkârlar arasındadır. Aslında âlim olmadıkları gibi tamamen cahildirler.[25]

Aslında el-Amâsî'nin açıkladığı bu endişe duygusu yeni bir şey değildi. İslam âleminin başka yazarları da bunu daha önce dile getirmişti.[26] Yeni ve endişe uyandırıcı olan durum Osmanlı döneminde bu radikal doktrinlerin rağbet görmesi ve aynı zamanda taifenin gücünün yönetim ve devlet üzerinde etkili hale gelmesiydi. Bu tehlikeli eğilime karşı koyma ihtiyacını hisseden dönemin pek çok yazarı meydana çıkıp görüşleri için mücadele etmeye karar vermişti.

Mutasavvıfların Cinsel Sefahatına Karşı Koyma

Toplumun ruhunu ve İslam ümmetinin ahlakını koruma amacıyla yüzyıllar boyunca verilen savaşta tüyü bitmemiş gençleri seyretmenin tehlikelerine karşı birçok tez yazılmıştı. Bunun için elde bulunan her tür silah –Kuran, hadisler, ilk halifelerle ilgili öyküler, mezheplerin ve tasavvuf tarikatlarının kurucularıyla ilgili öyküler, mantık ve şiir– kullanılmıştı. Savaşan taraflar yeni gelenekler icat etmekten veya uzun zaman önce vazgeçilmiş olanları keşfetmekten kaçınmıyordu.[27]

Zamanın cinsel davranışlarına karşı yazılan bu tezlerin tipik bir örneği Muhammed Ebü'l-Feth ed-Deccânî'nin hâlâ basılmamış *El-ʻıkdü'l-müfred fi mahabbeti'l-emred* (Sakalsız Gençleri Sevmenin Belirgin Kolyesi) adlı eseridir.[28] Kudüslü ed-Deccânî 17. yüzyılın tanınmış Filistinli âlimlerindendi. El-Muhibbî onun Mısır'da el-Ezher'de okuduğunu, pek çok kitap ve risale yazdığını, 1660'ta öldüğünü belirtir. Ayrıca Ebü'l-Feth'in aile geleneğine uyarak bir mutasavvıf olduğunu ekler. Tezi sadece yirmi iki el yazısı sayfadan ibaret küçük bir inceleme olmasına rağmen bu tür risalelerde gereken en önemli unsurları içerir.

Ed-Deccânî bozulan ahlak için feryat eden, kafiyeli nesir üslubunda bir giriş yazmıştır:

Bugünlerde şeytan tıpkı çocukların topla oynadığı gibi bizimle oynamakta ve sakalsız oğlanlara karşı özellikle bugünün mutasavvıfları arasında duyulan aşk çığ gibi yayılmaktadır. Bu birlikteliğin rahman olana ulaşmanın yolu olduğunu iddia etmekteler ama Allah'a göre bu yol şeytana giden yoldur. Şeytan onları tek velinimetlerini unutacak hale getirmiştir. Bu ne şaşkınlık! Allah'ı kızdıracak bir şey nasıl O'nun gücü ve O'na giden yol olarak düşünülebilir? Aslında bu büyük bir kayıp ve cehennem ateşine götürecek vahim bir hatadır. Allah bizi böyle büyük isyanlardan korusun. Amin.[29]

Ed-Deccânî uzun yıllar boyunca bu üzücü duruma tanık olduğunu yazar. Bunun üzerine, bu rezil hareketlere bir son vermeye yardımcı olması umuduyla diğer çalışmalarda zaten sunulmuş olan şeylerin bir kısmını içeren bir kitap derlemeye karar verir. Hemen sadede gelir: "Allah sizi muvaffak etsin, şunu bilin ki livata haramdır ve her ne kadar cezası hakkında bazı anlaşmazlıklar olsa da, Müslümanların fikir birliğiyle büyük günahlardan biri olarak kabul edilmiştir."[30]

Geleneğin belirlediği gibi konuya dört mezhebin fikirleriyle başlayıp livata hakkında şiddetle dövmekten sınır dışı etmeye ve taşlamaya kadar değişen görüşlerini ortaya koyar. Alıntı yaptığı kaynakların bir kısmı livataya verilecek cezanın zinaya verilen cezadan daha ağır olması gerektiğini ileri sürer. Diğerleri ise aynı cezanın verilmesi gerektiğini belirtir. Sonra da livata sözcüğünün kökeniyle ilgilenerek, bu sözcüğün eski zamanlarda kavmi bu iğrenç işlerle uğraşan Lut peygamberden geldiğini söyler. Allah onları hiç beklenmedik bir şekilde cezalandırarak evlerini başlarına yıkmış ve taş yağmuruna tutmuştur. Ed-Deccânî'nin belirttiğine göre bu öyle büyük bir günahtır ki, yer yerinden oynamış, efendileri dünyayı pisliklerinden arındırırken göğün dört bir yanındaki melekler cezanın kendilerine de uygulanacağı korkusuyla kaçışmışlardır. Ed-Deccânî bu ifadeyi kısacık kitabında birkaç kez tekrarlar ve buradan yola çıkarak iblis hakkında Lût'un kavmini nasıl ayartıp iğrenç işler yaptırdığını gösteren öyküler anlatır. Bir öyküde iblis yakışıklı bir genç kılığına girip şehir halkını baştan çıkararak Allah'ın gazabını onların üstüne çeker.[31]

Ed-Deccânî şeriatın tutumunu tanımladıktan sonra rakiplerinin iddialarıyla uğraşmaya başlar. Sonraki aşamada haram olarak görülmeyen hareketlerin bile ciddi suçlara yol açabilecekleri için kendi içlerinde yasaklanmasını savunan kanıtlar yer alır. Örneğin Ramazan'da insanın karısını öpmesi yasaktır çünkü cinsel ilişkiye neden olabilir. Aynı şekilde, sakalsız bir oğlana yakışıklı olmasa bile arzuyla bakmak (*en-nazar bi'ş-şehvet*), hatta sakallı bir erkeğe veya yakın akraba (*mahârim*) olan kadınlara bakmak yasaktır. Ed-Deccânî verdiği örnekleri pekiştirmek amacıyla tasavvuf bilgeliğinin zirvesi olan Gazâlî'nin *İhyâ-i 'ulûmü'd-din* adlı ünlü eserinden alıntı yapar. Sakalsız bir gencin güzelliğini seyretmek sakallı bir erkeğe (*mültehi*) bakışla kıyaslandığında farklı davranışlara yol açıyorsa o zaman o gence bakmak yasaktır.[32]

Artık hadislerden örnek vermenin zamanı gelmişti. Görünüşe bakılırsa savaş öyle kızışmıştı ki, iki taraf da yaratıcı güçlerini kullanarak hadis külliyatında kendine yer bulmuş asılsız öykülerden yararlanmayı zorunlu görmüştü. Bu gelenekler savaşının nedenlerinden biri, mutasavvıfların her zaman kendi davranışlarının gerekçesi olarak gösterdikleri ünlü bir hadisti: "Efendimizi eğri başlığıyla bir genç şeklinde gördüm."[33] Ed-Deccânî buna karşı çıkarak peygamber ve yakınındakiler hakkında bir yığın öyküyü örnek gösterir. Bunların çoğu onun ölçütlerine göre bile güvenilmez, "zayıf"tır, hatta uydurulmuştur. "Allah'ın resulünün şöyle söylediği rivayet olunur: 'Eğer birisi yakışıklı bir oğlana şehvetle bakarsa Allah onu kırk yıl ateşte yakacaktır.' Şimdi bir düşünün [diye yazar ed-Deccânî], sadece bakmanın cezası bu kadarsa, o iğrenç ameli yapmak nasıl da ağır bir suçtur."[34]

Peygambere atfedilen hadisler arasında şunlar da vardır: "Ümmetim için en büyük korkum Lut'un kavminin amelini yapmasıdır"; "Allah'ın lanetlediği ve kıyamet gününde affetmeyeceği yedi amel vardır. Bunların ateşe girmesi buyurulacaktır. [Bunların arasında] fail ve meful [Peygamber bununla livatayı kastediyor, diye açıklama yapar ed-Deccânî], hayvanlarla ilişkiye girenler ve mastürbasyon yapanlar vardır"; "Yasak olana bakmak İblis'in gönderdiği bir oktur; işte bu yüzden erdemli insanları sakalsız oğlanların yanında oturmamaları, onlarla konuşmamaları, dolaşmamaları için uyarmalısınız, yoksa fitne çıkar."[35] Bu tür yanlış ve asılsız hadislerin yanı sıra mezheplerin kurucularına ya da başka bilge kişilere atfedilen sözlere bu konudaki bütün

yazılarda rastlanabilir. Bazen bizzat yazarlar rakiplerinin kaynaklarının yanlış veya asılsız olduğunu belirterek karşı tarafın iddialarına karşı çıkar.[36]

Risalenin vurgusu giderek bakış ve cinsel seyir sorunlarına yönelir. Eş-Şabî'ye atfedilen hadis (girişte alıntı yaptığım hadis) burada devreye girer:

> [Arap Yarımadası'nın doğu kıyısında yaşayan] Abdü'l-Kays kabilesi bir gün Hazreti Muhammed'e heyet gönderir. Heyet huzura kabul edildiğinde, peygamber içlerinde göz kamaştırıcı güzellikte bir delikanlı görür. Derhal çocuğa önünden kalkmasını ve arkasında bir yer bulmasını söyler. Müritleri bunun nedenini sorduğunda "Davud'un isyanına yol açan gözüyle gördüğünden başka bir şey değildi" diye cevap verir.
>
> Ve eğer Allah'ın hiçbir bozukluğu, kabahati ya da uygunsuz davranışı olmayan yanılmaz resulü [diye ekler ed-Deccânî], sakalsız bir oğlanın varlığından rahatsız olup ona bakmamak için arkasına oturtuyorsa, böyle bağışıklığı olmayan bütün o insanlara ne demeli?[37]

Bir bakıma, eserin can alıcı noktası burasıdır. Sadece saygın bir âlimin sözleri değildir bunlar, aynı zamanda bizzat peygamberin genç oğlanlarda içkin olan tehlikeyi somut olarak göstermesidir. Bu günahı Tevrat ve hadislerdeki çok bilinen zina ve cinayet öyküsüyle kıyaslayan bir deyiş de cabası. Hiçbir şey günahkârları ikna etmediği, cehennem ateşi konusundaki hiçbir uyarı önemsenmediği takdirde, tek bir Allah'a ve son peygamberine inananları ikna edecek nihai silah buydu.

Ancak bu öykü, modern çağın heteroseksüel açıdan normal kabul edilen ölçütlerine göre düşünen bizler açısından çelişik bir mesaj vermektedir. Her şeyden önce, bu öyküde olabildiğince bağışık ve güçlü olan peygamber sakalsız bir oğlanın çekiciliğine kapılmış gibi davranmaktadır. Oğlanı arkasında oturtmak yalnızca teknik bir önlem değildi, yoksa bu, peygamber ve cemaatinin sıradan bir davranışı olurdu ve başka bir açıklamaya gerek kalmazdı. Hayır, güzelliğin cazibesine, bu örnekte genç bir erkeğin güzelliğinin cazibesine gerçekten kapılmaktı bu. Hz. Davud'la ilgili öykü ise bizim kafa karışıklığımızı arttırmaktadır. Davud'un heteroseksüel güna-

hıyla ilgili kutsal kitaptaki öykü neden bir erkeğin başka erkeklere karşı erotik bir ilgi duymasıyla kıyaslanmıştır?

Bununla birlikte, ed-Deccânî ne bu örnekten, ne de dört halife veya mezheplerin kurucularına dayandırdığı öykülerden rahatsız olur. Kadınlar kadar sakalı bitmemiş oğlanların da cazibesine kapılmak onlar için doğaldır. Bütün eserde olduğu gibi buradaki temel varsayıma göre, hem kadınların hem erkeklerin cazibesine kapılmak normal olmakla kalmayıp aynı zamanda normdur. Ne onun ne de çağdaşı olan âlimlerin eserlerinde bu duyguyu kınayan bir satıra rastlarız. Homoerotik çekicilikten asla sapıklık ya da anormal bir duygu olarak bahsedilmez. Hatta erkekler arasında azınlıkta kalan bir davranış olarak da değinilmez. Aslında bu tür bir cinsel çekiciliğe daha eğilimli olanlar vardır ancak bu onların cinselliğini veya cinsiyet tanımlamasını saptırmaz.

Şayet bu tezlerin bütününden erkek erkeğe cinsellik hakkında herhangi bir aykırı ses yükseliyorsa bu ancak yetişkinlerin diğer yetişkinleri çekici bulması konusundadır. Bu çok ayrıntılı ele alınmış bir konu değildir. Sakalsız oğlanlara duyulan aşka karşı konulan yasakların sakalı çıkanlara beslenen duygular için de geçerli olduğu arada bir belirtilir. Ancak ed-Deccânî ve çağdaşlarının aktardığı öykülerin çoğunda, beklenen doğal süreç gerçekleştiği takdirde, genç erkek büyüdükçe cinsel cazibenin ortadan kaybolacağı ileri sürülür. Tasavvuf şeyhi Suveyd el-Mekkî hakkında anlatılan bir öykü bu varsayımları açıkça ortaya koyar. Anlatıldığına göre, genç bir oğlan dergâhına girip müridi olunca, el-Mekkî hocalık yaptığı yıllar boyunca oğlanı tedbir olarak arkasında oturtur. Baştan çıkma korkusu öyle büyüktür ki aradan yıllar geçip müridinin sakalı çıktığı, hatta sakalına kırlar düştüğü halde bundan haberi olmaz ve ondan kaçınmaya devam eder. Bir gün müridi el-Mekkî'den bir tarak ister. Hoca "tarağı ne yapacaksın?" diye sorunca, mürid "sakalımı tarayacağım" der. El-Mekkî ancak o zaman müridinin artık tüysüz bir oğlan olmadığını fark ederek karşısında oturmasına izin verir.

İbadet senaryosu içindeki "normal" cinselliğin sınırları bu öykü ve önerdiği sonuçlarla çizilmiştir. Sakal çıkar çıkmaz tehlike ortadan kalkar. Yetişkinlerin homoerotik davranışları pek ele alınmaz. Alındığı zaman da bunun bir tür "hastalık" olduğu ima edilir.[38] Bu, özellikle pasif, yani içine girilen eş için geçerlidir.

Aynı dönüşüm genç erkekler için de beklenir. Tamamen büyüyene kadar ehlileşmemiş bir cinselliğe sahip olduklarına ve yetişkin erkekleri cazip bulduklarına inanılır. Dini söylem, sakalsız gençlerin yetişkin erkekleri baştan çıkarmada oynadığı etkin rolü anlatan deyişler ve öykülerle doludur. "Zenginlerin oğullarından uzak durun zira onlar kadınlardan daha kışkırtıcıdır"[39] şeklindeki ünlü hadis başta olmak üzere fakir ve saf yetişkin erkeklere çekici görünmek için kılık değiştirip makyaj yapan genç erkeklerle ilgili örnekler veren pek çok öykü vardır.

Açıkça belirtilmese de çoğu metnin ortaya çıkardığı sonuca göre erkek cinselliği zaman içinde iki farklı aşama gösterir. Ergenlik çağına kadar olan birincisinde erkeğin cinselliği en doğru deyişle ehlileşmemiş olarak tanımlanabilir. Bu aşamada genç oğlanlara veya kadınlara olduğu kadar büyük erkeklere de ilgi duyulur. Tam olarak yetişkin hale geldikleri ikinci aşamada erkeklerin cinsel davranışları değişir. Bu aşamadan itibaren kendi yaş kategorilerindeki erkeklerle ilgilenmeyip kadınlara veya daha genç erkeklere ilgi duymaları beklenir. Bu dönüşümü gerçekleştiremeyenlerin bir kusuru olduğu düşünülür.

Çoğu Osmanlı söyleminde cinselliğe karşı eşitlikçi bir yaklaşım vardı. Cinsel eş seçiminin sınıf, statü ve cinsiyetle pek ilgisi yoktu. Homoerotik ilişki kuşaklar arası bir deneyim olarak düşünülüyordu. Yetişkin erkek-genç oğlan ilişkisiyle kıyaslandığında yetişkin homoerotizminin göreceli olarak fazla ele alınmaması, Osmanlı döneminde aynı yaş grubu içinde homoerotizmin ciddi bir sorun olarak görülmediğinin göstergesi olabilir. Yine de iki yetişkin erkek veya kadın arasındaki ilişki reddedilip kötü ilan edilse de, dinin temel öğretilerine karşı esaslı bir meydan okuma taşımadığını düşünmek daha mantıklı olur. Diğer pek çok cinsel faaliyet gibi bu da yasak olmasına rağmen gerçekleşmesi beklenen bir ilişki biçimiydi. Buna karşılık genç oğlanları sevmek ve onlarla ilişkide bulunmak kesinlikle tehlikeli bir karşı koymaydı, çünkü en katı ulema tarafından bile "normal" cinsellikten bir sapma olarak görülmüyordu. Ayrıca, pek çok mutasavvıf ve çevresindekiler için hızla bir inanç meselesi haline gelerek ortodoks ahlak kurallarına meydan okumaya başlamıştı.

İslami toplumlarda ilk dönemlerden itibaren reform hareketleri ortaya çıkmıştı, ancak 17. ve 18. yüzyıldakiler bunlardan farklıydı. Karizmatik bir önderin bir mesih olarak dünyayı kurtaracağını vaat etmedikleri gibi şeriatın öğretilerinden de ayrılmamışlardı. Esas amaçları kanunun ortodoks yorumuna sıkı sıkıya bağlanmaktı. 17. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da eşine rastlanmayan bir protesto hareketi doğdu. Bu hareket adını ünlü bir yazar ve vaiz olan ilk önderi Kadızade Mehmed'den (ö. 1635) alıyor ve savlarını 16. yüzyılın ünlü âlimi Birgivî'ye (ö. 1573) dayandırıyordu. Kadızadeli hareketi eleştirilerini özellikle imparatorluğun en öne çıkan iki tarikatına –Halvetiler ve Mevleviler– yöneltiyordu.[40] Bu harekete bağlı olanlar ulema arasındaki yolsuzluklardan kahve içmeye, tütün kullanmaktan evliyaya tapınmaya kadar pek çok konuyu eleştirse de saldırılarının asıl hedefi dergâhlarda süregelen davranışlar, özellikle zikir ayinleri, sema ve müzikti. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücut öğretisiyle uğraşmışlardı. Görünüşe bakılırsa, bu öğretinin panteist unsurlarına ve mutasavvıfların bu unsurları yorumlayış şekline karşı çıkıyorlardı. Onlara göre bu öğreti sapkınlığa kadar varıyordu. Madeline Zilfi bu konuda şunları yazmıştır: "Kadızadeliler dört yüz yıl önce yaşamış İbnü'l-Arabî'yi ortodoksluğu sınamak için kullanıyordu. Onu otorite olarak kabul edenler, yazdıklarını ders olarak okutanlar veya başka şekillerde onu izleyenler kâfir olarak görülüyordu. Mutasavvıflar için o 'şeyh-i ekber' iken Kadızadeliler ona 'şeyh-i ekfer' (en kötü şeyh) diyerek alay ediyorlardı."[41] Oğlanlara bakma günahından açıkça söz edilmese de eleştirilerinin altında ve bazen açıkça dile getirilen görüşlerinde sakalsız oğlanların kutsal güzelliğine tutku duymaya karşı yaygın olan korkunun ipuçları görülüyordu.[42]

Kadızadelilerin eleştirileri başkentte ve imparatorluğun diğer büyük şehirlerinde onlarca yıl boyunca etkisini sürdürerek sonunda geniş bir baskı çemberine dönüştü. 1650'lerin başında Şamlı vaiz Üstüvanî Mehmed hareketin yeni lideri olarak tasavvuf karşıtı hizbin kuruntularını çok iyi anlamıştı. Devletin zayıfladığı bir dönemde, İbrahim ve IV. Mehmed'in padişah olduğu yıllarda, saraydaki ilişkilerini kullanarak İstanbul'daki belli başlı Halveti tekkelerinin ortadan kaldırılmasını sağladı ve adamlarını diğer tek-

kelere saldırmaları için kışkırttı. Pek çok mutasavvıf yazar ve vaiz zulümden kaçmak için taşraya gitmek zorunda kaldı. Kadızadeliler daha da ileri giderek, tarikatların zikir ve sema gibi başlıca uygulamalarını destekleyen yazılara sansür uyguladılar. Bu ikinci protesto dalgası ancak 1656'da son buldu. Yeni göreve gelen güçlü sadrazam Köprülü Mehmed Paşa Kadızadeli liderlerini yakalatarak Kıbrıs'a sürdü.

Vanlı bir vaiz olan Vanî Mehmed'in güç kazanmasıyla 1660'larda üçüncü dönem başladı. Vanî Mehmed, hem Sultan Mehmed'in akıl hocası, hem de Köprülü'nün oğlu ve halefi sadrazam Fazıl Ahmed'in dini konulardaki danışmanı olmuştu. Vanî başkentteki bir tasavvuf tekkesinin yıktırılmasını sağladığı gibi "1665'te de tasavvuf müziği ve 'dans' ayinlerinin –sema, raks ve devran– halka açık yerlerde yapılmasını yasaklattı."[43] Bu tür eylemlerin ardında yatan, oğlancılığı meşrulaştırma korkusuydu. Bunu da Vanî Efendi'nin aynı dönemde başlattığı bir tutuklama furyasından anlayabiliriz. Vanî Efendi, ordu kumandanlarının kendilerine savaş alanlarında dahi eşlik eden genç erkek sevgilileri olmadan da yaşayabileceklerinde ısrarlıydı.[44] 1683'te Viyana seferinin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından, hayal kırıklığına uğrayan sultan (IV. Mehmed) Vanî'yi başkentten sürdü. Böylece Vanî Osmanlı siyaseti ve mutasavvıflar üzerindeki gücünü kaybetti. Mevleviler 1686'da tekrar sema yapma iznini aldılar. Anlaşıldığı kadarıyla, Kadızadelilerin öğretileri 18. yüzyıl başlarında ortadan kaybolana kadar Arap maşrık topraklarında etkisini sürdürmüştü.[45]

Belki de sonuçta bu mücadeleyi ne mutasavvıflar ne de Kadızadeliler kazanmıştı. Tasavvuf ideallerine sessizce sempati duyan, ancak ahlak dışı aykırılıklarından korkan ılımlı ortodoks ulema, 18. yüzyıl başlarında gücünü korumayı, hatta artırmayı başardı. Tutturdukları ılımlı yol tutucu ama hoşgörülüydü. İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin erdemlerini takdir ediyorlardı, ama radikal tarikatların bu öğretileri nasıl uyguladığının da farkındaydılar. Bu ılımlılık, yüzyılın sonraki dönemlerinde baskı altındaki Osmanlı toplumunda belirli bir denge sağlayabildi.

Bununla birlikte en önemli sonuç, geniş imparatorluk topraklarında dine yeniden çekidüzen verilmesiydi. Cinsellik konusunda verilen savaş ortodoks İslami inancı ve tasavvufu yeniden yapılandırdı, ancak bu, padişa-

hın bir fermanıyla veya dikkatle tasarlanmış bir planla gerçekleşmemişti. Her iki taraf yavaş ama kararlı bir hareketle padişahın ve Allah'ın hâkimiyeti altındaki imparatorlukta farklılıklarını bağdaştırarak yine yaşamla uyumlu hale gelmişlerdi. 18. yüzyılda saray çatışmaya fırsat bırakmayarak bu duruma katkıda bulundu. Vaizler ve diğer görevliler daha dikkatli seçildi. Halkın katıldığı etkinlikler ve vaazlar önceden planlanarak iki taraf arasındaki sert çatışmaların asgari düzeyde kalması sağlandı.

Bu uzlaşmaya kendilerinin de katkıda bulunması gerektiğini kabul eden tasavvuf tarikatları ayinlere yeni fikirler ve kavramlar yerleştirdi. Törenlerinde sakalsız gençleri seyre dalmanın rolünü üstü kapalı şiirsel bir ideale indirgediler. İbnü'l-Arabî'nin kavramlarını ibadet metinlerinde dikkatle seçilmiş sözcüklerle ifade ettiler. Zikir törenlerindeki denetimlerini arttırdılar.[46] Zikir törenleri hiçbir şekilde ortadan kalkmasa da 18. yüzyıl sonlarında tarzı yumuşamıştı. Radikal gruplarda bile seyre dalma söylemini yalnız usta üyeler uyguluyordu. Açık sema törenlerinde mutasavvıfların ve müritlerin dokunup öpüşmesi yarı gizli hale gelmişti. Bir önceki yüzyılda Kadızadeli çatışması nasıl bütün Osmanlı âlemine yayıldıysa, bu ıslah önlemleri de uzaktaki eyaletlere kadar etkisini gösterdi. John Voll, Mısır ve Arapça konuşulan diyarlar hakkında şunları yazar: "Bu tür tasavvuf düşüncesinin temsilcileri ile tutucu Sünni ulema arasındaki uzun süreli diyalog 18. yüzyılda yeni bir ivme kazandı. Birçok bölgede ulema İbnü'l-Arabî geleneğini yeniden yorumlarken panteist kavramları daha az kullandılar, en ünlü eserlerini yorumlayanlar Allah'ın aşkınlığını daha çok vurguladılar. Tasavvuf yolunun amacını yeniden belirlerken, bireysel kimliğin mutlak varlığın içinde erimesinden çok bireysel varlığın peygamberin ruhuyla uyumlu olmasından bahsettiler."[47]

Ne Mutasavvıflar, Ne Söylem

Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, 19. yüzyılın getirdiği yeni değerler ve düşünceler bütünü içinde erkekler arası sevgi ve eşcinsel ilişkiler uygun görülmüyordu. Bu ilişki artık zinanın bir başka biçimi olarak kabul edilmemekteydi. Önceki yüzyıllarda, sevgililer arasındaki cinsel ilişkilere bakılmaksızın tasavvufun heterodoks cinsel söyleminin İslam'ın temel de-

ğerlerini zedeleyeceğinden korkulurken artık durum değişmişti. Tasavvuf fikirleri artık radikal siyasi içeriğinden dolayı değil, homoerotik içeriğinden dolayı ayıplanıyordu.

Afsaneh Najmabadi, İran etkisinin görüldüğü dünyada benzer bir sürece değinir.[48] Onun belirttiğine göre, gezginler yüzyılın başında Avrupa'yı ziyaret etmeye başladığında aşk ve cinsellik henüz "heteronormal" hale gelmemişti. Kişinin aynı anda hem bir erkeği hem de bir kadını çekici bulması normal karşılandığı gibi, erkekleri/oğlanları sevmek kadınları sevmekten daha uygun ve erdemli görülüyordu. Bundan dolayı, erkekler ve kadınların toplum içinde serbestçe bir arada bulunduğu Avrupalı seçkinlerle gezginlerin ilk karşılaşmaları cinsiyet eşitliğinin göstergesi olarak yorumlanmamıştı. Başlangıçta, eğlenmenin ve şarap içmenin yaygın olduğu bu heterososyal toplantılar sefahat âlemi olarak görülmüş ve tamamen farklı bir kültürel anıyı, cennet düşüncesini uyandırmıştı. Kadınlar Kuran'da vaat edildiği gibi mavi gözlü huriler, erkekler sarışın gılmanlar gibi betimleniyordu: "Yakışıklı genç erkekler ve güzel genç kadınları birlikte dans ederken görmek, bir zamanların cennetle ilgili huri ve gılman fantezileriyle benzerlik taşıyordu ve halk içindeki heterososyalliğin bilinmedik bir görüntüsüydü. Öncekinin fantezi düzeyindeki bilinirliği, sonrakinin bilinmezliğini bilinir kılıyordu."[49] Bununla birlikte, gılman ve hurilere duyulan alegorik arzu yerini heterososyal hale gelecek bir toplum beklentisine bıraktı. Aynı zamanda, heteronormal cinsellik ve aşk duygusu güçlenerek cinsiyet farklılığından doğan güzellik kavramı pekişti. Eski ideallerden artık sakınılıyordu.

Osmanlı âleminde durum farklıydı. Avrupa'yla karşılaşma daha aşamalı olmuştu ve birkaç yüzyıl öncesine kadar gidiyordu.[50] 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. 20. yüzyıla gelindiğinde, bu eski düşüncenin ancak cılız yankıları kalmıştı. Mısır'daki mutasavvıflar hakkında bir kitabı olan Michael Gilsenan, tarikatların yakın tarihini boyun eğme ve razı olma şeklinde tanımlar. "Yeni biçimlerin ortaya çıkması yerine dini enerji dizginlenerek içe döndü ve

yeniden oluşturmadan, yeniden eklemlemeden uzaklaştı. Böylece ulema bu ilişkiye bildiğinden daha fazla egemen oldu. Bunun tek nedeni tarikatların bu sembiyotik ilişkide edilgin kalmalarıydı. Böylece tasavvuf tarikatları son derece tutucu toplumsal ve ideolojik bir güç haline geldiler."[51]

Homoerotik aşk ve cinselliğin ortadan kaybolmadığını söylemeye gerek yok; ancak artık bu konuların tartışılması ayıp sayılıyordu. Her nerede olursa olsun, tasavvuf kitaplarının yeni baskılarından homoerotik içerik temizleniyordu. Sakalsız oğlanların (*emred*) güzelliğini ve erdemlerini öven kitaplar katı biçimde sansürleniyordu. Kutsal aşk ve güzellik kavramı ortadan kaybolmuştu. Bunların dışında ünlü şairlerin veya itibar sahibi ulemanın eserlerindeki homoerotik değinmeler tamamen insanüstü yani tanrıyla insan arasındaki aşkın göstergesi olarak yorumlanıyordu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda tasavvufun ortodoks İslam'a cesur karşı koyuşu eşcinsel aşkın resmi inkârıyla sonuçlandı.

Tasavvuftaki cinsel heteronomiden geriye kalanlar ertesi yüzyılda tasavvuf kurumlarıyla birlikte ortadan kaldırıldı. 19. yüzyılın büyük bir bölümünde baskıya uğrayan bu kurumlar 20. yüzyılın başında tamamen ortadan kayboldu. Yeniçerilerin 1826'da yok edilmesinden sonra Bektaşi tarikatının ayinlerinin kısıtlanması, Mehmed Ali Paşa ve hanedanının Mısır'da birtakım tasavvuf etkinliklerini demir bir pençeyle engellemesi en bilinen uygulamalardır. Mutasavvıflar 19. yüzyılın ikinci yarısında kısa sürelerle yeniden canlanır gibi oldu. Hatta belli dönemlerde hükümet üzerinde etkili olabilecek hale geldiler. Örneğin son büyük sultan, II. Abdülhamid ateşli bir mutasavvıftı. Aralarında Şazeliler ve Rufailerin de olduğu çeşitli tasavvuf gruplarına yardım ediyordu.[52] Ne var ki, bunların bazıları etkilerini sürdürse de aşkın kanatları bir kere kesilmişti. Artık nazar ve sakalsız oğlanlara karşı tutkulu arzu duyma düşüncesini açıkça benimseyemezlerdi. Mutasavvıfların cinsel söyleminden geriye kalanlara son darbeyi 1920'lerde iktidara gelen Mustafa Kemal, tasavvuf etkinliklerini tamamen yasaklayarak vurdu. Ortaya çıkan Arap ulus devletleri de tasavvufu yıkılan Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntısı olarak gördü.

Ortada açık bir kanıt olmasa da, Arap ve Türk dünyasının yenilikçi hükümetlerinin tasavvuf kurumlarını kapatmasında mutasavvıfların cinsel

sapık olarak bilinmesi önemli rol oynamıştı. 17. ve 18. yüzyılda verilen mücadelelerin ardından uzunca bir süre boyunca mutasavvıflar heterodoks inançlarını kapalı kapılar ardında tutsalar da, bu grupların çoğunun ahlaksız ve sapık olduğu düşünülüyordu. Erotik zikir törenleri ve genç oğlanların suiistimali hakkındaki söylentiler hâlâ sürüyordu. Bundan dolayı, tasavvuf gruplarına ve etkinliklerine konulan yasak her şeyden önce korku ve utançtan doğan bir susturma hareketiydi.

Dördüncü Bölüm

RÜYA TABİRİ VE BİLİNÇALTI

Rüya tabirleri İslami Ortadoğu'da kapsamlı bir edebi tür oluşturur. İlk yüzyıllardan günümüze kadar bu alanda pek çok kitap yazılmış ve derlenmiştir.[1] Bu eserlerin çoğu rüya yorumcusunun elkitabı olarak düşünülebilecek, simgeler listesi ile yorumlarını içeren kılavuzlardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda sistemin nasıl çalıştığını açıklayan pek az kayıt olsa da, elimizdeki birçok ipucundan anladığımız kadarıyla, anlamlı olsun ya da muamma gibi olsun bir rüya gören kişi, rüyasının anlamını öğrenmek için kendi köyü veya şehrindeki rüya yorumcusuna gidiyordu. Rüyalar genellikle geleceğin habercisi olarak düşünüldüğünden, yorumların rüya gören kişinin davranışları ve yaşam tercihleri üzerinde büyük etkisi olurdu.[2] Sınırlamaları iyi anlaşıldığı takdirde, bu edebiyat Osmanlının kültürel ve cinsel bilinçaltının belirtilerini görmemizi sağlayabilir.

Kehanet ve Ruh Olarak Rüya

Rüyaları ruha ve dolayısıyla insanların cinsellik ve cinsiyet anlayışlarına açılan pencereler olarak kabul edersek, öncelikle rüya ilminin bu koşullara göre algılandığından emin olmamız gerekir. Bir başka deyişle, rüyaların insanların aklına gelecekten haber vermeyle ilgili mesajlar soktuğu kabul edildiğinde, o zaman simgeler ve anlamlarının belirli bir kültürle, yerle veya zamanla sıkı bir ilişkisi olması gerekmez. Tanımadığı bir kadınla seviştiğini gören bir adamın rüyası gelecekte düşmanlarını yeneceği şeklinde yorumlanıyorsa, o zaman simge ile o adamın 17. yüzyılda Şam'da veya İstanbul'daki yaşamının gerçekleri arasında somut bir bağlantı yoktur. Aynı simge ve aynı yorum bir dönemden başkasına aktarılabilir. Öte yandan, eğer rüyalar içsel duyguların ve süreçlerin bir göstergesiyse, bize insanların cinsellik hakkında ne hissedip düşündükleri konusunda daha uygun bir tanım getirecektir.

En tanınmış şarkiyatçılardan biri olan G. E. von Grunebaum Haziran 1962'de Fransa'nın Asniéres-sur-Oise şehrinde bir konferans düzenle-

mişti. UCLA Yakındoğu Merkezi sponsorluğunda gerçekleştirilen "İnsan Toplumlarında Rüya" konulu bu konferans rüyaları bilimler arası görüş açısından ele alan ilk girişimlerden biriydi. Konferansa tarihçiler, psikologlar, felsefeciler, hekimler ve antropologlar katılarak konuşma yaptılar. 1966'da kitap haline getirilen konferansın açılışında konuşan von Grunebaum, İslam toplumlarında rüya yorumuyla ilgili görüşlerini sundu. Bugün baktığımızda, onun gözlemlerinin çarpıcı biçimde özcü felsefeye ilişkin olduğunu görebiliriz. Von Grunebaum İslam tarihinin farklı dönemleri arasında ayrım yapma zahmetine girişmez. Hazreti Muhammed'in rüyaları ile 1950'lerin Cezayir'inde yaşayan bir köylünün rüyaları aynı anlatı içinde sadece birkaç sözcükle birbirinden ayrılır ve bunlar aynı "İslami" düşünce biçiminin kanıtları olarak sunulur.[3] Ancak bu bağlamda bizi ilgilendiren asıl konu, onun İslami rüya ilmiyle ilgili görüşleridir. Bu konuda lafını esirgemez. Ona göre İslami kültür rüyaları sadece bilinmezlik âleminden gelen mesajlar olarak anlar; rüyalar asla ruhun yansımaları değil, dışarıdaki somut gerçekliğin simgeleridir. Buna karşılık, yine Grunebaum'a göre Batı uzun zaman önce rasyonel düşünce biçimine geçmiştir: "Her şeyden önce, artık ölümden sonraki yaşamla ve doğaüstüyle o kadar derinlemesine ilgilenmiyoruz... Bilimsel ilerlememizin sonucu olarak uzun zaman önce bunu terk etmeyi başarabildik. Rüyaların, rüya gören kişinin ve içinde yaşadığı toplumun psikolojik gerçekliğinden bağımsız bir gerçekliğin belirtisi olduğu düşüncesine varabildik."[4]

Çağdaş rüya uzmanlarının çoğu modern Batı hakkındaki bu yoruma bütünüyle katılmayacaktır, ama bu konumuzun dışındadır. İslami kültür(ler)e gelince, özellikle açılış konuşmasında sunduğu bilgilere bakınca, von Grunebaum'un konunun ne kadar uzağında olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Zira kendi araştırmaları 17. yüzyılda en-Nâbulusî'nin yazdığı rüya yorumu kılavuzuna dayalıdır, dolayısıyla vardığı sonuçlar başlıca bu esere dayanır. Konuşmasında en-Nâbulusî'nin girişinden bir alıntı yapar: "Kesin olarak biliyoruz ki salgılar bazı rüyaları belirlese de, bazı rüyalar şeytan tarafından gönderilir ve bazıları da insanın kendisinden kaynaklanır." Bu alıntıda von Grunebaum'un değindiği, psikolojik etkenlerin tümüyle reddedilmesi gibi bir durum yoktur. Alıntı muğlak da değildir. Bu rüyalar ister "doğru" is-

ter "yanlış" olsun, ister gelecekten haber versin ister vermesin, bazıları insanın benliğinden kaynaklanır, bazılarına da beyindeki kimyasal tepkiler (salgılar) neden olur. İleride göreceğimiz gibi, en-Nâbulusî aynı girişin sonraki bölümlerinde kişinin özlemlerinden kaynaklanan rüyaların yanı sıra arzu, tutku veya akıl karışıklığından kaynaklanan rüyalardan bahseder.

Von Grunebaum'un açılış konuşmasının basıldığı yıldan bu yana çok fazla değişen bir şey olmadı. İslami rüya ilminin insan psikolojisiyle değil belirgin biçimde rüyaların gelecekten haber verme gücüyle ilgili olduğu, dolayısıyla modern öncesi insan ruhuyla ilgili geriye dönük bilimsel bir inceleme için fazla değer taşımadığı düşünülür.[5] Biz yine de kanıt ve sonuçları yeniden inceleyebilmemizi sağlayacak bir dosya hazırlamaya çalışalım.

İslami kültürler Yunan ve Roma düşüncesinin somut temelleri üzerinde, rüyalarla ilgili verimli bir araştırma ve edebiyat geliştirmişti. İlk yüzyıllardan itibaren pek çok Müslüman felsefeci rüya yorumuyla ilgili eserler verdi. Bunlara genel olarak rüya tabiri deniyordu (*ta'bîrü'l-ahlâm* veya *ta'bîrü'r-ru'yâ*).[6] Yorum sanatı ve mantığı üzerine yazılmış kitapların başka kültürlerden uyarlanması ve Müslüman toplumlarda geliştirilmesiyle rüyaların anlamı, doğaüstüyle ilişkisi, insan ruhunu yansıtma biçimi konularında özel bir söylem ortaya çıktı. Bu söylem, ifadesini özellikle rüyaların yapısı hakkındaki entelektüel bir tartışmada buldu. Bu, Yunan felsefecileri arasındaki zihnin konumu ve rüyaların kökeniyle ilgili ünlü bir tartışmanın devamı olup daha da geliştirilmiş biçimiydi. Tartışma, Aristoteles'in bazı öğrencileri tarafından Latinceye *De divinatione ex insomniis* adıyla çevrilen ünlü çalışmasına dayanıyordu. Müslüman âlimler, özellikle de 10. yüzyılda yaşayan filozof el-Farâbî (ö. 950) Aleksandros'un öne sürdüğü fikirleri daha ayrıntılı olarak geliştirmişti. Aleksandros zihnin insan ruhuna göre daha dış bir meleke olduğunu savunuyordu. Bu yüzden zihin fiziki bedenin dışına çıkarak gelecekle ilgili bilgi elde edebilmek için ilahi kaynağı arıyordu. Aralarında el-Kindî (yak. 801-866) ve daha sonra İbn Rüşd'ün (1126-1198) de bulunduğu bazı ünlü düşünürler ise Philoponus'un savlarını geliştirmeyi seçtiler. Ruh, zihin ve taklit konusunda aynı eski kategorileri kullanan Philoponus zihnin bu tür güçlere sahip olmadığını savunmuştu. Zihin ilahi aydınlanmayı aramak için bedeni terk edemezdi, dolayısıyla rüya

uyanıklıktaki düşünce sürecinin devamından ibaretti ve duyusal algılardan bağımsızdı.[7] İki sistemin de vardığı sonuç belliydi. Eğer rüyaların ilahi bir kökeni varsa gelecekten haber verebilirler. Eğer sadece hayal gücünün yarattığı düşüncelerse kehanet güçleri önemli ölçüde azalır ama insan ruhunu daha çok ortaya çıkarabilirler.

Aralarında el-Gazalî (1059-1111), Sühreverdî (1155-1191) ve İbnü'l-Arabî (1165-1240) gibi mutasavvıfların olduğu bazı Müslüman düşünürler bir sentez yaratmayı denediler. İbnü'l-Arabî rüyalar ve anlamları hakkında kendine özgü bir kavram geliştirdi. Rüyalarla ilgili aşağıdaki paragraf, bu olgu konusunda modern öncesinin en ayrıntılı psikolojik yorumlarından biridir:

> Hayal hazinesinde [*hızânetü'l-hayâl*] neler olduğunu (duyular, duyumsal nesnelerden aldıklarını bu hazineye koymuşlardır) ve şekil verme melekesinin, ki hazinenin yardımcılarından biridir, nelere şekil verdiğini görebilmek için ruhun araçları algı duyusunun görülür [*zâhir*] tarafından görülmeyen [*bâtın*] tarafına aktarılır. Böylece, Allah'ın [insan ruhuna ait] bu şehrin mülkiyetini verdiği rasyonel ruh hazineye ne konduğuna bakar. Tıpkı, yalnız kaldıklarında hazinelerinde ne var ne yok öğrenmeye giden kralların yaptığı gibi.[8]

Bu bağlamda, el-Arabî *âlemü'l-misâl* adını verdiği üçüncü bir âlemin varlığını ileri sürmüştü. Bu, ruhların ilahi dünyasıyla kendi duyusal gerçekliğimiz arasında asılı olan hayali bir dünyaydı. İbnü'l-Arabî'nin izinden giden bazı yazarlar işi, yaratıcı gücün aktığı yönün tersine döndüğünü iddia edecek boyuta vardırdılar. Bunlara göre, zihne gelecek ve öbür dünyayla ilgili bilgileri yerleştiren ilahi etki değildi, hayal edilen veya rüyada görülen şeylerdi. En azından gelişmiş ruhani yetilere sahip insanların rüyaları, duyusal algı dünyasında ya da öbür dünyada gerçeklik olarak yeniden cisimleşebilirdi.[9] Rüya yorumu yapılan çevrelerde yaygın olarak benimsenen *âlemü'l-misâl* teorisi iki önemli noktayı vurgulamada işe yarayabilir. Birincisi, hayal gücümüz tarafından şekillenen ruhani dünya yalnız bizim kendi gerçekliğimiz aracılığıyla anlaşılabilir. İkincisi, kehanet olarak rüya ile iç kişili-

ği ortaya çıkaran rüya arasındaki görünürdeki belirgin farklılık çökmüştür. Hayal gücü birtakım şeylerin gerçekten olmasını sağlayacak özelliğe sahipse, o zaman rüya aynı anda hem iç dünyamızın yansıması hem de gelecek hakkında kehanet anlamına gelebilir.

Sonraki yüzyıllarda yaşayan Müslüman yazarlar bu söylemi gayet iyi biliyordu ve bu söylem onların rüya kavramını etkilemişti.[10] Sonraki yıllarda rüya yorumu hakkında kılavuz yazanların çoğu bu fikirlerden yararlansa da, yorumlarının felsefi desteklerini tartışma zahmetine katlanmıyorlardı. Zihne "içsel" ve "dışsal" yaklaşımlar arasındaki uzlaşmaya dayanan pratik bir yorum bilimi geliştirdiler. Bunun için rüyaların hem bilinmeyenden mesajlar taşıdığını, hem de rüya gören kişinin yaşam koşullarının göstergesi olduğunu varsayıyorlardı. Bu da herhangi bir rüya simgesinin ya içten gelen bir endişeyi ya da olası gelecekle ilgili örtülü bir kavramı yansıttığı anlamına geliyordu. Bir simgenin yorumu çoğunlukla bir kehanet olarak sunulsa da, bir anlamda rüyanın sonucunun bir kehanet mi olduğu, yoksa rüya gören kişinin ruhu hakkında bir şeyler mi anlattığının hiç önemi yoktu. Yorumcular rüya gören kişinin hayal gücünü, bu gücü oluşturan parçalara bölerek ve her parçayı ayrı ayrı yorumlayarak rüyaları deşifre ediyordu. Örneğin bir kişinin rüyasında bir başkasını bir kupadan bir şeyler içerken gördüğünü varsayalım. Bu başka kişinin kimliği, içme eylemi ve kupa ayrı simgeler olarak yorumlanıyordu. Daha sonra da yorumcu hepsini birbiriyle tutarlı tek bir yorum halinde birleştiriyordu. Bu rüyada kupa bir kadını simgeleyebilirdi. Bu kadının rüya gören kişinin o anki yaşamında bir şeyi mi temsil ettiği yoksa gelecekteki olayları mı haber verdiği, yorumcunun topladığı diğer kanıtlara göre belirleniyordu. Bu kanıtlar ya rüyadan elde ediliyor ya da rüya gören kişiye sorular sorularak bulunuyordu.

Bu pragmatik yaklaşım daha önce belirttiğimiz Arap ve Fars geleneklerini izliyordu, ancak yapısını Artemidoros'un *Oneirokritika* adlı eserine borçluydu. 2. yüzyılda yazılan bu rüya yorumu Huneyn İbn İshâk (808-873) ve el-Farâbî tarafından çevrilip yorumlanmıştı.[11] *Oneirokritika* birkaç yüzyıl boyunca İslam âleminde rüya yorumu metinlerinin ana kaynağı olarak kullanıldı.[12] İslami gelenek ile Yunan-Bizans geleneğinin bu kaynaşması sonucu rüya görme süreciyle ilgili Ortadoğu İslam kavramları, ortaçağın

başlarındaki Hıristiyan Avrupa'nın kavramlarıyla kaynaştı. Hem Müslüman hem Hıristiyan yorumcuların vardığı pratik sonuçlar ruhu ve kişiliği birleştirme eğilimindeydi.[13] Ortaçağın sonlarında, Müslüman ülkelerdeki âlimler İslami rüya yorumu edebiyatını kendi ihtiyaçlarına uygun biçimde çevirip uyarlayınca Yunan-Bizans etkileri başlangıç noktasına dönmüş oldu.[14] Bu çeviriler özellikle İspanya, Sicilya ve Bizans yoluyla Avrupa'ya ulaşarak erken dönem modern Avrupa'da rüya ilmini etkiledi.[15]

Kültürel Hayal Gücünde Rüyalar

Rüyaların en azından kısmen iç benlikten kaynaklanıp rüya gören kişinin dünyasını yansıttığını söylemek başka bir şey, bu simgelerin gerçekten de durmadan değişen kolektif insan ruhunu yansıttığını kanıtlamak tamamen farklı bir şeydir. Rüyaların rüya gören kişiye sadece gelecekten haber vermediğini belirledikten sonra, sorulacak soru bu tür metinlerin İslam toplumlarına uygun olup olmadığıdır. Yazarlar önceki yüzyılların özgün İslam ve Yunan metinlerini kendi yaşamları ve zamanlarına ne dereceye kadar uyarlamıştır? Bu yorum kitapları eski İslamiyet öncesi halkların simgeleri yerine kendi kültürel değerlerini veya simgesel dillerini aktarmakta ne derece başarılı olmuştur? Ve ayrıca, rüyalar ne dereceye kadar genelde İslam ve özelde Osmanlı dünyasında birey ve toplumun kişisel ve kolektif kavramlarını belirliyordu?

Diğer dillerden yapılan ilk çeviri dalgasından hemen sonra, hatta bu çeviriler daha sürerken bazı değişikliklerin gerçekleştiğine dair kanıtlar vardır. İçeriğin İslam dinine, ya da en azından tektanrıcılığa uyarlandığı hemen göze çarpar. Artemidoros'un eserlerini Yunancadan çeviren Huneyn İbn İshâk içeriği kısmen değiştirerek özellikle pagan tanrılarından bahseden bölümleri çıkarmış ya da yeniden düzenlemişti.[16] Daha sonraki eserlerde, rüyalardaki simgelerin rüya gören kişinin zihninde yaratacağı Kuran çağrışımlarıyla uyum içinde yorumlandığı pek çok örnek vardı. Burada, rasgele seçilmiş bazı örnekler verilmiştir. İslami rüya yorumu kitaplarını ilk derleyenlerden biri olan İbn Sîrîn yorum amacıyla Kuran'dan pek çok ayeti kullanmıştır. İbn Sîrîn'in bazen muhtemelen Artemidoros'tan çevrilmiş eski bir yorumu Kuran'a atfetmesi ilginçtir. Örneğin Artemidoros bir er-

kekle annesi arasında cinsel ilişkinin yer aldığı bir rüyayı yorumlar. Anneyle toprak arasında koşutluk kurarak annenin üstte olduğu bu rüyayı ölüm uyarısı olarak yorumlar. İbn Sîrîn de aynı yorumu yapar, ancak bunu Kuran'daki şu ayete bağlar: "Seni ondan yarattık ve ona geri göndereceğiz." 10. yüzyılda yaşayan rüya yorumcusu İbnü'l-Kassâr el-Keyrevânî mümkün olduğunca çok simgeyi Kuran'a ve tefsirine bağlamaya çabalar. Yazdığı metinde, örneğin bir erkeğin rüyasında âdet gören bir kadınla sevişiğini gördüğü takdirde artık kadının eşi olmayacağını ileri sürer. Bunun sebebi bu eylemin yasak olması değil, Kuran'daki şu ayettir: "Âdet gören kadınlardan uzak durun."[17] Okuyucularının zihninde Kuran'dan ayetlerin aynı şekilde etki yaratmasına dikkat eden 17. yüzyıl âlimi en-Nâbulusî de şu ayetten alıntı yapar: "Biz onlara kendilerini sınamak için dişi deveyi göndereceğiz."[18] En-Nâbulusî rüyada dişi bir deve görmenin sınama ya da başkaldırıya işaret olabileceğini belirtir.[19]

Ancak çok dindar bir toplumda bile, birçok kişi bu ayetleri ezbere bilmezdi; gördükleri her rüyayı kavrayacak kadar güçlü hissetmiyorlardı kendilerini. Kuran'daki imgeler arada bir görünebilirdi ama din âlimi veya sofu derviş olmadığı sürece çoğu insanın alışkanlıkları da –yaşamlarını sürdürme şekli, yerel gelenekleri, sınıflandırıcı şemaları– kutsal metinler kadar hatta daha da etkiliydi.[20] Bazı yorumcular simgesel dilin ana kaynağı olarak Kuran'ı kullanırken, bazıları muhtelif kaynaklara başvuruyordu. Dini göstergelerin yanı sıra günlük yaşamdan, Müslüman olmayan komşu kültürlerden, dünyevi edebiyattan ve ruhu anlamaya çalışan âlimler olarak kendi birikimlerinden elde ettikleri diğer kültürel deneyimleri kullandılar.

Yazarların rüyalarla ilgili göstergeleri bilinçli olarak değiştirdiklerini yalnız bu durumla ilgili kanıtlardan değil, sonuç olarak yorumlarında yaptıkları değişikliklerden de biliyoruz. Eski geleneklere göre davranan bazıları, yorumları değişen zamana göre uyarlama ihtiyacını açıkça gündeme getirdiler. Bunların belki de en önemlisi büyük Şamlı âlim en-Nâbulusî idi.

Şeyh 'Abdülgani en-Nâbulusî 1641'de Şam'da doğdu ve 1731'de öldü. Aslen Filistin'in Nablus şehrinden olan ailesi o doğmadan uzun zaman önce Şam'a yerleşerek yörenin Arap-Osmanlı eşrafına katılmıştı. O yüzyılın ünlü biyografi yazarı el-Muhibbî, en-Nâbulusî'nin büyükbabasından *şey-*

hü'l-meşâyihi'l-Şâm diye bahseder. Bu unvan Şam'daki mutasavvıf dervişlerin lideri için kullanılırdı.[21] 'Abdülgani de o dönemde Suriye'nin önde gelen entelektüel şahsiyetiydi. İki yüz civarında kitap yazmıştı. Bunların çoğu şiir, tasavvuf doktrini üzerine yazılar ve seyahatnamelerdi. Rüya yorumları hakkındaki kitabı *Ta'tîrü'l-enâm fi ta'bîri'l-menâm* (Varlıkları Rüya Tabirleriyle Kokulandırma) Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezinde dahi rüya yorumcularının ana kaynağı olmuştu. İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'nde diğer derlemelere kıyasla çok sayıda el yazma kopyasının bulunması bunun kanıtıdır.[22] Tasavvuf edebiyatı ve ortodoks İslam ilminin çok önemli bir şahsiyeti olarak rüya yorumculuğu tarihinin özel bir kavşağında yer almış ve kendisinden önceki rüya yorumlarının ilmeklerini ortak bir söylem yaratacak şekilde dokumuştur.

En-Nâbulusî *Ta'tîrü'l-enâm* adlı eserinin bütün bir bölümünü insanlar arasındaki farklara ve yorumlardan çıkardıkları sonuçlara ayırır. Kitabını daha önce yazılmış pek çok eserden derlediğinden kendi zamanıyla ilgili yeni simgeler ekleme özgürlüğünü kullandığını belirtir. İkincisi, simgelerle ilgili yorumlarını bilimsel yöntemlere dayandırır. Rüya yorumunun astrologlar veya büyücülere göre bir mesele olmadığını bilmek gerekir. Rüya yorumu karşılaştırma *(kıyâs)*, göz önüne alma *(i'tibâr)*, benzetme *(teşbîh)* ve şüpheye *(zann)* dayalı karmaşık bir bilimdir.[23] Yorumlar ya rüyada görülenlerin simgesel anlamını *(mânâ)* bularak ya da rüya gören kişinin zihnindeki isimlerle bağlantı kurarak yapılmalıdır.[24] Ona göre iyi bir yorumcu Kuran'ı ve metaforlarını iyi bilmenin yanı sıra şiir, atasözleri ve etimoloji konularında da usta olmalıdır. İşini severek yapmalı, öğütlerine başvuran kişileri iyice inceleyebilmek için iyi bir gözlemci olmalıdır. Simgesel anlamlar insanların yaptığı işe, becerilerine ve dinine göre değişebilir. Yorumcu rüya gören kişiye iç benliği, konumu, ailesi ve dostları, işi ve yaşam koşulları hakkında sorular sormalıdır (kitap neredeyse tamamen erkeklere hitap eder). Yorumlanacak rüyayı etkileyebilecek bütün hususları açıklığa kavuşturmak için elinden gelenin en iyisini yapmalıdır.

Aynı simge bir kişiye selameti müjdelerken bir başkası için sıkıntı habercisi olabilir.[25] Anlamlar rüya gören kişinin diline göre değişebilir. Bu konuyu açıklamak için ayva *(sefercel)* hakkındaki klasik rüya örneğinden

bahseder. Anadili Farsça olan biri için bu sözcük güzellik ve huzur anlamını taşır, çünkü semantik alanının bir parçasıdır. Oysa bir Arap için iki Arapça sözcüğün bileşimi gibi geldiğinden seyahat *(sefer)* ve sürgün *(celâ)* anlamı taşıyabilir.[26] Anlamlar dine göre de değişir. İnananlar ve inanmayanlar için farklı yorumlar vardır. Rüyada hayvan leşi yemek, dini kurallara göre kesilmemiş hayvanın etini yemesi yasak olanlar için haram para anlamını taşır. Oysa bu konuda dini yasakları olmayanlar için aynı imge haklı kazanç anlamına gelebilir. Farklı mevsimler bile rüya yorumu için önemli anlamlar taşıyabilir. Ateş, sıcak giysiler ve soğuk duygular sıcak iklimli bölgelerde veya yazın, soğuk kuzey ülkelerine veya kışa göre farklı anlamlar taşır.

En-Nâbulusî'nin eserinde hayal gücünü daha da çalıştırdığı, insan ruhu için daha hassas anlamlar taşıyan sonuçlara vardığı bölümler de vardır. Bir kadın rüyasında bir mabette başkalarının önünde seviştiğini görürse bu, utanma duygusunun açığa çıkması ve bir sorunu haber vermesi şeklinde yorumlanabilir. Ama kadın Hindistan'da yaşayıp farklı bir dine sahip olsaydı aynı rüya ibadet ve dindarlığa eğilimin göstergesi olacaktı zira "onların değersiz dininin buyruklarına göre" bu insanların bazıları, tıpkı Mazda'ya *(el-mecûs)* bağlı olanların ateşe tapınması gibi kendi tanrılarına zina yoluyla ibadet ediyorlardı.[27]

Daha önceki dönemlerde yazılmış kitaplardan ayrıntıları aktaran bu mütalaalar, rüya yorumlarının kendi dönemleriyle bağlantısını gösterir.[28] Kesinlikle söyleyebiliriz ki, önemli rüya yorumu kitapları daha önceki kitapların umursamadan yapılmış çoğaltımı ya da derlemesi değildi. Okuyucularına hitap edecek şekilde uyarlanmışlardı. Mecazlar ve simgeler genelde benzer kalsa da, bazı yazarlar hastaları için eski kitaplardan artık ilgisiz olabilecek yorumları kopya etmektense simgesel sözlüğün yeni anlamlarını bulmak için çaba harcıyordu.[29] Dahası, yorumcular yaptıkları girişte aynı toplumdaki farklı insanların simgelere farklı anlamlar yüklediğinin farkında olduklarını ve her imge için çok sayıda yorum sunma konusunda ellerinden geleni yaptıklarını açıkça belirtiyorlardı.

Yine de çoğu yorum kitabının pek çok ortak noktası olduğunu ve aynı temel dağarcığı kullandığını görürüz.[30] Çoğu yorumcu eski anlamların

yerine yeni anlamlar bulmaktansa, önceki katmanlara yeni eklemeler yapmayı tercih etmişti. Kitapların boyutu yavaş yavaş artarken yorum sanatı içerik olarak daha zenginleşti. Osmanlı dönemindeki kitaplarda, eski kitaplardan harfi harfine kopyalanmış, bazen eski katmanları yansıtan anlamlar ile içinde bulunduğu zamana ayak uyduran yeni yorumları yan yana görürüz. Bu durum özellikle Artemidoros'tan kopya edilen Yunan yorumlarından arta kalanlarda ve çöl simgeleriyle ilgili zengin malzemede belirgindir. Develer, bedeviler, çadırlar, kuyular gibi simgelere göndermeler, 16. yüzyıl İstanbul'unda veya 17. yüzyıl Şam'ında yaşayan ve rüyalarını yorumlatmak isteyen insanların günlük yaşamının parçası değildi. Buna karşılık, bu simgeler daha eski dönemlerde İslami rüya yorumlarının bir parçasını oluşturmuş olabilir. Hatta düzenli olarak bedevilerle karşılaşan, Kuran'daki öykülere, peygamberin ve sahabenin yaşam öykülerine aşina olan insanların kültürel hayal gücüyle ilişkili olabilir.[31]

Hükümran hanedanın kuruluş öyküsünün merkezi bir efsane halinde ortaya çıkışından itibaren Osmanlı devletinde rüyalara daima yer verilmiştir. Hanedanın kurucusu Osman rivayete göre bir rüya görmüş, kayınpederi de bu rüyayı dünyaya yayılmanın habercisi olarak yorumlayınca bir dünya imparatorluğu kurma mücadelesini başlatmıştı. Osman'ın gördüğü rüyada, göbeğinden filizlenen bir ağaç bütün dünyayı kaplayacak şekilde büyüyordu. Bu rüya Osmanlı kültürünün en bilinen efsanelerinden biri haline gelerek imparatorluğu kurup büyütmede etkili bir araç olarak kullanıldı.[32] Aslında Osmanlı kültürü bir "rüya kültürü" olarak tanımlanabilir. Günlük yaşamdaki her değişikliğin ister gerçek, ister hayal ürünü olsun, rüyalarda bir karşılığı olduğuna ya da öbür dünyayla ilgili bir boyut içerdiğine inanılırdı. İnsanlar rüyaları iç gözlem yapmak, geçmişi yorumlamak, gelecekle ilgili tahminlerde bulunmak ve hareketlerini planlamak için kullanıyordu. Rüya ilmi siyaset, tıp ve din anlayışını birlikte kullanarak insanları ortak bir deneyimde birleştiren, ortak bir söylemdi.[33] Örnekleri Evliya Çelebi'nin yazdıklarında görülebilir. *Seyahatname*'de, gerçeği yorumlama konusunda rüyalar bütün yöntemlerin üstüne çıkar. İster uydurulmuş ister yaşanmış olsun, rüyalar kargaşanın anlamını çözme, ilk bakışta zihni bulandıran bir duruma anlam ver-

me konusunda her zaman ilk tercihi olmuştu. Amcası ve hâmisi olan vezir Melek Ahmed Paşa'yla ilişkisi hep yorumlanmış rüyalarla doluydu. Geceye özgü hayallerinden oluşan bu dünya öyle yoğundu ki ikisi de uykularında aynı rüyanın farklı kısımlarını görüyordu. Bazen de bunlardan birinin diğerinin gece yolculuğunda görünmesi bir rüyanın yorumunu aydınlatmada işe yarıyordu.[34]

Bu noktada cevabını veremeyeceğimiz ilginç bir soru, rüya yorumu hakkındaki kitapların simgesel dilin gelişimini ne denli etkilediği konusundadır. Osmanlı Ortadoğu kültüründe büyük rağbet gören rüya yorumları yaşamın vazgeçilmez bir parçası haline gelmişti. İnsanların çağrışım dünyası bu yorumlardan etkilendiği kadar bu yorumlara katkıda da bulunuyordu. Belli imgelerin simgesel değerini sürekli kılan ve yavaşça büyüyen bir anlam birikimine yol açan kapalı bir devre harekete geçmişti. Böylece herkes rüyasında bir fincan görür hale gelmişti, zira herkesin bildiği gibi rüya ilmi fincanı kadın olarak yorumluyordu ve bu çağrışım rüyalarda bile kendini gösteriyordu. Bununla birlikte, bilinçaltının yansıması olarak, bunun gibi "dönüştürülmüş" imgeler ve simgeler de geçerliydi. Fincan zamanla başka simgesel anlamlar da çağrıştırır olmuştu. Toplumsal alanda hızla yaygınlaşan kahvehane geleneğinin yarattığı çağrışımlar buna örnek verilebilir. Ancak rüya görenler için, yorum kitaplarının kalıcı hale getirdiği fincan bir o kadar elle tutulur bir imgeydi.

Sonuç olarak rüyalar İslam ve Osmanlı toplumlarının yaşamında vazgeçilmez bir yer tutuyordu. Yorumcular tarafından basit kehanetlerden çok daha fazla bir şey olarak kabul ediliyordu. Rüyalar hem iç hem dış seslerin ifadesiydi. Daima zaman ve mekânla sınırlanmış simgesel bir dile indirgendiğinden, ihtiyaçtan dolayı kültürel olarak tanımlanmış ruh dilinde düşünceleri dile getiriyorlardı. Lacan'ın muhtemelen öne süreceği gibi, bilinçaltındaki göstergelerin çeşitliliği hem günlük yaşam hem de rüya ilmi bilgisi tarafından belirleniyordu. Bu simgesel dil durağan değildi. Sürekli gelişim ve değişim halindeydi. Dolayısıyla bir yorumun geçerli olabilmesi için yorumcu bu değişimlerin farkında olmak ve bunları simgeler sözlüğüne yerleştirmek zorundaydı.

Osmanlı Dönemi Rüyalarındaki "Freudcu" Simgeler

Ortadoğu'da o dönemin rüya ilminde cinsellikle ilgili imgeler, simgeler ve anlamlar nelerdi? Bu soruyu inceleyebilmek amacıyla cinsel betimlemeleri üç kısma ayırabiliriz:

1. Görünen düzeyde cinsel olmayan imgeler. Yüzük veya çivi gibi bu nesneler Freudcu ve Freud sonrası rüya analizlerinde bastırılmış cinsellik simgeleri olarak görülür.[35]
2. Görünen düzeyde cinsel olmayan ve modern rüya analizlerinde genellikle cinsel simgeler içermeyen, ancak Müslüman Osmanlı kültüründe cinsel veya cinsiyete özgü olarak yorumlanan imgeler.
3. Açık cinsel ilişki ve cinsel uzuv imgeleri ile yorumlarda bunlara yüklenen bir dizi anlam.

Modern psikolojide Freudcu rüya analizinin en ateşli muhalifleri bile belirli imgelerin çeşitli cinsel kaygıları simgeleyip cinsel takıntıları örttüğü savını kabul ederler. Bunların en çok öne çıkanı görsel olarak erkek ve kadın cinsel organlarını andıranlardır. Hemen hemen tüm yuvarlak ve oyuk nesneler kadın organını simgeleyebilir. Direk benzeri bütün cisimler de erkek penisini simgeleyebilir. Bazen saçmalık boyutuna vardırılan bu durum hâlâ modern psikolojinin kullandığı rüya analizinin önemli bir parçasını oluşturur.[36]

Osmanlı döneminde yazılmış rüya yorumu kitaplarını okuyanlar bu nesnelere neredeyse hiç cinsel yan anlamlar yüklenmediğini hemen fark edecektir. Cinsel göndermeleri olmasa bile kadınları çağrıştırabilecek yüzükler ve bilezikler en-Nâbulusî veya çağdaşlarının zihninde böyle hızlı çağrışımlara yol açmaz.[37] Bilezik esas olarak doğacak bir oğlun simgesidir. Rüyasında ayağında altın halhal gören adam hasta olacak ya da günah işleyecek demektir, zira halhal prangayı çağrıştırır. Bir kadın içinse güvenliğin işareti olabilir. Yüzük daha karmaşık bir simgedir çünkü bazılarının üstünde değerli taşlarla yazılar vardır, dolayısıyla yetki ve saltanat göstergesidir. Ayrıca mülk, eş, çocuk ya da cariye müjdecisi olabilir. Rüya gören kişi evliyse, gördüğü altın yüzük karısının bir erkek çocuk doğuracağını gösterir.

Freudcu yorumlarda hendek kadın organının en bilinen simgelerinden biridir. Oysa Osmanlı yorumcularına, belki de Hz. Muhammed'in zamanındaki ünlü Hendek Savaşı'ndan dolayı su dolu kale hendeklerini ve istihkâmları hatırlatır. Eğer rüya bilgi (*'ilm*) hakkındaysa, o zaman hendek bilginin gerçek sahipleri olan ulemayı simgeleyebilir.

Aynı şey modern psikolojinin adeta düşünmeden fallus simgesi olarak yorumladığı nesneler için de geçerlidir. İğne, minare, yılan, kuyruk, baston, çivi, muz, bunların hiçbiri erkek organıyla ilintili bir durumun göstergesi değildir.[38] İnsanları iyileştirme gücü olduğu düşünülen ve genellikle çift cinsiyetli bir simge olarak kabul edilen yılan düşmanı çağrıştırdığı gibi, paradoksal olarak bir kadın ya da çocuğu da simgeleyebilir. İğne ev kadınını simgeleyebilir, çünkü kadınlar genellikle evde dikiş nakışla uğraşırlar. İğneden geçirilmiş iplik tamamlanmış bir görevin göstergesidir. Ney (*nayy*) ve ölüm habercisi (*na'iy*) sözcükleri arasındaki ses benzerliğinden dolayı ney görmek iyi haber göstergesi olmanın yanı sıra ölüm haberi anlamına da gelir. Muz pek çok şeyi simgeler: mülk, çocuklar, hapis, mezar, kitaplar; yani erkek çocukları erkeğin simgesel fallusu olarak düşünmediğimiz sürece penisten başka her şeyi. Silahların ve gücün göstergesi olan baston veya çivi soylu erkeklerin ve savaşçıların simgesi olarak kabul edilir. Sadece, görsel imge bilhassa manidar olduğu zaman işler karışır, ama bunun dışında Freudcu cinsel göndermelerle kesinlikle bir benzerlik yoktur. Rüyasında kadın simgesi olan bir şeye çekiçle çivi çaktığını gören bir kişi evlenmeyi düşünüyor olabilir. Eğer, daha sonra göreceğimiz gibi, cinsel imgeler konusunda yorum kitaplarının çoğunun son derece açık olduğunu göz önüne alırsak, bu yorumun Freudcu görüşe de uygun olduğunu söylemek epeyce zor olacaktır.

Cinsel Olmayan Simgelerde Cinsellik

Osmanlı yorum geleneğindeki başka simgeler açık cinsel anlamlar taşır. Bazı simgeler cinsiyetle ilgilidir. Burada aklımızdan çıkarmamamız gereken şey, diğer pek çok durumda olduğu gibi toplumsal cinsiyet diyalektiğinin yalnız bir yanını gördüğümüzdür. Kadınlar kitap yazmadığından, bu yorum kitaplarında yer alan erkek ve kadın imgeleri erkekler tarafından

yaratılmış veya yeniden üretilmiştir. Burada da kılavuz kuralları en-Nâbulusî belirlemişti. İnsan yorumun "usulünü" anlamalı, diye yazar, böylece bilinmeyen bir imge ortaya çıktığında, yorumcu kitapta olmasa bile hangi kategoriye girdiğini bulma imkânına kavuşur. Örneğin bütün ticari ürünler –un, buğday, bal, yün– "emval" anlamına gelir. Aslan, kurt, dağ ve ağaç erkeği simgeler. Yastık, yatak takımı, tencere ve tava hizmetçiler ile köleleri temsil eder.

En-Nâbulusî'ye göre rüya ilminde kadınlar için belirlenen imgeler binicilik takımları, eyer, şalvar gibi giysiler, kuşlar ve çiftlik hayvanlarıdır.[39] Osmanlıların simgeler dizisini ve yorumlarını okuyanlar bunun kesin bir tanımlama olduğu sonucuna varabilir. Çoğu örnekte, giysi kadınları simgeler ve görünüşe göre kadın erkeğin boynuna dolanan bir atkı veya şal gibi hayal edilir.[40] El-Kassâr el-Keyravânî'ye göre kadınları giysiyle özdeşleştirmenin nedeni Kuran'daki şu ayettir: "Onlar sizin giysileriniz ve siz onların giysilerisiniz" (gerçi ayet aynı anda erkeklere ve kadınlara hitap etmektedir). Evde beslenen hayvanlar –koyun, deve, inek– genellikle kadınları simgeler. Bunun nedeni belki de kadının, erkeğin malı sayılmasıdır. Ama kadınlar doğurganlık ve bereket simgesi sayıldığından ev hayvanlarıyla da ilintili olarak görülürler. Bu durumda, dişi bir deve (*nâka*) zengin bir kadını simgeler, bu devenin sütünü sağmak kadının mülküne ya da çocuklarına hissedar olmak anlamına gelir.[41]

Bununla birlikte, erkek/kadın imgeleri hakkındaki diğer konularda en-Nâbulusî, el-Kassâr'dan farklı düşünür. El-Kassâr bütün kuşları erkeklerin simgesi olarak yorumlama eğilimindedir. Buna göre kuzgun, yalan söyleyen erkek, ibibik ise haber getiren anlamındadır. Bu görüş, birinci bölümde gördüğümüz gibi kuşların erkekler gibi sıcak ve kuru olduğu varsayımıyla benzerlik gösterir. Kuş tüyleri tıpkı erkek vücudundaki kıllar gibi bu salgısal bileşimin ürünüdür. Öte yandan, belki başka tıbbi kavramlardan etkilenmiş olan en-Nâbulusî çeşitli kümes hayvanlarına kadın nitelikleri yükler. Kaz, güzel ve mal mülk sahibi kadını simgeler. Tavus kuşu, zengin ve güzel yabancı kadın anlamına gelir.[42] Bu farkın, el-Kassâr'ın sık sık başvurduğu Kuran kaynaklı betimlemeler ve en-Nâbulusî'nin daha evrensel simge kullanımı arasındaki farktan kaynaklanması mümkündür.[43]

Bununla birlikte, büyük en-Nâbulusî'nin bile kendisi ya da çağdaşlarının bilinçaltındaki kadın simgelerini tam olarak bilmediği düşünülebilir. Belki de kadınlarla ilgili en çarpıcı imgeler dizisi her türlü hazneyle ilişkili olandır. Burada kadınlar genellikle ev, evin sundurma, kemer, yatak, yatak odası gibi kısımları veya içinden bir erkeğin geçtiği kapılar şeklinde yansıtılır.[44] Ancak en güçlü imgeler dizisi kesinlikle içinde sıvı saklanan kapalı haznelerdir: sarnıç, yumurta, cam veya porselen fincan. Artemidoros kadınlar ile içi sıvı dolu hazneler arasında otomatik bir bağlantı kurmaz. Ona göre fincan genel olarak yaşamın, amfora ise hizmetçilerin simgesidir.[45] Bununla birlikte, en-Nâbulusî'nin ele aldığı pek çok konuyu araştırıp kopyalayan 20. yüzyıl yazarı Ahmed Muğniyye bu bağlantıyı daha da ileri götürür. Ona göre sarnıç "içinde tuttuğu sudan dolayı" kadının göstergesidir. Aksi belirtilmediği sürece suyla dolu fincan kadının cevheridir *(ve-'l-akdâh min cevherü'l-nisâ')*.[46]

Akla hemen kadınların memesi ve sütü ya da erkek tohumlarını saklayan hazne olarak kadınlar gelir, ama bu muammanın belki daha iyi bir açıklaması Janice Boddy'nin Hofriyat kadınları hakkındaki araştırmasında yatar.[47] Kuzey Sudan'da bir köy olan Hofriyat'ta kadın cinselliğinin gündeme geldiği tek yol bu cinselliğin özü olan rahmin, sünnet ve infibulasyon (cinsel birleşmenin engellenmesi amacıyla klitorisin kesilmesi, küçük ve büyük dudakların kesilmesi) ile kelimenin tam anlamında sarılıp sarmalanmasıdır. Aynı mantıkla erkek cinselliği yalnızca teşhir yoluyla –sünnet derisinin kesilmesiyle– kabul edilir. Temizlik, saflık ve dişilik belirli sıvılarla, özellikle de su ve kanla bağlantılıdır.[48] İmparatorluğun merkezinde kadın sünneti yaygın olmamakla birlikte, 16. ve 17. yüzyılda Osmanlılar kadınları hazne olarak kabul eden görüşü benimsemiş olabilir. Böylece bilinçaltında kadınların soğuk ve ıslak oluşumuyla su (ana temizlik maddesi) ve kapalı mekânlar arasında bir bağlantı kurmuş olabilirler.

Burada hamama yüklenen simge ilginç bir noktadır. Artemidoros'un zamanında hamam erotik bir çağrışım, hele kadın cinselliğiyle ilgili hiçbir çağrışım yapmıyordu. Onun düşüncesine göre hamam özellikle sağlık sorunları ve hastalıkla ilişkiliydi. Hamamın ılık suyu vücut için iyidir; sıcak su ise sağlık sorunlarının göstergesi olabilir.[49] Oysa Osmanlı rüya söy-

leminde hamamın hayra yorulmayan anlamları vardır. Asıl işlevi olan saflık ve temizliğin mekânı olmak yerine tehlikelere, günah işlemeye, kadınlarla âlem yapmaya özgü bir yer olarak tanımlanır.[50] "Hamama her kim girerse" diye yazar en-Nâbulusî, "başı dertten kurtulmaz, zira hamam günah mekânıdır. Türediği *hamîm* [mahrem, hatta cinsel dost] kelimesi bunun işaretidir."[51] En-Nâbulusî uzun tartışmasında hamamı açıkça günahkâr kadınlarla özdeşleştirir: "Eğer birisi [rüyasında] bilinmeyen bir hamam görürse, orada erkeklerin ziyaret ettiği bir kadın vardır."[52] Bu düşüncelerin oluşmasının nedeni hamamın aslında cinsel arzuların mekânı olmasıdır. Hamamlar sıcak, nem ve şehvet karışımı bir ortamda vücutlarının mahrem kısımlarını sergileyen insanların buluşma yeridir.[53] Ancak bu durum akla bir soru getirir. Osmanlı toplumunda hamam kesin biçimde ikiye bölünmüş bir alandı. Erkekler ve kadınlar burada asla birbirini görmüyordu. Rüya yorumcularının homoerotik davranışlarla bağlantı kurması daha doğal olurdu (zaten hamamların bu konuda kötü bir ünü vardı). Belki bu nedenle, bu imge bilinçaltında kadın ve dişilik imgesiyle daha çok bağlantılıdır. Hamam sıcak, kapalı ve nemli bir hazne olarak kadınsı bir simgeydi. Ne var ki, erkekler bu mutlak kadınlık simgesine zorla girerler, mekânı durmadan istila edip kötüye kullanırlar.

Açık Cinsel İmgeler

Rüyaların simgesel dili örtülü, ruhani cinsellik göndermeleriyle kısıtlı değildi. Açık cinsel imgeler Artemidoros'tan İbn Sîrîn'e, en-Nâbulusî'den Muğniyye'ye kadar bütün rüya yorumcuları arasında yaygındı. İslam'ın ilk yüzyıllarındaki cinsel ilişki hakkındaki tartışmalar Osmanlı dönemine gelindiğinde epey değiştiğinden, önce bu değişimi incelememiz gerekir. Eski kitaplar ilişki imgelerini çeşitli bölüm başlıkları altında ayrı bir grup olarak ele alır. Huneyn İbn İshâk'ın dökümünü sunduğu üzere Artemidoros aşağıdaki başlıkları önermişti:[54]

- İlişki Üzerine
- Anneyle İlişki
- Bahsedilemeyecek Kadar İğrenç Hareketler Hakkında[55]

- Doğal Olmayan İlişki Hakkında
- Meleklerle Cinsel İlişki Hakkında[56]
- Ölülerle İlişki Hakkında
- Hayvanlarla İlişki Hakkında

Borges'in ünlü hayvanlar listesini andıran bu şaşırtıcı sınıflandırmaya rağmen, bu bölüm başlıkları tuhaf değildir. Putperest inançların titizce budanması ve başlıkların önemli ölçüde değiştirilmesine rağmen, çeviri Artemidoros'un önerdiği cinsel düzeni korumaktadır. "İlişki Üzerine" başlıklı birinci bölüm "doğa, kanunlar ve geleneklerle uyum içindeki" cinselliği ele alır. Bir erkekle doğal eşleri –karısı, sevgilileri veya metresleri– arasındaki ilişki incelenir. Rüyada bu tür bir ilişki görmek genellikle iş açısından olumlu bir kehanet olarak kabul edilir. Uygun hiyerarşi içinde olduğu takdirde cinsel ilişkinin iyi bir şey olduğu fikri savunulur.

Aynı bölümde fahişeler ve cariyelerle ilişki hakkında bir tartışma yer alır. Rüya mekânı genelevdir. Burada ilişkide bulunmak da en azından rüya gören erkekler açısından hayırlı bir işarettir. Ancak rüya gören kişi burada tuzağa kıstırıldığını hissederse bu kötülük habercisi bir kehanettir. Bu rüya ölümün göstergesi ve mezarlık uyarısı olabilir, zira Artemidoros'a göre (genelevde harcanan) erkek tohumuyla (mezarlıkta dökülen) gözyaşı arasında kesin bir benzerlik vardır. Bu ilk kategoride bir sonraki konu bir erkeğin rüyasında daha büyük bir erkek akrabasıyla veya onu "etkisi altına almış" bir düşmanla ilişki kurduğunu görmesidir. Rüya gören kişi için iyi bir işaret olmadığı açıktır, zira onu etkisi altına alan taraf siyasette veya işte üstün gelebilir. Diğer ilişki imgeleri şöyledir: rüya gören kişinin sahip olmadığı bilinen bir kadınla ilişki, bir başka erkeğin karısıyla ilişki veya çok daha seyrek olsa da içe girenin kadın olduğu ilişki. Yazar sonunda bir başka erkekle homoerotik ilişkiye döner, ama bu kez rüya gören içe giren taraftır. Bir kadın tarafından sahip olunmak rüya gören kişi için kötü bir işaret değildir, ayrıca rüyada görülen kadın için de iyi haber anlamına gelebilir. Ancak rüyada içine girilen taraf olarak genç ve fakir bir erkekle ilişki kurulduğunu görmek kötü bir kehanet olup rüya gören kişinin para veya mal kaybedeceği anlamına gelir. Sonuçta, güç ilişkisinde olduğu gibi açık ve gele-

neksel bir cinsel hiyerarşi söz konusudur. İçe giren taraf veren, içine girilen tarafsa alandır.

Yukarıda bahsedilen bütün hareketler –gerek heteroerotik gerek homoerotik–İslamlaştırılmış Artemidoros'un doğa, kanun ve gelenek *(el-tabî'a, el-nâmûs ve'l-'âde)* olarak tanımladığı kavramlar kapsamındadır hâlâ. Bu noktadan itibaren cinsel ilişki tanımları hızla artar. Önce doğal olduğu halde gayri meşru veya egemen geleneklere aykırı ilişki biçimleri gelir. Artemidoros bu tür yasak ilişkiler arasında beş yaşında veya daha küçük oğulla ilişkiyi sayar. Nadir görülen bir ahlak dersi vererek, aklı başında kişilerin kendi oğulları dışındaki çocuklarla da bu tür ilişkiden kaçınması gerektiğini belirtir. Aynı şey kız çocuklar için de geçerlidir. Rüyada evlat edinilen çocuklarla ilişki kurulması, bunların eğitimi için büyük miktarda para harcanacağının işaretidir.

Listede sonraki sırayı anneyle ilişki kurma hakkındaki bölüm alır.[57] Hem annesi hem babası sağken insanın rüyasında annesiyle seviştiğini görmesi babaya karşı düşmanlığın göstergesidir. Annenin cinsel eş olması rızk temin etme ve şehir işleriyle uğraşmanın göstergesidir. Yolculuk sırasında rüyada anneyle sevişmek geri dönme özleminin ifadesi ve rüya gören kişinin yurduna dönüşünün müjdecisidir. Zengin annesi olanlar içinse hediyeler ve miras anlamına gelir. Eğer anne ölmüşse ve rüya gören kişi hastaysa, ilişki kısa sürede ölüp annesinin yanına gideceğinin habercisidir.

Artemidoros anneyle gayri meşru cinsel ilişki tartışmasından ilişki sırasındaki pozisyon tartışmasına geçer. Birisi rüyasında ayakta seviştiğini görüyorsa onun başına çeşitli dert ve belalar gelecek demektir. Artemidoros insanların yatakları olduğu sürece bu pozisyonda sevişmediğini açıklar. Eğer bir erkek rüyasında annesinin uylukları arasında seviştiğini görüyorsa bu kötü bir kehanettir, çünkü o pozisyon iğrençtir.[58] Annenin çocuk doğurduğu sırada sarf ettiği çabaya benzer. Fakirlik ve kayıp habercisidir. "Uyluklar arası" Osmanlı söyleminde son derece normal bir pozisyon olduğundan, metinde bahsedilmese bile bu durum oral seksi tartışmanın ihtiyatlı bir yoludur. Ele alınan bir sonraki pozisyon kadının erkeğin üstüne oturduğu pozisyondur. Artemidoros yorumcuların annenin üstte olmasının önemini tartıştığını belirtir. Bazıları bunun rüya gören kişinin ölümünü haber

verdiğini ileri sürer, çünkü anne toprak gibidir. Ölen kişinin mezarının üstü genellikle toprakla örtülür. Bununla birlikte Artemidoros bu rüyayı görenler arasında yalnız hasta olanların öldüğünü keşfetmiştir. Sağlıklı olanlar ise iyi bir yaşam sürdürmüşlerdir. Bunun nedeni diğer pozisyonlarda erkeğin çalışıp yorulmasıdır, oysa kadın sırtüstü yatıp durumun keyfini çıkarır. Bu pozisyonda ise erkek yatarken kadın gücünü harcar.

Bir sonraki bölümde "Bahsedilemeyecek Kadar İğrenç Hareketler Hakkında" başlığı, çevirmenin ayrıntılı olarak açıklamaktan kaçındığı ilişkilerden bahseder. Artemidoros'un özgün Yunanca metinde bu başlık altında değişik oral temas türlerini ele aldığı bellidir. Ancak çevirmen bu hareketleri tanımlayacak söz bulamamış ya da bunları görsel biçimde açıklamaktan kaçınmıştır. [59] Bir erkek rüyasında karısının bu bahsedilemeyecek şeyleri yaptığını görürse ona duyduğu aşk azalacaktır, zira bu tür şeyler aşk veya yoldaşlığın göstergesi olamaz. Rüyada görülen kadın hamileyse çocuğunu düşürecek demektir, zira bu tür bir ilişkide tohumlar ziyan olur. Bu "iğrenç hareketler" tanıdık biriyle yapılırsa aralarında husumet olacağını haber verir, çünkü bu ilişkide aşk yoktur. Bu tür hareketlerin iyiye işaret olduğu kişiler işlerini ağzıyla yapanlardır, yani şarkıcılar, müzisyenler veya sofistler. Bu yaklaşım antik çağın sonlarında oral seksin ayıp karşılandığının göstergesidir. Ancak metni Arapçaya çeviren kişinin bunun adından bile bahsetmekten kaçınması Abbasi İmparatorluğu tebaasının (ya da en azından bu tebaanın Hıristiyan mensuplarının) oral seksi daha da rezil bulduğunu gösterir.

Sırada "doğal olmayan" diye tanımlanan hareketlerin imgeleri yer alır. Bu sözcüğün bu bağlamda farklı bir semantik içeriği vardır. Bizim çağdaş söylemimize göre *doğal olmayan* hemen hemen *ahlaksız* sözcüğüne denktir ya da *normal* sözcüğünün karşıtıdır. Oysa burada, doğal olguların dünyasında gerçekleşmesi imkânsız olan hareketler anlatılmak istenmiştir. Bu kategori ölülerin ruhlarıyla, meleklerle ve putperest tanrılarıyla (tabii bu sonuncular Arapça çeviriden çıkarılmıştır) ilişkiyi belirtmek için kullanılmıştır. Doğaya aykırı hareketlerle ilgili rüyalar arasında insanın kendisiyle çeşitli biçimlerde seks yapması yer alır.[60] Örneğin çocuğu olmayan birisinin rüyasında kendi penisini öpmesi erkek çocuk müjdecisi olabilir. Bu bölümde

ayrıca kadınlar arası eşcinsel ilişki ele alınır. Başka bir kadınla sevişen bir kadın sonunda kendi sırlarını öbürüne ifşa edecektir. Öbür kadın içe giren tarafsa ve rüya gören kadın evliyse bu onun boşanacağı ya da dul kalacağı anlamına gelebilir. Kadınlar arası eşcinsel ilişkinin "doğal olmayan" bölümde yer alması muhtemelen yazarın bir kadının içe giren taraf olmasına duyduğu güçlü tiksintinin sonucudur. Ona göre yetişkin erkekliğin başlıca simgesinin bu şekilde kullanılması dünya düzeninin alt üst olması demektir.

İlişki konusundaki bu tartışma iki kısa bölümle sona erer. Birincisi ölülerle ilişki hakkında kısa bir alt bölümdür. Bu genellikle kötü bir kehanettir ve tez zamanda bir ölüm ya da hastalık olacağının belirtisidir. Ardından hayvanlarla ilişki hakkında daha kısa bir bölüm gelir.[61]

Görece eski olan bu metinden pek çok sonuç çıkarabiliriz. Belki de en belirgin olanı Foucaultcu tezlerin aksine, bizimkinden farklı da olsa tanımlanmış bir cinsellik duygusu ortaya koymasıdır. Geç dönemde yazılmış bir Yunan-Roma metninin bu uyarlamasında normal ve anormal cinsel dürtülerle ilgili açık tanımlar yer alır. Cinsel ahlakın belirli sınırları vardır, iyi ve kötü cinsellikle ilgili açık tanımlar yapılır. Cinsellikle ilgili bu erken dönem rüya söyleminin başlıca özelliği meşru-gayri meşru, doğal-doğal olmayan ve uygun-uygunsuz arasındaki fark edilir kutuplaşmadır. Metnin meşru cinselliği ele alan ilk kısmında dikkati çeken pek çok nokta vardır. Bunların başında, içe giren taraf yetişkin bir erkek olduğu sürece homoerotik ilişkinin heteroerotik ilişki kadar "doğal", "meşru" ya da "geleneklere uygun" olduğunun kabul edilmesi gelir. İleride göreceğimiz gibi, yüzyıllar geçip İslamiyet ilerledikçe bu düşünce değişir.

İkincisi, rüya gören kişinin eylem içindeki pozisyonu –içe giren ya da girilen, sahip olan ya da sahip olunan kişi olması, oral veya anal seks yapması– rüyayı yorumlama açısından çok önemlidir. Ve üçüncüsü, bu imgelerin taşıdığı simgesel anlamın asla cinsellik alanıyla ilgili olmamasıdır. Rüya yorumunun mantığına göre rüyalar çoğunlukla bize düz bir anlatımla seslenmez. Bundan dolayı, rüyada sevişmenin açıkça görülmesi cinsellikle ilgili değildir. Cinsellikle ilgili rüyalar ve gerçek cinsel arzu arasında kurulabilecek bir bağlantının izlerine ancak yazarın "iğrenç" seks dediği uygulamaları ele aldığımızda rastlarız. Bu durum cinsellik kavramının varoldu-

ğunun kanıtı olarak görülebilir. Çirkin veya yasak diye cinsel dürtüleri bastırılan insanlar rüyalara sığınabilirler. Yalnızca bu durumlara mahsus olarak cinsel rüyalar cinsel anlamlar içermekle yorumlanabilir.

"Müslümanlaştırılmış" Artemidoros'un rüya yorumunda cinsel ilişkinin en çok taşıdığı anlam insanlar arasındaki karşılıklı alışveriş ilişkisidir. Bu alışverişte içe giren verici, içine girilen ise alıcıdır. Yunan ve Roma toplumlarında gerek Hıristiyanlık öncesi, gerekse Hıristiyanlığın erken dönemlerinde yaşamsal insan ruhunun (ve ilahi ruhun) somut örneği olan erkek dölü, değerli bir metanın simgesiydi. Rüyalarda da vermenin ve almanın, satmanın ve satın almanın ve bütün ekonomik değişim türlerinin güçlü bir simgesi haline gelmişti.[62] Değişimin altında yatan güç ilişkileriyle bu durum daha da karmaşık hale gelmişti. Birinin içine girilmesi o kişiye bir şeyler verilmesi demekti, ama içe girmek aynı zamanda siyasi ve toplumsal ilişkilerde üstün olanın da simgesiydi. Bu nedenle, içine girilen kişi aynı zamanda hem kendisine bir cömertlik sunulan hem de egemenlik altına alınan, bazen de suistimal edilen, ezilen taraftı. Yorumcu, rüyada görülen birleşmeyi dengeli yorumlayabilmek için bütün bu hususları göz önüne alarak rüyadaki eşlerin görece toplumsal konumlarını tartmak zorundaydı.

Artemidoros'un diğer ilişki türlerini ele aldığında daha kaygılı olduğu açıkça görülür. Bunların başlıcaları rüya gören erkeğin içine girilen taraf olduğu oral ve anal sekstir. "Bahsedilemeyecek kadar iğrenç" ifadesinin seçiminden de açıkça anlaşılacağı gibi, eylemler ve bunları gerçekleştirenler konusunda açık bir hiyerarşi vardır. Cinsel rüyalar hakkında yansız ve "bilimsel" bir anlatım sunulmaya çalışıp çoğu örnekte ürkünç ensest rüyaları dahi "normal" grupta yer alsa bile, gerek yazar gerek çevirmen belirli uygulamaları ele aldıklarında duydukları tiksintiyle açıkça mücadele ederler. Adeta, o dönemde oral seks günümüzdeki sübyancılık gibi sapıkça bir davranış olarak görülmektedir. Yunan ahlakında ortaya çıkan bu iyi ve kötü cinsellik yelpazesinin ilk dönemlerdeki İslami söyleme ne dereceye kadar yansıdığını bilmiyoruz. Muhtemelen başlangıçtaki metin ile zamanın Araplarının ya da İslami yönetim altındaki diğer toplulukların cinsel hayalleri arasındaki çelişkiye özel bir dikkat harcanmadan çevrilmişti. Ayrıca geç dönem antik Yunan düşüncesinin bu örnekleri ile erken dönem Abbasi toplumunun Hıristiyan

bir üyesi olan yorumcu Huneyn ibn İshâk arasında bir yakınlık olduğunu da varsayabiliriz. Her halükârda, bu metin Osmanlı dönemindeki gelişmelerin izini sürmemiz açısından bir başlangıç noktasıdır.

Rüya yorumu konusundaki diğer erken dönem kaynakları Arap kökenlidir. En eskilerinden biri, bazı yorumlarından daha önce bahsettiğimiz İbn Sîrîn'dir. Kendisi sahabenin ardından gelen bir gruptandı ve ilk İslami kuşağın üyesi olarak doğmuştu (H 34/ 654). Peygamberin hadislerini aktaran güvenilir bir kişi olarak biliniyordu. Bir süre sonra rüya yorumlarıyla da tanınır oldu ve yorumlama ilminin kusursuz örneği olarak kabul edildi. İslamın ilk yüzyıllarında onun adını taşıyan pek çok eser yazılmıştı. Günümüzde bütün bu uydurma İbn Sîrînleri gerçeğinden ayırmak zor, hatta imkânsızdır. Bununla birlikte, bizim amacımız açısından mutlak bir ayırım yapmanın gereği yoktur. Önemli olan şu ki, o ilk dönemlerde kimse onun yazdıkları ile ona öykünenlerin yazdıkları arasındaki farka aldırmıyordu. Bunların tümü tek bir metin külliyatı gibi ele alınıyordu. Aslında, İbn Sîrîn'in eseri olarak bilinenleri ilk üç yüzyılda yaşamış birkaç kişinin kolektif ürünü olarak düşünüp bu söylemi çok daha iyi temsil ettiklerini kabul edebiliriz.

Muhtelif İbn Sîrînler ilişki hakkındaki rüyalara Artemidoros kadar yer vermezler. Artemidoros'un aksine bütün ilişki türlerini tek başlık altında toplayıp şöyle adlandırırlar: "Evlilik/İlişki [*nikâh*] ve bağlantılı konular hakkında, cinsel ilişki [*mubâşere*], boşanma, kıskançlık, şişmanlık, köle kadınların satın alınması, zina, erkek erkeğe ilişki [*livâta*], insanların ahlaksız şekilde bir araya gelmesi [*el-cem' beyne'n-nâs bi'l-fesâd*], erkeklerin kadınlar tarafından taklit edilmesi [*teşabuhü'l-mer'e bi'r-ricâl*], kadınsı davranışlar [*tahnîs*] ve kadın organının görüntüsü [*nazarü'l-ferc*] dahil." Burada belirli bir sıralamayı ayırt etmek güçtür; konular metnin değişik yerlerinde tekrarlanır.[63]

İçerik Artemidoros'unkinden çok farklı değildir. İlişki bir alışveriş, yarışma veya savaş olarak görülür. Her şey eşit olsa bile bunlarda içe giren yetişkin erkek üstün olan taraftır. Genellikle, bir erkeğin rüyasında erkek veya kadın başka birinin içine girdiğini görmesi iyi bir kehanet olarak kabul edilir. Yine de bazı farklar görebiliriz. Genellikle aynı çerçeve içinde olmakla birlikte kadınlara ve rüyalarına daha fazla önem verilir. Bir kadın evli de

olsa rüyasında başka bir erkekle evlendiğini görmesi onun için iyi bir kehanettir. Ölü erkekle evlendiğini görmesiyse kötüdür, zira rüya gören kadının malını kaybedeceği anlamına gelir. Buna karşılık bir erkeğin rüyasında ölü bir kadınla evlendiğini görmesi iyiye işarettir, çünkü ona para kalacak demektir. Bazı durumlarda homoerotik ilişki içine girilen kişinin hayrınadır. Örneğin, hapiste olan bir erkek rüyasında içine girilen taraf olduğunu görürse yakında serbest kalacak demektir.

Artemidoros'un çevrilmesini ve İbn Sîrînlerin yazılarını izleyen yüzyıllarda yorumlar giderek Abbasi, Fatımi, Memluk ve Osmanlı toplumlarının âdetlerine ve nüanslar içeren söylemlerine uyarlandı. Yorumcular bütün ilişki biçimlerini tartışıp bilinmeyen ve kabul edilemez uygulamaların üzerinde bile açıkça düşünme geleneğini sürdürdüler. Ancak, kategorilerin ve kavramların semantik anlamları tıpkı bazı rüyalar için önerilen yorumlar gibi değişmişti.

Yüzyıllar sonra, en-Nâbulusî'nin eserinde ilk göze çarpan malzemenin farklı düzenlenmesidir. Artemidoros, İbn Sîrîn ve erken dönem yorumcularına atfedilen diğer kitaplarda konuların bölüm başlıklarıyla ayrılmasının yerini simgelerin alfabetik sıralanması alır.[64] Bu yalnızca farklı bir sınıflandırma yöntemi gibi gözükse de daha derin bir güdüyü yansıtıyor olabilir. Yunan/Bizans ve ilk dönem İslam yazarlarının önerdiği kategorilerin bazıları yerleşik mantığını kaybetmiş olabilir. Hatta anlaşılmaz hale gelmiş olabilirler, en-Nâbulusî işte bu nedenle bunlara sadık kalmanın bir anlamı olmadığını görmüştü. İnsan varlığının diğer alanlarında olduğu gibi cinsel imgeler alanında da meşru/gayri meşru ve doğal/doğal olmayan şeklindeki Yunan kategorileri artık o zaman geçerli olan İslami cinsellik söylemini yansıtmıyordu. Bu, Osmanlı döneminde cinselliğin hiç yasakları ya da tabuları olmadığı anlamına gelmez. Yalnızca, bu tabular farklı bir kalıp içinde şekillenmişti ve eski sınıflandırmaya uymuyordu. Artemidoros'un doğal görmediği veya iğrenç bulduğu pek çok şey daha tarafsız bir kıvam kazanmıştı ya da bunların yerini başka şeyler aldığından artık bir tartışma konusu olarak görülmüyordu. Yasal uygulamalar yasadışı kabul ediliyor, sıra dışı olanlar artık hiçbir engelle karşılaşmadan uygulanıyordu. En-Nâbulusî konu başlıklarını değiştirip artık eskimiş olan sınıflandırmayı yeniden dü-

zenlemektense, eski sınıflandırmadan tamamen vazgeçip yerine bir sözlük biçimi koymayı tercih etmişti. Bu yeni sunumda Artemidoros'un ortaya koyduğu yapılandırılmış söylem çok sayıda daha küçük maddeye bölünmüştü. Kısmen bu nedenle, en-Nâbulusî'nin cinsel uygulamalara karşı tavrını kavramak çok daha zordur. Satır aralarında ya da terimler, nesneler ve hareketler arasındaki "bağlantıların ötesinde" aranması gerekir. Açık konu başlıklarının yokluğunda, ancak dilin incelikli kullanımıyla belirli hareketleri açıklamada kullanılan terimlerin çeşidi yorumcunun bunlara yüklediği değeri gösterebilir.

Daha sonra yazılan bu Osmanlı uyarlamasında ilişki hakkındaki tartışmaların genellikle beş başlık altında toplandığını söyleyebiliriz: *zina, livata, mücâma'a, nikâh* ve *zevâc*.[65] Bu uyarlama insan hareketlerinin şeriata göre beş kategoriye ayrılmasını yansıtır: zorunlu *(vâcib, farz)*, tavsiye edilen *(sünnet, menzûb, müstehabb)*, fark etmeyen *(mübâh)*, kınanan, onaylanmayan *(mekrûh)* ve yasak *(haram)*.[66] Bazı eylemler Allah tarafından buyurulmuş veya kesin biçimde yasaklanmış olduğu için yapılmaları veya yapılmamaları gerekir. Bazı hareketlerse emredilmiş bir ceza veya ödüle maruz kalmadan daha serbest biçimde olumlu, olumsuz veya nötr olarak tanımlanıyordu. En-Nâbulusî ve çağdaşlarının seçtiği beş başlık bu merdivenin basamaklarını yansıtır. Elbette zina kesinlikle yasaktır. *Livata*, yani erkekler arası homoerotik ilişki lanetlense de Allah'a karşı işlenen suçlar için gereken aşırı *hadd* cezasına maruz kalmaz. *Mücâma'a*, yani bildiğimiz anlamıyla cinsel ilişki nötrdür. Hem meşru ilişki hem de evlilik anlamına gelen *nikâh* elbette olumlu tarafta yer alır. *Zevâc* hemen hemen hiç cinsel alt metni olmayan evlilik demektir ve kelimenin tam anlamıyla olmasa da ilahi buyruğa yakın bir şey olarak kabul edilir. Yaptığı tercihin anlamını bildiğini daha iyi göstermek amacıyla en-Nâbulusî, rüya yorumcusunu rüya gören kişinin kullandığı sözlere ayak uydurmaya sevk eder: "Bazen rüya gören kişi *'tezevectü'* (evlendim) der bazen de *'nakahtu'* (evlenmeyi kabul ettim/birisiyle ilişkiye girdim) der. Bunların yorumları farklı olabilir. Bu nedenle *'zevâc'*dan 'Z' maddesinde, *'nikâh'*tan 'N' maddesinde bahsettik. Bu durum benzer konular için de geçerlidir."[67]

Kendisinden öncekilerin geleneğini izleyen en-Nâbulusî cinsel içerikli bir rüya hakkında genellikle cinsel bir yorumda bulunmaz. Zina içerik-

li rüyalar genellikle olumsuz simgeler olarak görülüp ihanet veya hırsızlıkla ilişkilendirilir, ancak olumlu şeylerin belirtisi de olabilirler. Örneğin bir sultan rüyasında zina türünden bir gayri meşru ilişki kurup cezalandırıldığını görürse, egemenliğini güçlendirmesi beklenmelidir ki ahlak ve devlet hakkında ilginç bir yorumdur. Eğer üst düzeyde memuriyet bekleyen biri böyle bir rüya görürse, beklediği memuriyet ona verilecek, ancak o kişi görevini adil olmayan bir tarzda yapacak demektir.[68] Şurası ilginçtir ki, zina hakkındaki bir rüyanın gerçekten cinsel bir çağrışımı olduğu tek durum, erkek ya da kadın, rüya gören kişinin zinanın kendisini değil, zina yapanlar hakkında Kuran'da geçen ayeti görmesidir.[69]

Livata erkekler arası ilişkiye özgü olsa da içerik bakımından yine muğlaktır.[70] Rüyasında bir oğlanın içine girdiğini gören yetişkin bir erkek ya işçi olacak ya da malını mülkünü bir düşmana kaptıracak demektir. Ancak bazı yorumcular sonunda bu düşmanı yeneceğini belirtir. Eğer birisi rüyasında küçük bir çocukla ilişkiye girdiğini görüyorsa hak ettiği bir parayı alacak ya da onun için uygun olmayan bir şey yapacak demektir. Eğer tanımadığı bir adamın onun içine girdiğini görürse, bir düşmanı onu yenecek demektir. Eğer düşmanı yoksa o zaman onuru veya malı zarar görecek demektir. Öte yandan, rüyasında gördüğü adam tanıdık biriyse, nefret uyandıran bir iş yapmak için güçlerini birleştirecekler demektir. Eğer biri rüyasında sultanla ilişkiye giriyorsa ve içe giren taraf sultansa, o zaman büyük servet ve mal kazanacak demektir. Ancak içe giren taraf kendisiyse bütün malını mülkünü kaybedecek demektir.[71]

Meşru cinsel ilişki demek olan *nikâh*, siyaset ve toplum açısından hayırlı bir anlam taşır. Bu tür rüyalar genellikle rakiplere karşı zafer kazanmak, üzüntü veya dertten kurtulmak, adil davranmak, dini bilgelik kazanmak gibi anlamlara sahiptir. En-Nâbulusî'ye göre rüya gören kişinin seçtiği kelime *–nikâh, mücâma'a* ya da *zinâ–* eylemin içerdiği ahlaki değerden daha önemlidir. *Nikâh* başlığının altına anneyle yasak ilişki veya diğer yasak kadınlarla *(muharramât)* kurulan ilişkiler ve gayrimüslim erkeklerin Müslüman kadınlarla kurduğu ilişkilerle ilgili rüyaları koyar. Üçüncü kategori olan *mücâma'a* belki de en ilgincidir. En-Nâbulusî burada hetero ve homoerotik rüyaları bir arada ele almanın yanı sıra kişinin kendisiyle, başka

erkeklerle ve her iki cinsten çocuklarla ilişki kurması hakkındaki rüyaları da yorumlar. Bunlar genellikle husumet ve rekabet belirtisidir ama burada da sonuç rüya gören kişinin konumuyla doğrudan ilişkili değildir.

En-Nâbulusî tavsiye edilen ve onaylanmayan şeklindeki dini tasnifi kullanırken cinsel eylemlere otomatikman dini değerler yüklemekten kaçınır. Ona göre bu kategorilerin hayati değeri, rüya gören kişinin rüyaya karşı kendi davranışını aktarmasını sağlayan bir kültürel sözlüğün parçası olmasında yatar. Rüya gören kişi *nikâh* hakkında rüya gördüğünü kabul etse de en-Nâbulusî için bu hareketin dini tanımlara kesinkes uyup uymaması önemli değildir. Eğer birisi rüyasında homoerotik bir ilişki kurduğunu gördüğü halde buna *mücâma'a* diyorsa, bu rüya gören kişinin rüyaya olumsuz bir anlam yüklemediğini gösterir. Dolayısıyla yorumda bu hususa dikkat edilmeli ve kullanılmalıdır. En-Nâbulusî kendinden örnek verir. İnananlar için rüyada bal görmek Kuran'ın tatlılığı anlamına gelebilir der. Oysa hovarda *(fâsık)* biri için bu rüya dünyanın günahları ve zevklerinin simgesidir.[72] Bu durumu hayatın gerçeği olarak kabul eder ve saf olmayan düşüncelerinden dolayı günahkârı azarlamaktansa erdemli müminle eşit düzeyde görmeyi yeğler.

Bir başka düzlemde, bu durum en-Nâbulusî'nin çağdaşları için oldukça normaldir. Zira onlar, şeriat yasaklamış olsa bile belirli hareketleri doğası gereği ahlak dışı saymazlar. Artemidoros'a (ve Huneyn bin İshâk'a) göre cinsel organları ağızla uyarmak tabu iken, Osmanlı rüya yorumcularının zihninde cinsel cazibe ister heteroerotik ister homoerotik olsun, ister kadınlar ister erkekler üstte olsun, doğal karşılanıyordu ve asla ayıplanmıyordu. Kanun bazen cinsel davranışları yasaklıyordu ama bunlar yine de doğallığın ve normalliğin sınırları içinde görülüyordu. Osmanlı döneminde cinsellik çok veçheli bir konu haline gelmişti. Elbette bazen yasaklanıyordu, ancak psikolojik özbaskılar yüzünden çok seyrek engellenirdi.

Osmanlı Döneminin Bilinçaltında Rüyalar

En-Nâbulusî'yi Artemidoros'la karşılaştırdığımızda 17. yüzyılda cinsel rüyaların değerlendirilmesinde ve yine cinsel söylemde önemli değişiklikler olduğunu açıkça görürüz. Artemidoros'un doğallık, gelenek ve yasa

kategorilerini çıkış noktamız olarak alırsak, antik çağda anlaşıldığı şekliyle "doğa" kategorisinin erken modern dönemde Ortadoğulular için bütün anlamını kaybettiğini söyleyebiliriz. En-Nâbulusî ve okurları sanki evrende cinsel açıdan doğal bir düzen olduğunun farkında değildir. Cinsel ilişkide doğru ve yanlış tavırlar herhangi bir bağlayıcı kozmoloji oluşturmadığı gibi ilişki biçimlerinin doğasında toplumsal değerlerle ilgili bir bağ görülmez. En-Nâbulusî terimden hiç bahsetmez ve cinsel ilişkilere değinmek amacıyla asla kullanmaz.

Artemidoros'un ikinci kategorisi olan "gelenek", topluma egemen olan bazı yazılmamış kurallar olarak düşünüldüğünde, buradaki farklılıklar da anlamlıdır. "Geleneğin" içerdiği ahlaki vurgu hafiflemiştir. En-Nâbulusî'nin yorumu, Artemidoros'un cinsiyet, yaş ve toplumsal konum ile pozisyon ve ilişki arasında kurduğu dikkatli dengeyi sürdürmez. En-Nâbulusî, sultan, âlim veya vali gibi unvanlara sahip yüksek ekonomik ve toplumsal statüdeki insanlara saygı gösterir. Ancak cinsel ilişki temel olarak siyasi veya ekonomik gücün değişimi şeklinde yorumlandığında bile bunlarla toplumsal hiyerarşi arasındaki bağlantı her zaman o kadar basit değildir ve kendiliğinden açıklanamaz.

Erken modern çağda Ortadoğu'nun rüya yorumu senaryosunda, Artemidoros'un üçüncü kategorisi, yani kanunla ilgili senaryosu daha önceki bütün senaryolardan üstün kabul edilir. Rüya yorumunun temel ilkelerini açıklamak için en-Nâbulusî ve çağdaşlarının hadis ilmine ve şeriat hukukunun ilkelerine başvurduğunu daha önce belirtmiştik. Aynı ilkeler, şehvetle ilgili bilinçaltının dilini yorumlamaya girişen âlimlere de yol göstermiştir. Bu âlimler, rüya gören kişinin eğilimlerinin Müslümanlara uygulanan belirli yasakların sezgisel biçimde kavranmasından kaynaklandığını düşünür. Bu sezgilerin rüya gören kişilerin ruhlarına bir şekilde yerleştirildiğine inanır. Sadece görsel içeriğe dayanarak rüyaların iyi ya da kötü diye nitelendirilişine neredeyse hiç rastlanmaz. Ancak rüya gören kişinin imgelere yüklediği yarı hukuki değerler –yasak, ayıp, nötr, tavsiye edilen, zorunlu– bu değerlemede içkindir. Kanunların farkında olmak dil sorununun ötesindedir. Kanuna uygun olup olmama, doğrunun ve yanlışın, iyinin ve kötünün başlıca belirleyicisi olmuştur. Cinsel senaryo olarak rüya yorumu, cinsel ilişkide uygulanan

pozisyonla toplumsal konum arasındaki ilişkiyi gizlerken bir başka ilişkiyi, cinsellikle hukuk arasındaki ilişkiyi pekiştirir.

Ancak aynı kaynaklar Osmanlı kültürlerindeki insanların, en azından büyük İslami merkezlerde yaşayanların, cinsiyeti ve cinselliği bize bildik gelmeyen bir biçimde gördüğünü öne sürer. Modern psikologların çoğunun örtülü cinsellik simgeleri olarak yorumlayacağı imgeler Osmanlı kültüründe adeta bir kural gibi başka anlamlara yoruluyor ve genellikle toplumsal ve siyasi ilişkileri simgeliyordu. İmgelerin içten, kişinin imgeler ve çağrışımlar dağarcığından kaynaklandığına inanılsa da iç benliği yansıttığına inanılmıyordu, dolayısıyla imge ile rüya gören kişinin ruhu arasında bir bağlantı yoktu. "Freudcu" simgeler için hiç cinsel yorum yapılmamış oluşu bu şekilde açıklanabilir. Ancak, gördüğümüz gibi durum böyle değildi. Rüya yorumcuları, rüya gören kişinin dünyası ile rüya arasında bir ilişki olduğunu varsayıyordu. Daha iyi bir açıklama, cinsel arzular için cinsel olmayan seçeneklere ihtiyaç duyulmadığıdır. Açık cinsel imgeler doğaldı. Hatta gayri meşru davranışlar, modern toplumların suç, sapıklık veya zihinsel kusur olarak damgaladığı nitelikleri taşımıyordu. Rüyalardaki cinsel unsurlar bastırılmış düzeyde gizlenmiyordu, çünkü açık düzeyde onlara başka anlam vermeye veya sansürlemeye gerek yoktu.

Penisi ve vulvayı çağrıştıran imgelere "Freudcu" simgesel anlamların yüklenmemesi, cinsel olmayan nesnelerin asla cinsel bir değer içermediğinin düşünüldüğü anlamına gelmez. Kapalı mekânlar ve özellikle her türden kaplarla imgeler, örneğin şişeler, bardaklar, kuyular ve sarnıçlar genellikle kadınları simgelerdi. Bunlarda kadınların cinsel organlarına ve rahimlerine açık göndermeler vardı. Hamam gibi kapalı mekânlar da, iki cins tarafından asla aynı anda kullanılmasa bile kadınlar ve cinsellikle ilgili çağrışımlara sahipti. Erkek çocukların kadınlar hamamıyla ilgili anıları rüyalardaki bilinçaltını etkilemiş olabilir. Ancak kadınların sıvı içeren haznelerle bağlantısı ve saflık-kirlilik çağrışımları da bilinçaltının cinsel sözlüğünün parçası olabilir. İnsan toplumdaki yasakların cinsel davranışlarla ilgili olmadığını, kadınların kişiliğine karşı yapılan saygısızlıklara ve cinsiyetleri ayıran çok kesin sınırların ihlaline karşı konulduğunu düşünebilir.

Tam anlamıyla özünde suç veya sapıklıkla damgalanmadığı için, cinsel ilişkiyle ilgili rüyalar örtülü düzeyde genellikle cinsel olarak kabul

edilmiyordu. Cinsel arzunun açık bir kanıtı olmadığı, özellikle de rüya gören erkek uykusunda boşalmadığı sürece, açık düzeyde asla cinsel olarak yorumlanmıyorlardı. İşte bu nedenle en-Nâbulusî gibi önde gelen bir yorumcu, davranışın kendisine dayalı olmayıp rüya gören kişinin rüyasını anlatırken seçtiği sözcüklere dayalı bir doğru-yanlış ölçeği geliştirme ihtiyacı duymuştu. Rüya gören kişi eylemi gayri meşru seks olarak tanımlamışsa, o zaman muhtemelen örtülü düzeyde bu ilişki gayri meşru bir anlaşmayı simgeliyordu (ki bu olumsuz bir yorum anlamına gelmez). Görülen rüya meşru ya da onaylanan bir eylem olarak anlatılıyorsa, o zaman yorumcu, rüya gören kişinin iyi şeyler düşündüğü anlamını çıkarabilirdi.

Tehlikeli Rüyaları Ortadan Kaldırma

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılda işler yine değişti. Entelektüel açıdan, bu alan tamamıyla yok olmuştu. Yeni kitaplar neredeyse hiçbir yenilik içermiyordu. Genellikle eski kitapların kopyalanmış hali olup bazen daha basit bir dille yazılıyorlardı. Bunun nedenlerinden biri, modernliğin ilerlemesiyle klasik rüya yorumu biliminin gözden düşmesi olabilir. Osmanlı entelektüelleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olan saygın bir araştırma alanı, giderek dünün dünyasının bir parçası haline gelip geri kalmışlık ve gelenekle birlikte anılır hale gelmişti. Rüyalar kehanet güçlerini kaybettiler. Dünyanın sırlarını çözme konusundaki cazibeleri yeni "bilimsel" bir görüşün ortaya çıkmasıyla birlikte yok oldu. Daha sonra, yeni yeni filizlenen psikoloji gibi yeni söylemler farklı senaryolar geliştirdi. Bu senaryolar da yeni söylemsel ve toplumsal güç ilişkilerini şekillendirdi. Entelektüeller kendilerini başka araştırma alanlarına verince rüya dilini güncelleyip cinsellikle ilgili çağdaş varsayımlarla denkleştirme konusunda fazla çaba harcanmaz oldu. Sonuçta, rüya yorumuyla ilgili güncel derlemeler, Ortadoğu ve Osmanlı dünyasında modernliğin gelişmesiyle ortaya çıkan cinsel değişimleri çoğunlukla görmezden geldi.

Öte yandan, heteroseksüel aşkın normal kabul edilmesinin yanı sıra diğer etkiler, başka senaryolarda olduğu gibi Ortadoğu toplumlarının bilinçaltını yansıtan senaryolar üzerinde de belirleyici oldu. Pek çok cinsel tercih, özellikle de eşcinsel ilişki ve oğlancılık normdan sapma olarak gö-

rüldü ve daha sonra da doğal olmayan veya anormal davranış olarak kabul edildi. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında yazılan rüya yorumu kılavuzlarında ve eski kitaplardan kısaltılıp uyarlanan metinlerde, özellikle eşcinsel davranışlar ve ensestin daha açık biçimde ele alındığı bölümlerin dikkatle budandığı görülebilir.[73] Rüya yorumu kılavuzlarını derleyenler, bu tür şeylerin hayalini kurmanın rüyalarda bile yasak olduğu bir başka dünyada gözlerini açmışlardı.

Beşinci Bölüm

MAHALLENİN DELİKANLILARI

Bir Cinsel Karşı Senaryo Olarak Gölge Oyunu

Önceki bölümlerde tartışılan cinsel senaryolar birbirinden çok farklı olsa da ortak bir noktaları vardı; hukuki tartışmalar, rüya yorumu kılavuzları ve tıp risalelerinin hepsi formel bilgiyi ve bir bakıma yüksek kültürü temsil ediyordu. Her zaman resmi olarak onaylanmayıp bazen birbirlerine ters düşseler de, otoriteyi devlet gücü, dini etki, egemen bilimsel bilgi ve yüksek toplumsal konum gibi birçok biçimiyle somutlaştırmışlardı. Şimdi ele alacağımız senaryo, yani Osmanlı gölge oyunu bize bir başka boyut sunar. Bir karşı-senaryo olarak nitelendirilebilecek, çok farklı bir kültürel anlatıya yapılan eşsiz bir yolculuk. Önceki bölümlerde incelediğimiz metinsel geleneklerin aksine, bu metin grubu aşağıdakilerin, daha doğru bir deyişle dışlanmışların görüşlerinin damgasını taşır.

Toplum tiyatroda kendine ayna tutuyordu. Toplumun kendine güldüğü dünyayı yarattığı, din ve devlet eleştirilerini yetkililere ilettiği ve bir alternatif sunduğu yer tiyatroydu. Tıpkı ortaçağ karnavallarındaki gibi, gölge oyunu yukarıdakilerin ve aşağıdakilerin eşit düzeyde katıldığı bir etkinlikti. Ulema ve köylüler, efendiler ve Çingeneler oyunları birlikte seyrediyordu. Bazı oyunlar sarayda ortaya çıkmasına rağmen sokağa kadar iniyordu. Bazıları da mahalle kahvelerinde tasarlandığı halde padişahın hareminde oynanarak, hem halkın değer yargılarını ve arzularını saraya iletiyor hem de devlet katındakileri ve hizmetkârlarını eğlendiriyordu. Gölge oyunu önce sahnesiyle, sonra tasvir denen figürleriyle, son olarak bunların düz bir perde üstüne yansıtılmasıyla, üç kez gerçeklikten uzaklaşarak halkın hoşnutsuzluğunun açığa vurulmasında bir emniyet supabı işlevi görüyordu, ancak bütün işlevi bununla sınırlı değildi. Uçucu kaçıcı olsalar da, gölgeler yerleşik ahlak anlayışıyla alay ediyor, kurmacanın ardına gizlenerek toplumla ilgili gerçekleri dile getiriyorlardı.

Rabelais, Ortadoğu kültürü ve Rönesans üzerine bir araştırma yapan Bakhtin, yüksek ve alt kültür arasındaki ilişkiye farklı bir bakış açısı getirir. Ona göre, modern öncesi dünyada komik ve karnavala özgü seyirlikler, devletin ve kilisenin âdetlerine karşı belirgin bir muhalefet içinde olup bu organların sunduğu dünyaya karşı bilinçli olarak farklı bir dünyayı yansıtırlar. Resmi dünyaya koşut olarak, tüm insanların yılın belirli dönemlerinde katıldığı bir başka yaşam türü yaratırlar. Bu ikiliği anlamak, ortaçağ dünyasını ve Rönesans dünyasını anlamak bakımından çok önemlidir.[1] "Karnaval sırasında, hiyerarşik düzenin hem ideal, hem gerçek anlamda geçici olarak askıya alınması, günlük yaşamda görülmesi imkânsız olan özel bir tür iletişim yaratıyordu. Bu durum özel biçimlerdeki çarşı-pazar konuşması ve hareketlerinin doğmasına yol açtı. Bu açık sözlü ve serbest konuşma tarzı, birbiriyle ilişki içinde olan insanlar arasında bir mesafe olmasına izin vermediği gibi, başka zamanlarda geçerli olan etiket ve nezaket kurallarını da ortadan kaldırıyordu. Rabelais'nin romanlarında sık sık dile getirilen, karnavala özgü, çarşı-pazarda rastlanan özel bir ifade biçimi oluştu."[2] Bir başka deyişle, bu karnaval kültürü, kilise ve devletin yarattığı dünyayla yan yana duran, tıpkı onun gibi gerçek, alternatif bir dünya yaratmıştı. Bu alternatif dünya bir bütün olarak ortaçağ uygarlığı açısından çok önemliydi. Ancak Bakhtin betimlemesine bir başka boyut ekler. Bunun, yüksek bir kültüre karşı oluşturulan halk kültüründen ibaret olmadığını belirtir. Bütün erkekler (belki biz de burada "ve çoğu kadınlar" deme özgürlüğünü kullanabiliriz) bu kültürün parçasıydı. Karnavallar dini âdet ve inançların parodisi, devletin ve devlet görevlilerinin eleştirisiydi ama aynı zamanda bütünleşmiş bir kültürün parçasıydı. Bu karnavallara burjuvalar ve köylülerin yanı sıra din adamları ve diğer devlet görevlileri de katılıyordu. Şenlikler boyunca yaşamın kendisi bir oyun olarak sergileniyor, bir süreliğine oyun kendini gerçek yaşama dönüştürüyordu (*"c'est la vie même qui joue et, pendant un certain temps, le jeu se transforme en vie même"*). Bu bütün insanlar için "koşut bir yaşam" demektir. Yukarıdakiler ve aşağıdakileri birleştiren; güncel olayları ve hiyerarşiyi, ayrıcalıkları, tabuları ve yasaları bir yana koyan özgürleştirici bir deneyimdir. Karnaval eğlencesi yalıtılmış bir bireysel tepki değildir. Bir araya gelmiş insanların ortak duygusudur. Katılan ve sey-

reden herkesi içine aldığı için evrenseldir. Ayrıca karşıt duyguları barındırır: aynı anda hem neşeli ve alaycı, hem reddedici ve olumlayıcıdır.[3]

Bakhtin karnavalı yüceleştirme, erken dönem seyirliklerde gerilimleri ve eşitsizlikleri görmezden gelme, karnavalın çok farklı türlerini dikkate almama gibi konularda eleştirilmiştir. Daha sonra eleştirmenler, Bakhtin'in karnavalın bazen devlet tarafından protestoları yatıştırma ve direnişi azaltma amacıyla alaycı biçimde kullanılmasını dikkate almadığını vurguladılar.[4] Yine de Osmanlı yönetimindeki Ortadoğu'da gölge oyunuyla ilişkisi bakımından, Bakhtin'in çalışması toplumsal yakınlaşma ve ifadesini sahnelenen olayda bulan ortak bir kültür duygusu yaratmayı başarır.

Dönemin cinsel senaryolarını araştırma uğraşımızda Karagöz'ü göz ardı etmemek gerekir. Unutmamamız gereken bir nokta, 19. yüzyıl sonlarında Ortadoğu nüfusunun büyük bir çoğunluğunun okuryazar olmadığıdır. Okuma yazmayı öğrenmiş olsalar dahi büyük bir çoğunluğun kitaplarla ilgisi yoktu. Böylece, camilerde verilen vaazlar dışında, halka metinsel anlamda sunulan geçerli tek senaryo gölge oyunuydu. İster temel anlamda cinsel zevklerle ilgili kılavuz olarak görülsün, ister göstergesel olarak taşıdığı anlamlar –yerleşik ahlak anlayışının ve toplumsal adaletsizliğin yergisi– benimsensin, halka cinsellik ve sınırları hakkında bir şeyler söyleyen Karagöz ve Hacivat'tı. Ancak, bu din dışı cinsel senaryoyu çözümlemeden önce, gölge oyunu ve halkın gözündeki yerini tanımlayalım.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Gölge Oyunu

Düz bir ekrana yansıtılarak oynanan ve çoğunlukla Karagöz, Hayal Oyunu ya da *hayal-i zıll* (Arapçası *hayâlü'l-zıll*) diye bilinen gölge oyunu, sinema ve televizyonun habercisidir. Genellikle koyu renk kumaştan büyük bir perde asılır. Bu perdenin ortasında, beyaz pamuk kumaştan yapılmış daha küçük, dikdörtgen bir açıklık bulunur. Bu beyaz kısım, geçmişte genellikle mumlar veya fenerlerle aydınlatılırdı ve "çok iğrenç tüterdi."[5] İnce, yarı saydam, pürüzsüz, göz alıcı biçimde boyanmış deve derisinden tasvirler titrek bir ışıkla aydınlanır. Derilerin üstünde delikler vardır. Böylece perdeye yansıtılan görüntü tek parça bir kara gölge olmayıp, bütün renklerin seçildiği çizgi roman karakteri gibi bir imgedir. Kuklacı, kuklaları uzun so-

palar yardımıyla oynatır. Sopaları ışığın kaynağına dik açıda tutarak gizler. Oyunda yirmiye kadar varan rolü oynamanın yanı sıra şarkı da söyler.

Tarihçiler Osmanlı gölge oyununun kökenini hâlâ tartışmaktadır. Çin'den, Hindistan'dan ya da Moğollardan geçen eski bir Türk geleneği olduğundan tutun, Yunan ve Bizans tiyatrosunun etkilerine varana kadar pek çok kaynak öne sürülmüştür. Bazıları İtalyan commedia dell'arte akımının katkılarından, İspanyol Yahudilerinin mirası olduğundan ve imparatorluk topraklarında yaşayan Çingenelerin etkisinden bahseder.[6] Ancak anlaşıldığı kadarıyla, Osmanlının son halini verdiği oyunun en olası kaynağı Memluk sultanlığıdır. Osmanlılar Arap topraklarını fethetmeden önce, rasgele cinsel ilişkilerin ele alındığı bir tür yerel gölge oyunu Memluk hanedanının egemen olduğu Mısır ve Suriye'de gelişmişti. Bu oyundaki kuklalar ve yöntemler Osmanlının geliştirdiği oyuna benziyordu. İleride göreceğimiz gibi, eski oyunların bazı konuları Karagöz-Hacivat ikilisi tarafından kullanılmıştı. Memluk tarihçisi İbn İyâs sık sık alıntı yapılan bir yazısında Mısır fatihi Yavuz Sultan Selim'in Kahire'de bu tür bir gölge oyunu seyrettiğini anlatır. Bu oyunda son Memluk sultanı Tuman Bay'ın trajik sonu konu edilir. Sultan Selim oyunu öyle beğenir ki, sahneyi ve oyunu oynatanı İstanbul'a dönerken yanında götürmeye karar verir.[7]

Memluk tarzı gölge oyununun zenginleşmesine Osmanlı İmparatorluğu'nda zaten mevcut olan iki tiyatro geleneği katkıda bulundu. Eski ve saygın bir popüler eğlence türü olan meddahlık, gölge oyununun yaslanıp serpilebileceği gelişkin bir anlatım ve ses ustalığı tarzı sunuyordu. İkinci gelenek olan ortaoyunu, seyircilerin yuvarlak bir sahnenin etrafına oturarak oyunu izlediği, popüler bir sokak tiyatrosuydu. Oyunların içeriği Karagöz'le aynıydı. Yıllar geçtikçe ortaoyunu, gölge oyununun içeriğinin ve toplumdaki konumunun gelişmesine büyük katkıda bulundu. Ortaoyununun kendi öyküleri ve karakterleri de gölge oyunuyla alışveriş sonucu zenginleşmiş olmalıdır.

Karagöz tiyatrosu 17. yüzyılda, Osmanlı dünyasında rakipleri olsa da artık köklü ve son derece rağbet gören bir sanat biçimi haline gelmişti. 16. yüzyıldan itibaren pek çok Avrupalı gezgin bu oyunu seyretti. Çoğu, bu müstehcen oyunları seyredip 1670'lerde imparatorluğu ziyaret eden Dr. John

Covell'ın tanımladığı üzere "hayvani derecede kaba dil"i duyunca epeyce sarsılmıştı.[8] Anlaşılan o dönemin Avrupalıları karnavala özgü dil duygusunu çoktan kaybetmiş, Rabelais'nin ölümsüzleştirdiği müstehcen eğlence günleri geride kalmıştı. Bir yüzyıl sonra Pocqueville oyunun kabalığı karşısında duyduğu tiksintiyi gizlemez:

> Belirli bir gösterileri veya dramatik seyirlikleri olduğu söylenemez, zira kukla gösterisi biçimindeki edepsiz sahnelere o ismi vermemeliyiz; [bu oyunlarda] karılarını son derece kıskanan o adamlar aileleri içinde yansıtılırlar. M. Sevin'in dediğine göre, "oyunun kahramanı Karagöz dedikleri kötü nam salmış bir sefildir. Lampsacus'un ünlü tanrısının bütün nitelikleriyle sahnede görünür.[9] İlk perdede evlenir ve töreni namuslu bir topluluğun huzurunda tamamlar: ikinci perdede karısı loğusadır ve çocuk hemencecik babasıyla açık saçık bir diyaloga başlar."[10]

Yerel seçkinler için oyunun kuşkusuz daha derin bir önemi vardı. Evliya Çelebi *Seyahatname*'sinin birçok sayfasını gölge oyununa ayırır. Anlatısına Kabil ve Habil'in öykülerinden o güne kadar komedinin doğuşunu ele alarak başlamayı gerekli görür. Osmanlı dönemine geldiğinde, Kör Hasan adıyla bilinen bir taklitçinin olağanüstü öyküsünü anlatır. Sultan Yıldırım Bayezid'in gözde adamlarından olan Kör Hasan 14. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre bir gün padişah ulemanın yolsuzlukları ve suiistimalinden dolayı çok öfkelenir. Yüksek mevkilerdeki yüzlerce görevliyi hapse attırır. Hepsini kazığa bağlatıp yaktırmakta kararlıdır. Yakın danışmanları görevlilerin hayatlarını bağışlaması için padişaha yalvarırlar, ama hiçbir yararı olmaz. Derken Kör Hasan şansını denemeye karar verir. Rum Ortodoks metropoliti kıyafetine bürünerek padişahın huzuruna çıkar. Onu gören padişah "halsiz kalana dek güler". "Nedir bu kıyafet?" diye sorar. Kör Hasan, "Padişahım Kâfiristana gitsem gerek. Bu kıyafetle gitmeyi makul gördüm" diye cevap verir. Sultan "Nereye gidersin?" diye sorar. "Padişahım İstanbul tekfuruna giderim."[11] "Ya ne işlersin, melun?" Kör Hasan şöyle yanıtlar: "Padişahım işittim ki sekiz yüz yazarı,

bilgini, dört mezhep şeyhülislamlarını, Bursa mollasını ve yetmiş fetvaya kadir bilginlerin hepsini ateşe yakarmışsın, 'el-cevab Alluhu âlem olur olmaz' demeye gücü yeter bir bilgin kalmadıktan sonra elbette İsa milleti papazlarının yanlış şeriatlarına muhtaç olmamız kesindir. Elbette kırk elli papaz istemeye bir kulunuzu gönderirsiz, bari hakîri bu kıyafetle nursuz tekfura gönderin. Bursa şehrini keşişler ile doldurup Keşiş Dağımızda [Uludağ'ın eski adı] yine evvelki gibi karar etsinler."

Kör Hasan bu güldürü eylemiyle, o güne kadar tavrını değiştirmeyen Yıldırım'ı yumuşatmayı başarmıştı. Sultan "Ey Hasan!" diye bağırdı, "büyük atalarımın ruhu için hepsini semender ateşine yakardım, ama senin hatırınçün hepsini affettim." Kör Hasan parmak kaldırarak Yıldırım'ın huzurunda iman tazeledi. "Bir daha zulmetmeyip vazgeçeler, zulmederlerse kellelerin taş dibekte gedelüz" dedi. Sultandan af ilan ettiğini bildiren bir "yarlığ" alan Kör Hasan mahpushaneye koştu, kapısını kırdı: "Müjde ey ulema! Padişahım bencileyin asi, aciz, yerilmiş mukallit kulunun ricasıyla sizleri affeyledi." Bunu duyan ulema kırk kere şükür secdesi edip "Ey nedim Kör Hasan, Cenab-ı Hak seni iki cihanda mesut eyleye! Allah dünyanın sonuna kadar soyunu devam ettirsin" dediler. Evliya Çelebi, böylece bütün taklitçilerin "ser-çeşmesi" olan Kör Hasan'ın ulema tarafından kabul ve hürmet gördüğünü belirterek sözlerini bitirir.[12]

İster gerçek ister asılsız olsun, Evliya bu öyküyü sadece okuma zevkimiz için anlatmaz. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadarki dönemde, gölge oyunuyla ilgili tartışma kızışmıştı. Özellikle ortodoks ulema çevreler, oyunun kabalığını ve açık cinselliğini hor görüyor, endişe duyuyorlardı. Oyunların sansürlenmesini ya da yasaklanmasını istiyorlardı. Bazıları da din adamlarının bu müstehcen oyunları seyretmemesi konusunda ısrarcıydı. Bu konuda ilk girişimi yine 16. yüzyılın parlak şeyhülislamı, Sultan Süleyman'ın akıl hocası Ebussuud Efendi yaptı. Aşağıda sunulan fetvayla, dinle ilgisi bulunmayan bu dünyevi sanat biçimini ulemanın ciddiyetiyle uzlaştırmayı denedi:

> Mesele: Bir gece bir meclise hayal-i zıll oyunu getirilip imam ve hatip olan Zeyt ol mecliste bile olup oyunu ahirine değin bile seyreylese şer'an imametinde ve hitabetinde azle müstahak olur mu?

Elcevap: Eğer ibret için nazar edip ehli hal fikri ile tefekkür etti ise olmaz.[13]

Evliya Çelebi'nin uzun ve dikkatle tasarlanmış girişinin gösterdiği gibi Karagöz oyunlarının meşruluğu konusundaki tartışma 17. yüzyılın sonlarında tekrar alevlenmişti. Daha sonraki kaynaklar, benzer kuşkulu davranışlarla ilgili açıklamalarda bulunur. Nitekim 19. yüzyıldaki Tanzimat döneminde neredeyse bütün oyunlar sansürlenmiş, başta görsel olmak üzere açık cinsellikle ilgili bütün referanslar çıkarılmıştı. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında oynanan çoğu oyun, ileride göreceğimiz gibi bir arındırma sürecinden geçmişti.[14]

Yüzyıllar boyunca süren bu tartışma oyunlardaki söylemin bir kısmını şekillendirmiş, içeriğini etkilemişti. Ancak Osmanlı tarzına uygun olarak, tartışmalar sürerken dahi, muğlak bir "bırak yaşasın" uzlaşması vardı ve 19. yüzyıldaki patlamaya kadar varlığını sürdürmüştü. Ebussuud'un fetvasında belirtilen düşünceler oyunların serbest ruhlu tutumunu mazur göstermenin standart gerekçesi olmuştu. Ahlaklı çoğunluğu yatıştırmak amacıyla gölge oyunu dünyanın bir metaforu haline gelmişti: Günahkâr, bayağı ya da erdemli olan hayatlarımız perdede sadece gelip geçen gölgelerden ibarettir. Tıpkı Karagözcü gibi Yaradan da ışığımız söndüğünde arkada durmaya devam eder. Gölge oyunlarında okunan ilk gazellerden biri bu düşünceleri dile getirir:

Kıl nazar çeşm-i hakikat-bîn ile ey ehl-i hal
Gör semâvâtı kurulmuş hayme-i zıll-i hayâl
Perde perdâz-ı cihân seyret verây-ı perdeden
Gösterir peydâ kılıp eşkal-i nisvân ü rical
Cümbüşün her suretin zatına ensep eyleyip
Söyletir gör ol şühusun her birine bir mekal
Hep mazahirdir bu suretler kıl im'an-ı nazar
Keh celâl eyler zuhûr anlar yüzünden keh cemal
Kıl temaşa hayme-i zıllı düzen ahır bozar
Kendi kalır ancak irşâd ol edip fehm-i meâl

Ehl-i vahdet halidir bilmek şühûdiyle bunu
Kesret erbabına hal olmak bu kal emr-i muhal
Vahdet ü kesret nedir gösterdi Şeyh-i Küşterî
Birri'ya seyret hayâl-i zılli andan ibret al[15]

Bu dizeler özellikle o dönemin mutasavvıflarının gölge oyununu nasıl kendilerine mal ettiklerini gösterir. Gölge oyunu bir metafordur. Hatta duyular, dünyamız ile İbnü'l-Arabî'nin önerdiği hayali/hayal ürünü dünya arasındaki ilişkiye ait fikirlerin somutlaşmış halidir. Dördüncü bölümdeki başrol oyuncumuz Abdülgani en-Nâbulusî de burada bir rol oynamış olabilir.[16] Hayal oyunu oynatanlardan bazıları tanınmış mutasavvıflardı. Ayrıca pek çok yazar ve hayalcinin güçlü Nakşibendi tarikatından olduğuna dair elimizde belgeler var.[17] Bir bakıma, gölge oyunundaki ahlak sorunları da tıpkı hukuki konular, rüya yorumları ve şiirle ilgili benzer sorunlar gibi, Osmanlı toplumunda din ile cinsellik arasındaki çekişmenin arenası haline gelmişti.

Ne olursa olsun, gölge oyunu 18. ve 19. yüzyıllarda İstanbul'da ve Türkçe konuşulan diğer Osmanlı şehirlerinde muhtemelen en popüler halk eğlencesiydi. Ünü Yunanistan, Suriye ve Kuzey Afrika'ya kadar yayılmış, buralarda yerel uyarlamaları yaratılmıştı. Ancak anlaşıldığı kadarıyla, Karagöz Mısır'da pek rağbet görmemişti. 16. yüzyılda Mısır'dan İstanbul'a ihraç edilen gölge oyunu, birkaç yüzyıl sonra Türkçeye uyarlanmış olarak Mısır'a geri döndü, ama bu hali yalnızca Türkçe konuşan seçkinler arasında rağbet gördü.

Manners and Customs of the Modern Egyptians (Modern Mısırlıların Usul ve Âdetleri) adlı kitabında E. Lane şöyle yazar: " 'Kara Guooz' adlı kukla oyununu Mısır'a Türkler getirmiştir. Kuklaları kendi dillerinde konuştururlar. Genellikle son derece edepsiz olan bu oyunlar bazen Kahire'de yaşayan Türkleri eğlendirir, ama tabii, Türkçeyi anlamayanlar için pek çekici değildir. Oyun 'Çin gölgeleriyle' aynı şekilde oynatılır, dolayısıyla yalnız geceleri sergilenir."[18]

Oyunlar

Bildiğimiz kadarıyla 20. yüzyıla kadar bütün Karagöz oyunları benzer bir temel yapıya sahiptir. Lamba yakılınca sahne renkli ve yarı saydam

bir göstermelikle bezenir. Bu göstermelik bir gemi, bir mahalle ya da çölde yol alan bir kervan olabilir. Müzik çalmaya başlayınca seyirci sıralarındaki gerilim de artar. Bu noktada göstermelik kaldırılır, müzik susar ve asıl adı Hacı Ayvaz olan Hacivat görünür; adeta bir doğruluk timsalidir. Giriş adı verilen bu kısa bölüm oyundaki dört ayrı bölümün ilkidir. Bölümler koşullara göre kaldırılabilir veya yerleri değiştirilebilir. Hacivat genellikle, perde gazeli adı verilen fazilet ve imanla ilgili bir şiir okur. Bazen padişaha bağlılığını ilan eder ve ulemayla uzlaşma ruhu içinde seyirciyi bir ibret oyununu izlemeye davet eder.

Bu sırada, önce sahne arkasından anlaşılmaz mırıltılar halinde duyulan Karagöz'ün sesi gitgide yükselir ve Hacivat'ın dindarlığıyla, kibirli ahlak anlayışıyla dalga geçen Karagöz sahneye çıkar. Böylece muhavere adı verilen ikinci bölüm başlar. Bu bölümde "Hacivat'ın yüzeysel, resmi bilgisiyle Karagöz'ün sağduyusu ve anlayışsızlığı arasındaki karşıtlığın vurgulandığı"[19] nükteli sözler ve karşılıklı alaylar yer alır. Genellikle en radikal ve anarşik kısım olan muhaverede, otorite ve geleneğin bütün dış görüntüleriyle dalga geçilir. Hacivat'ın dini içerikli perde gazelinin hemen ardından başlayan muhaveredeki hızlı atışmalar oyunun tavrını oluşturur.

Bazen muhavere oyunun içeriği hakkında bazı fikirler verebilir, ancak genellikle ana öykü ilk iki bölümden bağımsız olarak oluşur. Öykünün ortaya çıktığı bu üçüncü bölüme fasıl denir. Diğer karakterler bu bölümde sahneye çıkar, olaylar çözüme varana dek yoğunlaşır. Biz özellikle bu öyküleri ele alacağız, ancak özellikle muhavere olmak üzere oyunun diğer kısımları da aynı şekilde, hatta daha da fazla müstehcen olabilir. Oyunlar genellikle bitiş adı verilen bir diğer bağımsız bölümle sona erer. Bu bölümde de iki başrol oyuncusu arasında atışma yer alır, ama bu bölümdeki atışma muhavereden daha şiddetlidir. Bu kez karşılıklı laf oyunları ve alaylara tek taraflı tekmeler ve tokatlar eşlik eder; zira Karagöz onu kandırıp aşağılayarak canını sıkan arkadaşına karşı bir kez daha hoşnutsuzluğunu göstermektedir.

Evliya Çelebi'nin bir iki oyunun içeriğinden bahsetmesine ve gezi edebiyatı içinde kısa tanımlamalar bulunmasına rağmen rastladığımız ilk ciddi alıntılar 19. yüzyıla aittir.[20] Geleneksel olarak gölge oyunları ustadan

çırağa sözlü olarak aktarılıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun ancak son yıllarında kâğıda geçirilmeye başlanmıştı. Birçok oyunun başlıca kaynağı Alman bilim adamı Hellmut Ritter'in çok titiz araştırmasıdır. Ritter, Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında son saray hayalcisi Nazif Bey'le birlikte oyunları birkaç ciltten oluşan *Karagös, Türkische Schattenspiele* (Karagöz, Türk Gölge Oyunu) adlı eserinde topladı.[21] Ondan önce, 19. yüzyıl sonunda birçok oyunu araştıran Macar bilim adamı İgnacz Kunos'un çalışması vardı.[22] Bu kadar kapsamlı olmamakla birlikte, 20. yüzyılın başlarında imparatorlukta anonim bazı antolojiler de yayımlanmıştı.[23] Ayrıca ünlü hayalcilerin son iki ismi, Hayâlî Memduh ve Hayâlî Küçük Ali, 1920'lerin başında, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından antolojiler yayımladılar.[24] Son olarak Türk araştırmacı Cevdet Kudret otuz yedi gölge oyununu ve pek çok alıntıyı yalın biçimde *Karagöz* adını verdiği, bugüne kadar yayımlanmış en kapsamlı antolojide topladı. Bu antoloji günümüzde bu oyunlar için başlıca kaynak işlevini görmektedir. Bazı oyunlar tam olup kırk elli sayfaya kadar varan uzunluktadır. Bazılarıysa çok kısa parçalar halindedir. Bunlar daha uzun oyunların taslakları ya da daha eski oyunlardan arta kalanlar şeklinde açıklanabilir.[25]

Böylece, 19. yüzyıldan önceki metinlerde değinilen, eski dağarcığın *(kar-ı kadim)* parçası sayılan oyunlar ancak Osmanlı döneminin sonuna doğru ayrıntılı tiyatro yapımları olarak ortaya çıkabildi. Eski katmanlar hem dilin kullanımında hem zamansal dönüm noktalarında hâlâ belirgin iken, oyunlar fark edilir biçimde değişmişti. "Modern" Türkçe ve Fransızca terimler; buhar makinesi, sinema ve tren gibi teknolojik yeniliklerin yanı sıra Galata Köprüsü gibi yeni yapılara değinmeler hep bu değişikliklere tanıklık eder. Ayrıca 19. yüzyıldaki sansür uygulamaları da, oyunları o zamanlar kaba veya uygunsuz cinsel göndermeler ve "gayri medeni" davranışlar olarak görülenlerden arındırmada pay sahibi olmuştur.

Temel düzeyde, eski oyunlar ile bazen Avrupa tiyatrosundan etkilenen modern oyunlar arasındaki farklılıkları yine de belirleyebiliriz.[26] Bu şekilde, "eski" bir oyun olan *Abdal Bekçi*, muhtemelen 19. yüzyıl sonunda ya da 20. yüzyıl başında yazılan *Bahçe* adlı oyunla karşılaştırılabilir.[27] Birçok oyunda olduğu gibi *Abdal Bekçi* de bir mahallede geçer. Eski

bir mahalledeki sefahat ve ahlaki gevşeklik, klasik kişileri olan zenne ve siyahi hizmetçisi, gece bekçisi, sarhoş, her yerde karşımıza çıkan Çelebi ve yarı mitolojik cin gibi karakterler olan Beberuhilerle birlikte ele alınır. Saray görevleri, lonca isimleri, unvanlar ve saygı ifadeleri eski tarzdadır. Anakronizm bir yana bırakılırsa *Abdal Bekçi*'nin dili tamamen Arapça ve Farsçayla süslenmiş Osmanlıcadır. Şiirlerde eski üslup ve kafiyeler vardır ve göreceğimiz gibi cinsel dokundurmalarla dolu kaba sözler oldukça dizginsizdir.

Yeni bir oyun olan *Bahçe*'de öykü mahallenin dışına çıkmıştır, dil yenidir. Yeni unvanlar ve saygı ifadeleri kullanılır. Muhavere kısmında da daha önce bilinmeyen yeni kurumlar ortaya çıkar. Karagöz sinemada Hacivat'ı dürterek kendisine rüya gibi gelen şeyden bahseder: "Başkası söylese insan inanmaz" der. "Sallana sallana yürümeye başladım. Ne kadar gittiğimin farkında değilim. Biri beni: 'Sakallı, na, gel!' diye çağırdı. Bir de etrafıma baktım: Ulan! Allı pullu, allı mavili kırmızılı, üç otuzluk dört yirmilik matmazeller etrafımı almış." Koskoca genelevde kaybolan Karagöz etrafında bağrışmalar duyar: "Uç baba torik! Uç baba leylek!" Sonunda çıkış yolunu bulur ama hemen ardından buna benzer bir başka yere dalar: "Ulan, vay canına yandığımın! Madamlar, müsyüler, matmazeller, efendiler, beyler, ağalar, züppeler, zenginler, züğürtler, kopuklar, külhanbeyleri! Bütün millet orada... herkes bilet alıyor. Meğer orada sinematograf mıdır minagotoraf mıdır nedir?..."[28]

Cinsellik ve erotizmle ilgili yeni ve cesur bir dünya, ölmekte olan gölge oyununa zarifçe yedirilmişti. Ama bu modern oyun bile yine birbirinden bağımsız dört kısımdan oluşuyordu. Şiirleri de bazen yeni oyunda ortaya çıkan dansözler okuyordu, ancak gazellerin ve şarkıların eski biçimi korunmuştu. Yeni oyunlarda birbirinin içine karışan eski ve yeni bizim işimizi daha da güçleştirdi. Bu nedenle oyunların çok katmanlı arkeolojik alanlar olduğunu varsaymak zorundayız. Bu alanda eski katmanlar bozulurken, olumlu biçimde eski olarak tanımlanan oyunlar bile temelde 19. yüzyıl kültürel değerlerini, düşünce biçimlerini ve elbette cinsel söylemini yansıtırlar. Daha önceki dönemlerle ilgili değerleri en iyi olasılıkla tahmine dayalı varsayımdır.

Sahnedeki karakterlerin çoğunu seyirciler gayet iyi tanıyordu. Her birinin kendine özgü nitelikleri vardı. Eğilimleri, tipik davranışları, toplumsal değer yargıları ve konuşma şekilleri kendilerine özgüydü. Gölge oyununda cinselliği anlamanın yolu oyuncu kadrosunu tanımaktan geçer.

İki başrol oyuncusu Karagöz ve Hacivat'tır. Bütün bu kuruma adını veren Karagöz İstanbullu olarak bilinir. Alt sınıfa mensuptur ve kısa süren bekçilik veya mahalle kabadayılığı gibi görevler dışında devlet otoritesiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu görevler de hep hüsranla sonuçlanmıştır. Bir söylentiye göre Çingene kökenlidir. Demirci veya maşacı olan babası ona kırık bir mangaldan başka bir şey bırakmamıştır.[29] Basit bir dille konuşur. Eğitimli konuşmayı bilmezlikten gelerek arkadaşının konuştuğu kibar dille, kafiye yapacak şekilde kaba karşılıklar bularak dalga geçer. Bu alaycılık her türlü otoriteye karşı çıkmayı getirir. 19. yüzyılda İstanbul'u ziyaret eden Fransız yazar ve gezgin Nerval tanık olduğu, Karagöz'ün kişiliğinin bu yönünü özetleyen bir oyunu anlatır:

> Polise verilen yetkiyle ilk kez hava kararduktan sonra dışarıda fenersiz gezmek yasaklanmıştı. Karagöz içinde bir şey olmayan çıplak bir fenerle sahneye çıkarak açıkça yetkililerle alay etti çünkü yönetmelikte fenerin içinde kandil olması gerektiğine dair bir ifade yoktu. Bekçiler onu gözaltına aldılar ama iddiası yasal açıdan mantıklı görününce serbest bıraktılar. Derken yine sahneye geldi. Bu kez fenerin içindeki kandili yakmaya zahmet etmemişti. Karagöz ifade özgürlüğünü kendine göre uydurup her zaman haksızlığa, kılıç ve kırbaca karşı koyar.[30]

Bütün tasvirler içinde en fazla hareket yeteneğiyle donatılmış olan Karagöz'dür. Tasvire fazladan açılan delikler hayalciye Karagöz'ün ellerini, bazen vücudunun diğer kısımlarını ve özellikle penisini oynatma olanağı sağlar. Cinsel açıdan Karagöz utanmaz bir açgözlüdür. Bir oyunda, Hacivat peşinden koşturduğu bir kadınla ilgili olarak onu sorguya çeker ve şöyle sorar: "Kadın güzel miydi?" Karagöz cevap verir: "Doğrusu suratını görme-

dim. Hem ne olacak ki, kadın değil mi?"[31] Çoğunlukla, ayrım gözetmeksizin kadınların ardından koşturmasına (ve genellikle hüsrana uğramasına) rağmen kesinlikle erkeklerden hoşlanmadığı da söylenemez. Hem "aktif" hem "pasif" yapıdaki tesadüfi homoerotik karşılaşmalardan çekinmez. Pek çok oyunda Hacivat'la birlikte tasarladığı imkânsız planları gerçekleştirebilmek için kadın kisvesine büründüğünü görürüz.

Hacivat ebedi dostudur. Çiftin başını hep belaya sokan tertiplerin ardındaki yakalanmaz beyindir. Karagöz'ün aksine Hacivat'ın hali vakti yerindedir ve ona göre daha eğitimli olup yeni kültüre ayak uydurmuştur. Ancak bazı oyunlarda eğitimi ve kültürel görünüşünün yüzeysel olduğu açıkça görülür. Bu bakımdan, diğer pek çok bakımdan olduğu gibi, Hacivat sahtekârdır. Bir kez düşünce maskesi, bakarız ki bütün bir burjuvazi sınıfı hicvedilmektedir. Yüksekten atan konuşmalarının ve bilgiç bilgiç yumurtladığı kelimelerin ardında basit bir düzenbaz yatar. Bazen fahişe sağlayan bir pezevenk, bazen müşterilerini beş para etmez binaları satın almaya ikna etmeye çalışan bir emlak komisyoncusudur. Görünüşe bakılırsa, ezeli suç ortağının aksine Hacivat cinsel açıdan ölçülüdür. Yine de zamparalık ve zina konularında yeterince bilgili olduğu anlaşılır. Ayrıca ara sıra karşısına çıkan cinsel kaçamaklardan kaçınmaz. Karagöz'ün maceralarını yüksek sesle dile getiren kişidir; bu maceralara her zaman katılmasa da, çok seyrek eleştirir.

Hem Hacivat hem Karagöz evlidir, ikisinin de çocukları vardır. Eşleri perdede çok sık gözükmez ama sesleri (özellikle Karagöz'ün karısının sesi) sahne arkasından duyulur. Kocalarla karıları arasındaki ilişki basit değildir. Hele İslami toplumlardaki basmakalıp kadın tasvirlerine hiç benzemez. Kadınlar sert karşılıklar verir, davranışlarından dolayı kocalarını azarlar, bazen onları evden atar ve arada sırada evi terk etmekle tehdit ederler. Bir iki örnekte de fahişeliğe kaymayla ilgili tehditler veya ipuçları vardır. Kocalar tamamen otoriteden yoksun değildir, ancak bu tartışmalı, her an tehlikede olan bir güçtür; düzenli olarak karşı konur bu güce, arada bir de alaşağı edilir.[32]

Kadın bağımsızlığı, otoritesi ve özgürlüğü en somut ifadesini oyunun baş kadın karakteri olan Zenne'de bulur. Farsça ve Osmanlıcada genel olarak kadını belirtmek amacıyla kullanılan zenne sözcüğü kendi içinde bir

çelişkiyi barındırır. İsimsiz, ancak her şeyi kapsayan bir kadın karakteridir. Zennelerin bazen ismi vardır, ancak senaryoda onlardan hâlâ "kadın" olarak bahsedilir. Geleneksel gölge oyunu literatüründe bu kadınlar genellikle fahişe ya da düşük ahlaklı olarak tanımlanır. Tietze'nin yazdığı gibi, "Kadının mesleği, dünyanın en eski mesleği olarak, ona toplum içinde karşı konulmaz bir mevki sağlar." Zenne bütün kılıkları içinde herhangi bir kadın olabilir, ama aynı zamanda sahnedeki erkeklerin dişi yansımasıdır. Eğer kadınlar fahişeyse, erkekler de öyledir. Sahnede erdemli bir erkek veya başrol oyuncularının eşleri de dahil iffetli bir kadın bulmak neredeyse imkânsız olduğundan, bu sanki bütün insanlığın tanımı gibidir.[33] Ancak şurası bir gerçektir ki, eşlerin aksine zenneler saygın, bağımsız, dik kafalı ve bazen de varlıklıdır. Daha sonra belirteceğim gibi, kadınların bu şekilde betimlenmesi, bu alt söylemi diğer hepsinden ayıran bir noktadır.

Bir diğer popüler karakter Çelebi'dir. Süslü püslü giyinen bu zengin züppe pek çok oyunda görülüp hep kadın ve seks arayışı içindedir. Bazen Mirasyedi[34] olarak bilinen Çelebi aristokrasinin temsilcisidir. Terbiyelidir, kibar konuşur, nazik ve eğitimlidir (Hacivat'tan çok daha eğitimli olduğu muhakkaktır). Görünüşte iki kahramanımızdan bir adım önde olmasına rağmen en az onlar kadar düzenbaz ve üçkâğıtçıdır. Üstelik ahlaki tavırları hiç mükemmel değildir. Genellikle aşırı Batılılaşmanın simgesidir; Fransızca ve Rumca konuşup Batılılar gibi giyinmeye özenmesi nedeniyle alay konusudur.

Oyunda başka birçok karakter de vardır. Arnavut, Türk, Acem, Arap ve Yahudi gibi etnik tipler bunların arasında yer alır. Mahalleli tipler arasındaysa Tiryaki, Sarhoş, otoritenin sesi olan bekçi-kabadayı Tuzsuz Deli Bekir ve bir sürü efsanevi yaratık –Cinler ve Beberuhiler– vardır. Bazen özel isimleri olan bu karakterler bir grubun temsilcisidir. Kendilerine özgü dilleri, konuşma sırasındaki aksaklıkları ve gülünç aksanlarıyla oyun boyunca alay edilir.[35] Hepsi erkektir ve aynı şeyleri isterler: bol para ve seks. Hiçbiri diğerine göre daha erdemli değildir.

Bütün bu karakterler başından beri Karagöz sahnesinde yerini almıştır. Aynı karakterler Evliya Çelebi'nin açıklamalarında da vardır. Ancak tarzları ve nitelikleri 18. ve 19. yüzyıllar boyunca değişikliğe uğramıştır. Bu ev-

rim öncelikle giysilerinde göze çarpar. Siyavuşgil titiz bir araştırmanın ürünü olan kitabının bir bölümünde tasvirlerin kılığındaki değişimleri saptar. Bu değişim en çok Çelebi karakterinde göze çarpar. Çelebi eski tasvirlerde sarık ve eski tarzda kürk yakalı bir palto giyer. Sonra Sultan II. Mahmud'un sevdiği tarzda alafranga bir kostüm giymeye başladığını görürüz. Derken sarığını çıkarıp zarif bir fes takar ve 20. yüzyılın başında da Sherlock Holmes tarzı kareli bir palto giyer.[36] Çelebi'nin görünümü başka bakımlardan da değişir. 19. yüzyıl sonunda "mösyö" filanca diye hitap edilen bir Levanten olarak karşımıza çıkar. İstanbullu bir şehir züppesi ile Rum tacir karışımı olarak Türkçeleştirilmiş Fransızca ve Rumca konuşur (*vre, bonsuvar, küzinyer, kalo kalo*). Çelebi Osmanlı toplumundaki siyasi ve toplumsal eğilimleri izlese de temel olarak değişmez. Yine seçkinlerin saygın bir üyesidir, yine iyi eğitimlidir (Hacivat bile konuşurken Fransızca sözcükler kullanmaya başlamıştır) ve yine hevesli bir zamparadır. Aynı şey Zenne'nin giysileri için de geçerlidir. Değişen modaları izleyerek daha cüretkâr hale gelir. Fransızlar gibi göğüslerinin arasını gözler önüne serer. Zenne (muhtemelen onu genellikle evde veya komşularında gördüğümüzden) genellikle peçe takmaz, taktığı zaman da ince ve şeffaf kumaştan yapılmış bir peçe kullanır.

Sahne, Seyirciler ve Osmanlı Kamusal Alanı

Gölge oyununun perdesi aslında eski mahallelere açılan bir penceredir. "Bu perde pek çok karakteri, atmosferi, olayları ve entrikalarıyla İstanbul'un geçmişte kalan eski mahallelerinin ta kendisidir."[37] Mahalle pek çok bakımdan kendine yeten bir yerdi. Camisi, dükkânları, hanları, kahvehanesi, bazen bir okulu ya da küçük çocukların gittiği *kuttab*'ı, belki bir manastırı ya da sinagogu olurdu. Osmanlı kanunları mahalleyi belirli konularda, örneğin suçların bildirilmesi ve ahlakın gözetilmesi açısından hukuki bir varlık olarak kabul ediyordu. Daha sonra, 19. yüzyılda, mahalle serserilerin, yersiz yurtsuzların ve yeni gelenlerin bildirilmesinden de sorumlu tutuldu.[38]

Pek çok olayın geçtiği ve öykünün ortaya çıktığı mekân işte burasıdır. Karagöz ve Hacivat'ın evleri yan yanadır, üst kat pencereleri mahalle meydanına bakar. Sarhoş ve tiryaki, bekçi ve Arnavut külhanbeyi, Yahudi

tacir ve Ermeni tefeci bu sahnenin parçasıdır. Orada yaşamasalar bile işleri için sürekli mahalleye gelirler. Mahalleye yeni gelenlerse mekânın dengesini bozup heyecan ve gerilim yaratırlar. Çoğu oyunda bir yabancı olan Zenne böyle bir tiptir. Birtakım nedenlerle mahallede ev tutmaya gelir ya da henüz oraya taşınmıştır. Kadınların yiğit hayranı Çelebi de bir yabancıdır. Herkesin bildiği bir tip olmasına rağmen genellikle mahallenin erkekleri onu tanımaz. Mahalle yaşayan bir doku gibidir, yeni gelenleri içine çekip oyunun sonunda değiştirmiş olur.

Bu durum Osmanlı dönemindeki gölge oyununda büyük bir değişimin işaretidir. Daha önceki uyarlamalar, örneğin Memlukların gölge oyunları (özellikle İbn Dâniyâl'in oyunları) daha farklı bir ortamda geçer. Tanımlanmamış bir evin iç mekânı gibi daha mahrem bir ortamdır ya da gerçekte olmayan bir şehir meydanı gibi daha kamusal bir alandır. Daha erken döneme ait bu oyunların rüya gibi bir atmosferi vardır, konular günlük gerçeklerden uzaktır. Seyirciler muhtemelen ortamla, dolayısıyla öyküyle özdeşleşmekte zorluk çekerler.[39] Oyunun Osmanlı uyarlaması ise 17. ve 18. yüzyıllarda evrim geçirerek daha gerçekçi bir hale gelmiş, seyircilerin büyük bölümünün oyunla özdeşleşmesi sağlanmıştır.

Kahvehaneler evrim geçirmese, gölge oyununun bu evrimi de muhtemelen gerçekleşmezdi. Oyunlar Kanuni Sultan Süleyman dönemi sonrasında yeni ortaya çıkan kahvehanelerde yeni bir rol üstlendi. Yeni ve hevesli seyirciler tarafından şekillendirilen gölge oyunları yeni bir kamusal alanın ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Karagöz oyunları toplumun kendini ifade etmesinin ya da kendini kendine sunmasının ve karnavalın alternatif dünyasını yaratmanın aracı oldu. İngiltere'de, 18. yüzyılda kamusal alan "yeni toplumsal mekân ve kurum türlerinde, yani kahvehaneler, kulüp salonları, 'Grub Sokağı',* kaplıcalar ve tatil yerlerinin toplantı odaları, Vauxhall ve Ranelagh'ın eğlence bahçeleri, Chelsea gibi popüler mesire yerlerinin çay bahçelerinde ortaya çıkmıştı."[40] Osmanlı toplumunda ise kahvehanelerde ortaya çıktı. Alkol kullanmanın kısıtlandığı ve bazen yasaklandığı İslami top-

* Grub Sokağı: Londra'da 17. yüzyılda ucuz ve eski evleri, genelevleri, kahvehaneleriyle ünlü, sıradan ve yoksul yazarların, yayıncıların yaşadığı bir sokak. –ç.n.

lumlarda, kahvehaneler en azından erkek nüfus için aynı zamanda nargile içmek ve oyun oynamak için de ideal buluşma yeriydi. Bir kültürel ürün ve söylem olarak Karagöz'ün etkisini arttıran şeyin bu kaynaşma olduğuna inanıyorum. Yani büyüyen burjuvazinin ihtiyaçlarına hitap eden ve şehir halkının buluşma yeri olarak hizmet gören bir kurum ile tam da bu tür bir mekâna ihtiyaç duyan bir sanat biçiminin kaynaşması.[41]

Görünürde oyun yazarları ve hayalcilerin niyeti bu olmasa da, oyunlar yavaş yavaş farklı bir yapıya büründü. Gevşek bağlarla birbirine bağlanan bölümler daha birleşik bir yapıya kavuştu. Orta bölüm, yani fasıl, kendi içinde bağımsız bir oyun gibi ortaya çıktı. Memluk oyunlarındaki gerçeküstü atmosferin yerini mahallenin bildik görüntüsü aldı. Mecazi karakterler ve toplumsal değerlerle ilgili soyut simgeler yerlerini her gün karşılaşılan insanlara –Karagözlere ve Hacivatlara– bıraktı. Osmanlı İmparatorluğu'nun sokaklarını sık sık dolduran saltanat ve lonca alaylarıyla, kesin bir hiyerarşiye sahip toplumsal bölümlenmeleriyle yasa ve düzene dayalı sert gerçekliği içinde, gölge oyunu yeni bir toplumsal eleştiri biçimi olarak ortaya çıktı. Avrupa ortaçağ karnaval mirasını geride bırakırken, Osmanlı dünyası Bakhtin'in alternatif "gülmece dünyasını" Karagöz vasıtasıyla yeniden ortaya sundu. Din ve devletin gelenekleriyle alay eden bu dünya yine de onları kabul edecek kadar açık ve kapsayıcıydı. Devlet müdahalesine, ulemanın halkın yaşamını ve ahlakını kontrol etmesine karşı en büyük alternatifti. Serbest cinselliğin, yasadışılığın ve özgürlüğün alternatif dünyasıydı.[42]

Mahallede Cinsellik

Öyleyse Osmanlı kent toplumu cinsiyet ve cinsellik kavramları konusunda kendisine sunmak (ya da kendisini yansıtmak) için neyi seçmişti? Karagöz oyunlarının senaryosu diğer alt söylemlere ne şekilde yansımıştı? Bu oyunlarda farklı olan neydi?

Bu sorulara cevap verirken bir kez daha hatırlayalım ki, incelenen oyunlarda zamansal sınırlar olsa olsa muğlaktır ve senaryonun dinamikleri konusunda emin olamayız. Bir başka deyişle, bu kavramların ne zaman oluştuğunu ya da geçerli hale geldiğini ve yıllar geçtikçe ne gibi değişiklikler olduğunu tam olarak saptayamayız. Elimizdeki yetersiz verilerden an-

lam çıkararak 20. yüzyıla kadar ulaşan bazı oyunların daha eski bir katmanı temsil ettiğini varsaymak zorundayız. Bu katman özellikle 19. yüzyıla aittir ve çoğu oyunda daha eski dönemlerin yoğun izleri görülür. Bu konuda yapmamız gereken bir başka uyarı, Karagöz çözümlemesinin özellikle imparatorluğun Türkçe konuşulan şehir merkezlerine yönelik olması zorunluluğudur. Bu merkezler arasında da çoğu oyunun yazıldığı ve konularının geçtiği yer olan İstanbul belirgin biçimde öne çıkar. Bu ahlaki alt söylemi Osmanlı devletinin Arapça konuşulan şehir merkezleri dahil başka yerlerine uygulamak olsa olsa yüzeysel bir çabadır.

Diğer senaryolar, hatta heterodoks tasavvuf senaryoları, serbest cinsel davranışları nasıl tanımlarlarsa tanımlasınlar, açıkça eleştirirler. Oysa gölge oyunu, konusunun dışında olan ahlak anlayışını genellikle sadece perde gazelinde dile getirir. Gazel, oyunun kısa ömürlü olduğunu anlatırken, Tanrının ezeli ve ebedi varlığının tersine insan yaşamının kırılgan yapısını hatırlatır; dolayısıyla alçakgönüllülüğe, ahlaki erdemlere ve ibadete ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak okur ve seyirci baştan itibaren bilir ki bu beklenen bir müdahale, özgürlükçü metni örtmeyi beceremeyen bir incir yaprağıdır. Epik bir oyun ya da trajedi olmaktan çok komedi olarak tasarlanan Karagöz öyküsü gitgide daha iyimser hale gelerek son bulur, günah işleyen kahramanların başı gerçekten belaya girmez. Seyirciler bilir ki Karagöz ve Hacivat'ın görecek çok günleri vardır. Dolayısıyla oyunun genel havası azarlamaya değil, ciddi olmayan jestlere, iyi anlatılmış bir öyküye dayanır. Sinsi tertiplerin başarısızlığa uğraması kesin olup barutun kahramanların yüzünde patlama olasılığı bulunmasına rağmen karikatürümsü karakterler bundan sağ salim kurtulurlar. Karagöz kadın kılığına girip kadınlar gününde hamama girerken, bir pencereden içeriyi gözetlemek amacıyla duvara tırmanmaya çalışırken ve güzel Zenne kendisini eğlendirirken seyirciler onunla tam anlamıyla özdeşleşirler.

Karagöz'ün cinsel senaryosunda ilk dikkat çeken şey, bütün alt söylemin çıkış noktası, cinsiyet kategorileri açısından kadınların ve erkeklerin farklı betimlenmesidir. Hukuk ve tıp gibi bazı senaryolar erkek ve kadının ahlaki betimiyle uğraşmazken, bazı senaryolar, özellikle ortaçağ edebiyatı erdemli erkekler ile doymak bilmez kadınlar arasında kesin bir toplumsal

cinsiyet sınırı çeker. Gölge oyunu ise iki cinsi de şehvetli ve önüne gelenle ilişki kurmaya meraklı, her zaman seks ve zevk peşinde koşturur biçimde betimler. Ortaçağın en yaygın edebi örnekleri "fitne"nin ete kemiğe bürünmüş hali olan tehlikeli kadın kavramını yaratır. Bu kadın erkeklerin ahlakını, hatta dünyanın ahlak düzenini bozabilecek sürekli bir tehlikedir.[43] Öte yandan bu edebiyatın erkek kahramanlarının çoğu erdemli ve cinsel açıdan kendine hâkim kişiler olarak gösterilir. Gerçi zayıf karakterli olan bazıları kadınların cilvesine dayanamaz, ama gerçek kahramanlar genellikle saf kalmayı becerip erdemlerini korurlar. Arapçası *mürevva'* olan bu sözcük klasik anlamda "erkeklik" olarak da çevrilebilir. Dünya, dünyevi ve maddi, şeytani bir yaratık olan kadın ile akıl ve bağlılık melekeleriyle donatılmış ruhsal bir varlık olan erkek arasında sürekli bir savaş alanı haline gelir. Daha önceki bölümlerde görüldüğü gibi, bu karşıtlık erotik tasavvuf edebiyatının ana konularından biri haline gelerek tasavvuf şiirinde homososyalliğin, hatta homoerotizmin yüceltilmesine yol açmıştır. Tıbbi senaryo erkekler ve kadınlar için tek cinsiyetli bir süreklilik önerirken, kadınları erkeklerin kusurlu türevleri olarak tanımlayıp bu görüşe de destek çıkmıştır.[44]

Gölge oyunu erkekler ile kadınlar arasında çok farklı bir denge kurar. Kadınları ayakları yere basan varlıklar olarak betimler. Gerçek bir kadın olan Zenne her zaman utanmazcasına flört eder, gözü hep âşık arar ve seks peşindedir. Erkeklere tuzak kurup dolap çevirir. Bununla birlikte, oyundaki bütün erkek karakterler aynı şekilde çapkındır. Erdemlerini ve ruhlarını korumak ya da Zenne'nin tuzaklarından kaçmak için hiçbir çaba harcamazlar. Tam tersine, kendi ayaklarıyla gelirler ve Zenne onlardan bıktığı zaman bile kalmak için ısrar ederler. Seyircinin kendini en çok özdeşleştirdiği Karagöz'ün çekinmesi sakınması yoktur. Eski oyunlardan tek bir örnek vermek gerekirse, *Abdal Bekçi*'de plan yapan Zenne sevgilisi Çelebi'ye bir parola verir. Böylece kapıya gelen Çelebi parolayı seslendiğinde Zenne onu içeri alacaktır. Parolanın yalnızca ilk kısmını duyan Karagöz, geri kalan kısmını hatırlayıp kadının evine girebilmek için pencerenin altında saatlerce kalır.[45] Nispeten eğitimli ve görünüşte ahlaklı kahraman olan Hacivat, iş dolap çevirmeye gelince ondan aşağı kalmaz. Kadınları hamamda çıplak görmek ya da mahallede çaresizce dolaşan çelebilere kadın bulmak için elinden geleni

yapar.[46] Diğer erkekler de aynı şekilde davranırlar. Cinsellikle ilgilenmeyenlerin başka ahlaksızlıkları vardır. Bunların arasında özellikle açgözlülük, oyunda şehvet düşkünlüğünden daha kötü bir suç olarak gösterilir.

Bu oyunların bir başka özelliği homoerotik ilişkinin marjinal hale getirilmesidir. Homoerotizm tamamen ortadan kaybolmaz, ancak kahramanlarımızın cinsel davranışları içinde çok az bir yer tutar. Karagöz oğlancılıkla ilgili kelime oyunları yapma, şaka olarak kendini Hacivat ya da başka erkeklere cinsel eş gibi sunma fırsatını asla kaçırmaz. "Binmek" ve "vermek" gibi sıradan sözcüklerin anlamını altüst edip cinsel çağrışımları açığa çıkarır. Oğlu biçimsiz bir laf ettiğinde bile Karagöz bunu sanki cinsel bir ima varmış gibi yorumlar. Arkadaşına sık sık "oğlan pezevengi" der. Homoerotik eğilimler ayıp ya da yasak değildir. Olağan karşılanır ve "normal" cinselliğin bir parçası gibi görülür. Yine de çok seyrek olarak, erkekler arasında basit şakaların ya da muzır konuşmaların ötesine geçen gerçek homoerotik ilişkilere rastlanır. Gerçek cinsel cazibeyle ilgili tek ima (Karagöz'ü öpmeye kalkıp sonunda dilini ısıran Deli'den başka) köçeklerle karşılaşmadır. Bunlar, güzellikleriyle ve kadınsı davranışlarıyla ünlü olup kadın gibi giyinen erkek dansözlerdir. Karagöz bazen bunları kadın zanneder (*Bahçe* ve *Meyhane* oyunlarında olduğu gibi) ve baştan çıkarmaya çalışır. Böyle bir oyunda (*Sahte Esirci*) Karagöz, Sünbül adlı siyahi köleye âşık olur. Sonradan Sünbül'ün bir hırsız çetesini Karagöz'ün evine sokmak için kılık değiştirmiş bir erkek olduğu ortaya çıkar.[47]

Arada bir kadın homoerotizmine de değinilir. *Hamam* adlı oyunda lezbiyen bir çift ayrılır, sonra büyük bir heyecanla barışır.[48] *Büyük Evlenme* adlı oyunun eğlenceli bir yerinde, ince dümenleri her zamanki gibi ters giden Karagöz, kendisinin damat olacağı bir düğün tertiplemek isteyen bir grup kadınla karşılaşır. Muhataplarını tanımayan kadınlar, ona Karagöz hakkında ayrıntılar sorarlar. Kadınları itilmek istendiği bu düğünden caydırmaya çalışan Karagöz, "O hırsızdır" der. Kadınlar "Biz de hırsızız" diye cevap verirler. Karagöz, "Her gece Beyoğlu'nda gezer" der. Kadınlar "Aman ne iyi, biz de gezeriz" diye karşılık verirler. "Hamamdan çıkmaz." "Aa, demek ki temiz adam." Çileden çıkan Karagöz sonunda, "Mahbûb-dosttur [oğlanlardan hoşlanan, oğlancı]" der. Kadınlar "Biz de

zen-dostuz [kadınlardan hoşlanan]" deyince şaşkınlıktan Karagöz'ün ağzı açık kalır.[49]

Diğer senaryolarla karşılaştırıldığında Karagöz'de homoerotik davranışlara çok az yer verilmesi insanın aklını karıştırır. Ele aldığımız diğer söylemlerde ya homoerotik ve heteroerotik davranışlar arasında çok az fark vardır ya da homoerotizm belirgin bir biçimde yeğlenir. Eşcinsel ilişkilerin azlığı, tamamen homoerotik olup heteroerotik ilişkiden neredeyse hiç bahsetmeyen Memluk oyunlarının arka planına da aykırıdır. Ayrıca, 14. yüzyılda İbn Dâniyâl ve es-Safadî'nin yazdığı en bilinen oyunlarda homoerotik ilişkiler odak noktası haline getirilip diğer hepsi dışlanır.[50]

Değişikliğin nedenlerinden biri bu oyunların 19. yüzyılda hükümet ya da yazarlar tarafından (veya muhtemelen her ikisi tarafından) sansürlenmesi olabilir. Cinsel söylemdeki değişikliğin bir sonucu olarak aynı cinsle ilişkiye göndermeler sansürden geçiyordu. Diğer Osmanlı senaryolarında yaklaşık olarak aynı dönemde aynı olgunun meydana gelmesi de bunu kanıtlar. Rüya yorumu kitaplarının da aynı şekilde sansürlendiğini görürüz. Rüya yorumuyla ilgili simgelerin utanç verici kanıtları ve bunların yorumları mümkün olan her yerden temizleniyordu. Daha zengin bir geçmişe dair bir başka kanıt homoerotik davranışlar hakkındaki şakalardır. Her büyük oyunda, oğlancılık veya eşcinsellikle ilgili şaka yollu en az bir gönderme yer alır. Bu göndermeler bu tür davranışlarla ilgili çok daha açık göndermeler içeren daha eski bir katmandan artakalanlar olabilir.

Yine de öncekini tamamen geçersiz kılmayan bir başka açıklamaya göre içgüdüsel modernist varsayımlarımız yanıltıcı olabilir. Homoerotik davranışların belirli bir düzeyde, modern öncesi toplumlarda bile ayıp karşılandığını varsayma eğilimi içindeyiz. Yine bu varsayıma göre, bu davranışlar metinsel düzeye yükseldiğinde kesinlikle "kabul edilebilir" heteroerotik davranışları bastıracak kadar güçlü bir homoerotik kültüre eğilimin işaretidir. Bununla birlikte, modern öncesi pek çok toplumda olduğu gibi Ortadoğu toplumlarında da homoerotik davranışlar, bilinçaltında olsa dahi önlenmesi gereken bir şey olarak damgalanmamıştı. Tasavvuf şiiri, klasik edebiyat ve ilahiyat tartışmaları gibi yüksek kültür metinleri bazen erkek homoerotik mecazlarını heteroerotik mecazlara *yeğlemişti*, zira kadınları bu

işin içine sokma çok daha hassas bir konuydu. Bundan dolayı, her iki cinse değinirken bile homoerotik metin daha kabul edilebilir hale gelmişti. Böylece, küstah bir karşı-senaryo, serbest cinselliğin vahşi dünyasının aynası olan Osmanlı gölge oyunu, cinsel eğilimleri diğer senaryolara göre daha serbestçe sergileyebilirdi. Eğer bu varsayım doğruysa o zaman gölge oyununun heteroerotizme eğilimi, sosyokültürel eğilimlerin başka birtakım senaryolara göre daha serbestçe sergilenmesi anlamına gelir. Özünde varolan heteroseksüellik bir kısıtlamadan çok cüret göstergesidir.

Bu durumda Memluk ve Osmanlı gölge oyunlarını karşılaştırmamız gerekiyor. Eğer açıkça heteroerotik duruş cinselliğin daha az kısıtlı bir biçimiyse ve tiyatro bunun doğal sergilenme yeriyse, o halde Memluk oyunları homoerotizm üzerinde neden bu kadar çok duruyor? Cevabı belki de tiyatronun ve seyircinin değişen yapısında yatmaktadır. Memluk oyunlarının sergilendiği ortamın nasıl bir yer olduğunu kestirmek güçtür. Bununla birlikte, 14. ve 15. yüzyıldaki Mısır'da, sonraki yüzyıllarda olduğu gibi kahve ve nargile içilen yerler olmadığını biliyoruz. Buna bir de Memluk oyunlarının yüksek dilini eklersek (genellikle klasik Arapça, bazen de biraz gündelik konuşma dili eklenmiş son derece şiirsel *kaside* ve *zecel* biçimlerinde yazılırdı),[51] seyircilerin çoğu zaman üst sınıflara mensup kişiler ve maiyetleri olduğu, oyunların görkemli konaklarda sergilendiği gibi kesin olmayan bir sonuca varabiliriz. Bu durumda, oyunlar bu kişiler göz önüne alınarak yazılıyordu. Böyle bir ortamda, bütün o kaba heteroerotik ihtişamıyla bir karnaval sunmak yakışık almazdı. Bundan dolayı, erkek-kadın cinselliği ve aşkı, homoerotik ilişkiye ve tabii homososyal değerlere göre arka planda kalıyordu. Evliya Çelebi ve diğerlerinin, 16. ve 17. yüzyıllarda padişahların ve diğer ileri gelenlerin hayal oyunlarını seyrettiğine dair anlattıklarına itibar edersek, bu durumda bir gelişim çizgisi bile çizebiliriz. Mısır'daki Memluk sarayından alınan Karagöz tiyatrosu üst sınıflara mahsus bir seyirlik olarak yola koyuldu ve başlangıçta saray ortamı içinde gelişti. Ama kısa zamanda bu duvarların dışına çıkarak popüler bir sanat biçimi haline geldi. Kahvelerde ve mahallede ortaya çıkmasıyla kamusal alana getirdiği değişiklik sayesinde seyirci de değişti. Dil giderek sokak diline dönüşürken edep erkâna dikkat edilmez oldu. Erkek-kadın aşkı ve cinselliği nihayet cesur biçimde sahnede sunulur hale gelmişti.

Karagöz edebiyatında bir başka zengin damar cinsiyet sınırlarını aşma konusundadır.[52] 17. ve 18. yüzyıl İngiliz tiyatrosunda benzer eğilimler bulunması bakımından bu durum özellikle ilginçtir. Dror Wahrman 18. yüzyıl sonundaki İngiltere'de toplumsal cinsiyet kavramlarındaki değişikliğe dikkat çeker. Toplumsal cinsiyet rollerinin (ve belki bizzat cinselliğin) doğuştan gelmeyip sonradan benimsenildiğine giderek artan bir inançla, 18. yüzyıl başındaki oyunlar, seyircilerini cinsiyet sınırlarının ötesine götürmüşlerdi. Bu durum 1770'lere kadar oyundan oyuna daha da cesur bir hal aldı. Kadın şövalye, erkek kılığına girmiş kadın ve bunların tersine, evde yaşayan erkek popüler sahne karakterleri haline geldiler. Aynı yüzyılın sonunda İngiliz tiyatrosunda bir değişiklik oldu. Cinsiyetlerin yer değiştirmesi modası gözden düşerek cinsiyetlerin tanımının pekiştirilmesi hareketine yol açtı. Wahrman'ın varsayımına göre bu, İngiltere'de biyolojik olarak önceden belirlenmiş cinselliği benimseyen bilimsel görüşün yükselmesiyle bağlantılıydı.[53]

Karagöz oyunlarında cinsiyetlerin yer değiştirmesi daha çok erkeklerin egemenliğindedir. Amazonların ve savaşçı kadınların öyküleri Arap ve Türk edebiyatında yaygın olmasına rağmen güldürü tiyatrosunda o kadar yaygın değildi. Kadınlar genellikle erkek kılığına girmez ya da erkeklerin yaptığı işleri yapmazlardı. Bunun pek çok nedeni olabilir. Birincisi, Osmanlı toplumu kadın gibi giyinen erkeklere alışkındı. Düğünlerde ve şenliklerde dans eden köçekler çok popülerdi. Kadın gibi giyinip, kadınların yürüyüşünü ve hareketlerini taklit eden erkek fikri tuhaf ya da çirkin gelmiyordu. Göz önüne almamız gereken bir başka unsur, güldürü etkisidir. Osmanlı toplumundaki kadınların dışarıda peçe giymesi beklenirdi. Bu her zaman benimsenmese de genellikle yaygındı. Bu durumun yol açabileceği gülünçlükler –fark edilmeden ortalıkta dolaşan bir erkek, peçenin altından görünen bıyık, fark edilmenin yarattığı utanç, cinsiyet hiyerarşisinin umulmadık biçimde tersine dönmesi– sonsuzdur.

Transseksüel görülecek kadar cinsiyetlerin geçiş bölgesine yerleştirilip burada tutulan özel durumdaki köçeklerden farklı olarak, oyunlarda başka kılığa bürünme, cinsiyet değiştirme ya da farklı bir cinsiyet anlamına gelmiyordu. Tam tersine, amaç bir kez daha, cinsiyet sınırlarını aşmanın saç-

malığını ve temel cinsel kimliklere bağlı kalmanın gerekliliğini göstermekti. 18. yüzyıl başında İngiltere'deki oyunlar "cinsel kimliği en azından kısmen, kolayca giyilebilen dış işaretlere –giysilere– bağlı olarak sunarken"[54] Karagöz oyunları tam tersini vurguluyordu. İnsan kılık değiştirip karşı cinsi taklit etmeye çalışsa bile cinsel kimlik kolayca değişmezdi. Cinsel yelpazede oynaklık imkânsız bir şey değildi, ancak üstesinden gelmek çok zordu.

Cinsiyet sınırları arasındaki bu sözde geçirgenlik sanki yüzyıllar boyunca değişmemiştir. Kadın kılığına girmiş Karagöz elimizdeki yazılı en eski oyunlarda bile karşımıza çıkar. Bazı durumlarda bütün öykü kılık değiştirmenin yarattığı komik durumlara dayandığından, elimizde bulunmayan daha eski oyunlarda bile bunun senaryonun bir parçası olduğunu varsayabiliriz. Aynı hile yeni oyunlarda da kullanılmıştır. Nitekim, *Aşçılık* adlı yeni bir oyunda, eski Zenne'nin yerini alan Hanım, etrafa belli etmeden evine girmesi için Karagöz'ü kadın kıyafeti ve çarşaf giymeye ikna eder. Tehlikenin farkında olan Karagöz telaşla bu öneriyi kabul eder, ancak kabadayı Bekri Mustafa onu yakalayıp dalga geçer.[55]

19. yüzyıl sonundaki oyunların önceki yüzyıllara ait oyunlara göre dikkat çekici bir farkı, cinsel organların perdede görsel olarak sunulmasıyla ilgili değişikliklerdir. İlk oyunlarla ilgili bölük pörçük kayıtlarda cinselliğin doğrudan sunulduğu görülür. Bu durum, 17. ve 18. yüzyıldan günümüze kadar ulaşabilen, çok iri ve hareketli falluslara sahip Karagöz kuklalarında görülebilir. Bazı eski oyunların belirli yerlerinde, örneğin *Kanlı Nigâr*'da (daha önceleri *Civan Nigâr* diye bilinirdi) Karagöz'ün penisi perdede fark edilecek biçimde sertleşir. *Sünnet* adlı oyunun eski biçiminde Karagöz sünnet olur ve yine penisini olduğu gibi sergiler.[56] 1843'te İstanbul'u ziyaret eden Gerard de Nerval bir oyundaki sahneyi "bizim yaşadığımız yerlerde kaldırması zor olacak kadar aykırı bir yapıya sahip" diye niteler (*"d'une excentricité qu'il serait difficile de faire supporter chez nous"*). Bu sahnede, bir tanıdığının karısına göz kulak olması istenen Karagöz gezgin bir dervişin kılığına girmeye karar verir ve sırtüstü kaldırımda yatar. Birden iri penisi havaya kalkar ve bir kazık gibi dikilir. Gelip geçenler bunu direk zannederler. Çamaşır yıkamaktan dönen kadınlar penise ip bağlayıp çamaşırlarını asarlar. Ata binenler atlarını bağlarlar, vb.[57]

Görünüşe bakılırsa, bu görsel tanımlar ve kaba dilin bir kısmı, Nerval'in ziyaretinin hemen ardından, Tanzimat döneminin sansürü tarafından ortadan kaldırılmıştı. Bir başka Fransız gezgini bu değişimin tanığı oldu. Bu gezgin Théofile Gautier idi. 1854'te sansürsüz ve çok kaba diye nitelendirdiği bir oyun izleyen Gautier, küçük çocukların gözü önünde sergilenen serbest cinselliği hayretle anlatır:

> Biz geldiğimizde bahçe doluydu. Çocukların ve küçük kızların çokluğu dikkat çekiciydi. Ve onların oyunu izlerken duydukları tarife sığmayacak kadar yoğun coşku ve neşe, gösterinin hiç de en az ilginç yanı değildi.
>
> Karagöz sık sık haremlerde oynatılır. Kadınlar oyunu perdeli ve kafesli "kutular" ya da bölmelerden seyreder. Bu durum bütün Doğuda kadınlara uygulanan katı kısıtlamalarla tuhaf bir çelişki oluşturur. Bu, genellikle iddia edildiği gibi, kadını tamamen bir hayvan konumuna indirgeyen Türklerin sadece kendi kadınlarının namuslarını korumaya dikkat etmesinin göstergesidir. Ahlaki değerlerinin korunmasına ya da bozulmasına aldırış etmezler.[58]

Son zamanlarda, göstericileri ilkel dürtülerini zaptetmeye zorlayan bir tür sansürün büyük bir talih olduğunu belirtir:

> Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki, reformun diğer sonuçlarının yanında, Karagöz oyunları da "sansüre" tâbi olmuştur. Son derece aşırıya kaçmış olan hareketler sözlere indirgenmiş, son derece serbestçe söylenen sözler de sansürlenmiştir. Zira gerçekte, özgün şekliyle, bir temsili Avrupalı okuyuculara tarif etmek çok zordur. Oysa eskiden, sadece erkeklerden ve Türk erkeklerden oluşan bir seyirci önünde oynandığı şekliyle gayet uygun olduğu ve asla sansürlenecek bir şey içermediği düşünülürdü.

Gautier'ye inanacak olursak, sansürün asıl nedeni kamusal alanın çocuklara ve kadınlara açılmasıdır. Durum gerçekten de böyle olabilir, zira

bu hareket aile fikrinin ortaya çıkmasıyla ve çocukların ortalıkta gitgide daha fazla görünmeye başlamasıyla çakışır. Babalar tatil günlerinde çocuklarıyla birlikte gezmeye, onları her zaman gittikleri kahvelere ve başka yerlere götürmeye başlayınca tiyatronun müdahaleye uğramamış cinselliği konusunda bir şeyler yapılması gerekli olmuştu. Bu durum Osmanlıların genel olarak o dönemde kendi cinsel âdetlerinden duydukları utançla birleşince, sansür muhtemelen devletin müdahalesinden de önce, bizzat oynatıcılar ve yazarlar tarafından uygulanmıştı.

Yeni Bir Cinsel Coğrafya

Reform yapmaya niyetli Osmanlılar senaryolarındaki ve gösterilerindeki apaçık cinsel tavrı 19. yüzyıl ortalarında belirgin biçimde azaltırken, daha sonraki Karagöz oyunları, cinsel haz arayışının şehirde hiç de azalmadan sürdüğünü gösterir. Eski oyunlarda erkek-kadın karşılaşması hamam, vapur, fayton ve şehir dışındaki mesire yerleri gibi ortamlarda gerçekleşir. Buna karşılık, 19. yüzyıl gölge oyunları yeni ve bilinmedik bir manzara sunar. Ortaya konan yeni cinsel haritaya göre, burjuvaların yaşadığı Avrupa tarzı yeni mahalleler ve şehir dışında hızla gelişen banliyöler yeni bir tür cinsel etkinliğin mekânı olmuşlardı. Bu cinsel etkinlik fahişelikten erkeklerle kadınların buluşabildiği mekânlara kadar farklılıklar içeriyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk zamanlarından beri bilinen fuhuş, yetkililerce ahlak düzeni ve kamu sağlığı açısından sorun olarak görüldüğü için sık sık yayınlanan fermanlar ve fetvalarla kontrol altında tutulmaya çalışılıyordu. Fahişeler 16. yüzyılda pek çok kez İstanbul, Şam ve diğer şehirlerden çıkarılmıştı. Ünlü bir fermanla, sefere gidilirken orduyu izlemeleri yasaklanmıştı. 16. yüzyıl kanunlarına göre kadın simsarları imparatorluk sınırları içindeki hanlarda köle kızları fahişe olarak sattıkları için uyarılmıştı. Fahişeliğe karşı çıkarılan kanunları delmenin yaygın yollarından biri köle kızı müşteriye satıp ertesi sabah geri almaktı. Şer'i hukuk açısından bu alışveriş ayıplansa da yasadışı değildi. Yetkililer bu tür uygulamaları engellemek için özel kanun çıkarmak zorunda kalıyordu. Ancak, fuhuş yaygın olsa da, bu amaçla oluşturulan kurumların dışında yapılıyordu genellikle. Pek çok oyunda, mahallede tuttuğu bir evde tek başına yaşayan ve

erkeklerle içli dışlı olan genç Zenne, dostluk ile cinsel zevk verme arasında gidip gelen belirsiz sınırlarla fahişeliğin eski biçimini temsil eder. 19. yüzyıl sonlarında ticari bir işletme olarak genelev devreye girer. Görünüşte yetkililer bundan bihaber gibi davranır, ama belki de devlet kontrolünün bir biçimi olarak bu kurum teşvik edilmiştir. Tiyatro gülünç olasılıkları yakalamakta çabuk davranır ve Karagöz ile Hacivat'ı her zaman gittikleri eski mekânları yerine buraya göndererek cinsel sefahatin yeni mevkii olarak genelevle dalga geçer.

Karagöz bizi genelevin yanı sıra şehrin yeni yeraltı cinsel yerleşim düzeninin koordinatlarıyla tanıştırır. Müslümanlaşmış toplumların geleneksel olarak, en azından erkeklerin evlilik dışı cinsel ilişkileri konusunda kendine özgü çıkış yolları vardır. Erkekler birden fazla kadınla evlenebilir; zengin erkekler köle sahibi olup bunları cinsel haz için kullanabilir; pek çok hamam aynı zamanda eşcinsel ilişkilere buluşma yeri olarak hizmet eder. Ancak 19. yüzyılda köleliğin kalkması ve belirli şehir merkezlerinde poligaminin ayıplanan bir davranış haline gelmesiyle yeni bir kurum ortaya çıkar. Metres ya da bir başka deyişle el altında tutulan kadın ve onunla birlikte cinsel faaliyetleri yerine getirmek için tutulan gizli garsoniyerdi bu. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında yazılan yeni oyunlarda, daha önceki sözlüklerde bilinmeyen bir sözcük olan metres, zennenin yerini alarak sık sık sahneye geliyordu.[59] Aynı dönemde, erkek çelebi, zengin kadınların hizmetindeki jigolo olarak yeni bir başlangıç yapmıştı.

İstanbul'da, genelevler ve randevu evleriyle dolu olan Pera'nın gözde yeni sokakları, modern türde evlilik dışı ve evlilik öncesi buluşmalar için yeni mekânlara ihtiyaç duyuyordu. Eski şehrin ortasındaki gözde bir mekân Kapalıçarşı'daki Kalpakçılar Sokağı'ydı. Genç kızlar ve erkekler sevgililerini bir an olsun görebilmek için buraya geliyorlardı. Kısa zamanda, şehrin kuzeyindeki Avrupa tarzı mahallelerde ve Asya yakasında bu tür buluşma yerleri ortaya çıktı. 19. yüzyılın ortalarında Haliç'te inşa edilen Galata Köprüsü eski şehir ile yeni mahalleler arasında hareket özgürlüğü sağlayarak bu tür gelişmeler için bir bakıma katalizör oldu. Köprünün kendisi de gölge oyununun perdesinde pek çok aşk kaçamağının mekânıydı.[60] Yeni Avrupa tarzı şehrin bir semti olan Beyoğlu aynı zamanda cinsellik dolu gösterileri ve

özgür havasıyla kötü bir ün sahibiydi. Asya yakasındaki Fenerbahçe de böyle bir bölgeydi. O dönemde erkeklerin ve kadınların kendilerine cinsel anlamda eş aradıkları bahçeleriyle ünlüydü.

Peki gölge oyunu gerçekte değişmiş miydi? *Büyük Evlilik* adlı oyunun eğlenceli bir sahnesinde Karagöz sırf bu amaçla Fenerbahçe'ye gider. Orada karşılaştığı peçeli bir kadını birtakım karışık işaretleşmelerden sonra ikna edip evine götürür. Ancak dehşet ve hayret içinde, baştan çıkarmak için onca zahmete katlandığı kadının kendi karısı olduğunu keşfeder.[61]

Altıncı Bölüm

DIŞARIDAN BAKIŞ

Seyahatnamelerde Cinsellik

Osmanlı yönetimindeki Ortadoğu'yu ziyaret eden Avrupalı gezginlerin kaleminden çıkan kitap ve yazmalar bize cinsellikle ilgili değişik bir bakış açısı sunar. Şimdiye kadar incelenen içeriye ait samimi senaryolarla karşılaştırınca dışarının bakış noktasını yansıtan seyahatnameler genellikle önyargı ve cehaletle dolu olup önemli sakıncaları vardır. Bütün eksikliklerine rağmen bu gezi yazıları cinsel dünyayı anlama çabamıza yeni bir boyut katabilir. Bir bölgenin sakinleri için gayet açık ya da bahsetmeye değmeyecek kadar önemsiz olan şeyler yabancılar için yeni ve heyecan verici –ya da iğrenç– olabilir. Dolayısıyla yabancılar, yerlilerin aldırmadığı ya da örtbas ettiği olguları fark eder. Yolculuk sırasında önyargılarını ve kendi kavramlarını da yanlarında taşıyan gezginler, aynı zamanda kendi kültürleri ile gözlemledikleri kültür arasındaki farklılıklara da dikkat çekerler. Biz de bu sayede Avrupa ve Osmanlı kültüründeki söylemlerin paralel gelişimini izleyebiliriz.

Bununla birlikte, bu çalışmanın çerçevesi açısından gezi edebiyatı daha da önemlidir. Bu bölümde ele alacağım üzere, hem Osmanlı dünyasını ziyaret eden Avrupalıların hem de Avrupa'yı ziyaret eden Ortadoğulların yazdığı seyahatnamelerin 19. yüzyılın ikinci yarısında bu bölgedeki cinsellik ve cinsiyet kavramları üzerinde çok büyük etkisi olmuştur. Bu etkinin Ortadoğu toplumları üzerindeki uzantıları ve yankıları günümüze kadar gelmiştir.

İlk Geziler ve Bulanık Yorumlar

Doğuya yapılan gezilerle ilgili yazılar son yirmi yılda akademisyenler tarafından İslami Doğunun Batı tarafından kötüye kullanılmasının somut örneği haline dönüştürülmüştür. İddialara göre, seyahatnameler öncelikle ve başlıca olarak ötekileştirmenin aracı olmuş, böylece uydurulmuş ya

da bilerek çarpıtılmış Doğu imgesinin tersi bir Avrupalı imgesi yaratılmıştır. Yaygın bir alt metin ve çoğu zaman metnin kendisi, cinselliği Doğu için bir ana motif, mecaz ya da genelleme olarak kullanmıştır. Sapkın ahlak anlayışı Doğunun pasifliğini, tembelliğini, korkaklığını ve teslimiyetini simgeler.[1] Doğuyu kadınsılaştırmak, ahlaksız ve anormal cinselliğini göstermek, Avrupalıların bir yandan İslam dünyasını sömürgeleştirmesini meşru gösteren ve boyun eğdirmesine bahane bulan, diğer yandan da toplumdaki cinsel "ötekini" tanımlayan söyleminin önünü açar.[2]

Yine de, Irvin Schick'in belirttiği üzere, ötekinin cinsel ahlak anlayışıyla alay etmek illa da Batının icadı değildi ve sadece emperyalist zihniyetin sonucu olarak ortaya çıkmamıştı. Ötekileri olumsuz cinsel özelliklerle sınıflandıran edebiyat türü, yüzyıllar boyunca hem Doğuda hem Batıda kozmolojinin ve acayiplikler edebiyatının parçası olmuştu. Modern öncesi dünya betimlemeleri diğer ırkları ve etnik grupları akıl, cesaret, sadakat gibi özelliklerine göre nitelendiriyordu. Çoğu zaman bu "yabancılara dair bilgi söylemi"nin seyahatin kendisiyle pek ilgisi yoktu; sadece bir toplumsal mekân inşa etme aracı olarak kullanılıyordu. Shick'in sözleriyle, "çoğu erotik yazıda bulunan soyutlayıcı, arketip yaratıcı dürtü, zihinde bir mekânsal farklılaşma yaratmaya çok uygundu." Sömürgeleştirme projesi daha sonra eklenmiş, öncüllerini oluşturup kendini yabancı bilgisi söylemiyle bağlantılandırmıştı.[3]

Ne var ki, 16. ve 17. yüzyılda Osmanlı yönetimindeki Ortadoğu ile ilgili gezi edebiyatı, ortaçağın yabancılara dair bilgi tipolojisinin bir ürünü olsa da henüz bir sömürgeleştirme tasarısının parçası olarak görülmemelidir. İlk gezginleri başkalarına duyulan merak harekete geçirmiştir. Bu, bir süreliğine yabancılar hakkındaki bilgilerde yaygın olan klişeleri azaltmayı sağlamıştır. Ortadoğu'nun ahlak anlayışıyla ilgili tanımlamaları küçümseyici olsa da her zaman ayıplayıcı değildir. Nedeni bir tanıdık gelme duygusu olabilir. Gezginler bilinmedik bir cinsellikten ürkmekten çok, bu İslamileştirilmiş bakış açısını kendilerininkinden pek de farklı olmayan bir şey olarak algılıyordu. Kadınların sokaktaki giyinme biçimlerinde veya toplumsal ayrımcılık gibi kavramlarda farklılıkların belirgin olduğu durumlarda, Batı Avrupalı gezginler bu tür gelenekleri aslında kusur olarak görmüyor ve bazen Müslümanları dindar ve ahlaklı oldukları için övüyorlardı.

1554'ten 1562'ye kadar Bâbıâli'de Habsburg elçisi olan ve 16. yüzyıldaki Osmanlı İmparatorluğu'nun en ayrıntılı tanımlamalarından birini bize bırakan Ogier Ghiselin de Busbeck "Türklerin" cinsel âdetleri hakkında pek fazla bir şey anlatmaz. Bununla birlikte söyledikleri, dindarlıklarına hayranlık olmasa bile saygı duyduğunu gösterir:

> Şimdi bir başka konuya geçip Türk kadınlarının yüksek ahlak standardından bahsedeceğim. Türkler karılarının namusuna diğer bütün milletlerden daha çok değer verirler. Bundan dolayı onları evlere kapatıp saklarlar, öyle ki kadınlar gün ışığını pek seyrek görür. Eğer dışarı çıkmaya mecbur kalırlarsa, erkekler onları öyle bir örtüp kapatır ki, yoldan gelip geçenlere hortlak ve hayalet gibi görünürler. Onlar keten veya ipek peçelerinin ardından erkeklere bakabilir, ama vücutlarının hiçbir kısmını erkeklerin görebileceği şekilde teşhir etmezler. Türklerin inancına göre azıcık da olsa genç ve güzel bir kadının erkeklerde arzu uyandırmamasına imkân yoktur ve bunun sonucunda erkeklerin düşünceleri tarafından lekelenirler. Bundan dolayı bütün kadınlar eve kapatılır.[4]

Türkler, Araplar ve Mağriplilere zaman zaman kâfir ve sapkın deseler de, gezginler bulundukları ülkelerdeki erkekler ve kadınların davranışlarından gerçekten etkileniyorlardı. Nitekim, deneyimli bir gezgin olan George Sandys 1610'da, Türklerin haremlerini ele alırken rasgele cinsel ilişki ya da sefahate hiç değinmez. Bir ahlak sorunu olarak görülebilecek tek küçümseyici gözlemi, padişahın on içoğlanını idam ettirmesidir. Sebebi de "bu adi suçtur [oğlancılık], tabii o ülkede bir suç olarak görülüyorsa...."[5] 16. yüzyılın başında padişahın sarayına bir org kurmak için İngiltere'den gönderilen usta org yapımcısı Thomas Dallam daha da ihtiyatlıdır ve ancak kadınların sokakta giyinme biçiminden dolayı şaşkınlığını ortaya koyar: "Türk ve Mağripli kadınlar her zaman sokağa yüzlerini örterek çıkarlar; yaygın düşünceye göre kadınların ruhu olmadığına inanılır ya da öyle sanılır. Ve benim fikrime göre de gerçekten olmayabilir, zira erkeklerin aksine, hiç kiliseye ya da başka bir yere dua etmeye gitmezler."[6]

Daha sonra, 17. yüzyılın sonlarında, maceracı bir Fransız gezgin, bir Türk gibi giyinerek dolaştığında, bazı yurttaşlarının Türk kadınları hakkında hoş olmayan şeyler söylediklerini işittiğinden bahseder. Söylenenler öyle ölçüyü aşmış ve yanlıştır ki, Avrupalı bir yabancı olmasına rağmen tepki göstermek zorunda olduğunu hisseder. Yine bir yerli gibi davranıp onlara seslenir: "Şunu iyi bilin ki efendiler, ... hem akıl hem gelenek bakımından [kadınlarımız] sizinkilerden çok daha ağırbaşlıdırlar. Ve her ne kadar içlerinden bazıları epey kötü düşüncelere kapılsalar da, bu imparatorlukta öyle iyi bir düzen kurulmuştur ki, harekete geçme fırsatından mahrum edilmişlerdir."[7]

Belki burada bir an için dönüm noktasını görebiliriz. Anadolu'yu gayet iyi bilen maceracı Grelot, Osmanlı kadınlarının itibarını ve ahlakını cesurca savunurken muhatapları onlarla alay edip o sıralarda yeni ortaya çıkan ve sonraki yıllarda daha çok kullanılacak bir söylemi açığa vururlar. Sonraki yıllar boyunca, biri yerel söyleme açık ve onun tarafını tutan, diğeri bu söyleme karşı ve kötüleyen iki yaklaşım, Osmanlı ruhuyla ilgili gerçek konusunda birbiriyle çekişerek iki farklı söylem haline dönüşecekti.

Avrupa'da işler 17. yüzyıldan itibaren değişmeye başladı. İnsanların zihninde yeni bir heteronormal ahlak anlayışı oluşuyordu. Cinsel davranışlar ve eğilimler doğal ve doğal olmayan, normal ve anormal, Hıristiyan ve dinsiz olarak bölünmüştü.[8] Bu durum, Osmanlı yönetimindeki Ortadoğu'ya karşı yeni siyasi yaklaşımla bir arada ortaya çıkmıştı ve bu yaklaşımdan etkileniyordu. 16. yüzyıl sonunda İstanbul'a gelen gezginler hâlâ toplumlarının zayıflığı ve Osmanlıların gücünün nedenlerini bulma umudunu taşırken, bir yüzyıl sonra Avrupalılar güçlerinin rakipleriyle başa baş olmasına seviniyorlardı. Elçiler Osmanlı kültürü ve siyasetini tartışırken artık cesur, hatta kibirliydi. 16. yüzyılda Avrupa'da yaygın olan saygı ve korku duygusu yerini eleştirel bir yaklaşıma bırakmış, Osmanlının zaafları ve yolsuzlukları açığa vurulur olmuştu.

Bâbıâli'de birkaç kez elçilik yapan Paul Rycaut, bu eleştirel söylemin başlangıç noktası olarak alınabilir. 1660'larda yazdığı, Osmanlı devleti ve yönetici seçkinlerinin titiz ve genellikle lehte bir anlatımı sayılabilecek kitabı, sıra cinsel âdetlere geldiği zaman sözü esirgemez. Saraydaki içoğlanla-

rından ahlak dersi verir gibi ve aşağılayıcı bir tavırla bahseden Rycaut bu gençlerin birbirlerine duydukları "platonik" aşkla alay eder:

> Bundan önceki bölümde, bu gençlerin birbirine duyduğu âşıkane eğilimden bahsettiğimiz için, platonik aşk doktrininin Türklerin mezheplerinde kendine mürit bulmasıyla ilgili olarak okuyucuya bilgi verme amacındayız. Türkler bu aşkı çok övgüye değer ve erdemli bulur ve Tanrıya duyulan o mükemmel aşkın bir adımı olarak görürler. İnsanoğlu ancak aşk yoluyla ve Tanrının yarattıklarına damgasını vuran dış görünüş ve güzelliğe duyduğu aşk ve beğeniyle Tanrı sevgisine ulaşır. Bu, erdem boyasıdır; yozlaşmış, çarpık eğilimlerinin üstüne sürerler, ama aslında onların bu aşkı, birbirlerine duydukları şehvetli ateşten başka bir şey değildir. Bu ateş öyle kızgındır ki, sürgün ve ölüm bile onları bu tür marifetlerini sergilemekten caydırmaya yetmemiştir. Öyle ki, haremağaları tarafından izlenmelerine rağmen, odalarında aşklarını ifade edebilmek için bakışlar, vücut ve parmak hareketlerinden oluşan özel bir dil öğrenirler. Bu tutku bazen öyle kızışır ki, kıskançlıklar ve rekabet ayyuka çıkar. Muhafızlarının sertliğine rağmen düzen bozulur. Bozulan düzeni tekrar sağlamak için bazıları kaftanlarının kürk yakaları kesilerek saraydan kovulur, adalara sürgün edilir veya öldüresiye dövülür.[9]

Tasavvufi İslam-ortodoks İslam çekişmesinin izleri Rycaut'nun saraydaki içoğlanlarının homoerotik davranışlarını incelemesinde açıkça görülür, ama konuyu ele alışındaki alaycı ve küçümseyici hava daha belirgindir.[10] Bu tanımlamada, Topkapı Sarayı cinsel entrikaların ve bastırılmış dürtülerin yuvası haline gelir. Padişahlar ve vezirler genç içoğlanlarını gizlemedikleri bir tutkuyla süzüp onları baştan çıkartmanın hesaplarını yaparlar. Buna karşılık içoğlanları da yaşlı ve zengin hamilerini tuzağa düşürmek için cazibelerini kullanıp onlardan gelen hediyelerin, himayenin ve sonunda servet ve güçlerini paylaşmanın keyfini çıkarırlar. Rycault bu "hastalığın" her yerde yaygın olsa da, yeniçeriler ve bağlı bulundukları Bektaşi tarikatına tamamen nüfuz ettiğini yazar.[11]

Rycaut'nun uzun ve iğneleyici anlatımında cinsel ahlaksızlık hiçbir şekilde sadece erkeklere özgü değildir. Her ne kadar erkekler birden fazla kadınla evlenebilir ve istediği kadar çok cariyeyle ilişki kurabilirse de, karıları "tüm kadınların en şehvet düşkünü ve utanmazı olup, erkeklerin aklını çelmek için en ince ve zeki kurnazlıklara başvurur." O halde, Rycaut'ya göre ahlaksızlık her tarafa yayılmıştır. Rivayete göre, erkeklerin kadınlarla adeta sınırsız biçimde ilişki kurması ve kadınların şehvetli davranışları, İslam egemenliğinde yaşayanların sayısını arttırmak için peygamberin buyruğudur ve bu durumda Müslüman müminlerin sayısının katlanarak artması gerekir. Buna rağmen, nüfus artışı ağır seyretmekte olup Osmanlı topraklarında nüfus yoğunluğu azdır. Rycaut'ya göre bu dikkat çekici tutarsızlık onların "melun oğlancılık zaafı" yüzündendir.[12]

Rycaut öykülerini büyük bir tutkuyla anlatsa da, bunların kaynağı ve şayet bir belgeye dayanıyorlarsa nasıl belgelendikleri belli değildir. Yabancı gezginlerin bulundukları yerdeki özel yaşamlardan tamamen dışlanmış olmalarına dayanarak bir tahminde bulunursak, bu öykülerin kulaktan dolma asılsız söylentilerden ibaret olduğunu söyleyebiliriz.[13] Ama bu konumuzun dışındadır. Bu anlatımın boyutu ve üslubu daha önemlidir. Kullanılan sözcüklerin seçimi –*yozlaşmış, çarpıklık, şehvetle yanma, şehvet düşkünü, kangren* – hiçbir kuşkuya yer bırakmayıp bizi daha önceki saygılı söylemden bir başka söylemin dünyasına, çok daha peşin hükümlü bir yazı biçimine sürükler.

Yozlaşmış Ahlak Anlayışından Yozlaşmış Yönetime

Sonraki yıllarda bu suçlayıcı havanın temel öncülleri değişmedi. Ancak Batı edebiyatında yazarlar ile okurlarının anladığı ince ipuçlarına dayanan yeni bir ahlaki şifre ortaya çıkmıştı; gezginler açık eleştirilerin yerine cinsel âdetlerle ilgili dolaylı ve alaycı göndermeler yapmaya başladılar. Sık sık, pek az gizlenen örtmecelere başvurdular. Bu yeni, iyi niyetli ama tepeden bakan tarz Baron de Tott'un anılarında açıkça ortaya konur. Macar kökenli bir Fransız olan de Tott, imparatorlukta yaklaşık 20 yıl geçirdi. 1760 ve 1770'lerde istihkâmların inşa edilmesinde, Osmanlı donanması için bir mühendis okulunun kurulmasında, yeni topçu bataryalarının oluşturulmasında katkısı oldu. Farklı askeri birlikleri iyi bilen de Tott, yeniçeriler ile donanma

arasındaki bir çekişmeyi şöyle anlatır: "Lazlar bölüğünün yeniçerileri bir süre önce donanmanın gemilerinde görev yapan askerlerle anlaşmazlığa düşmüşler. Tartışma Galata'daki meyhanelerden birinde başlamış. On üç, on dört yaşlarında bir oğlan müşteri çekmek için dans ediyormuş. Oğlan her iki tarafın da hoşuna gittiğinden, onun yüzünden çıkan tartışma kızışmış, sonunda iki taraf kavgayı sokağa taşımaya karar vermiş. Bu kavganın mekânı da Galata olmuş."[14] Bu hafiften dalga geçen, bütün askeri birliklerde rastlanan eşcinsellikle ilgili şaka yollu tanımlama, gezi edebiyatındaki yeni tarzın örneğidir. De Tott sanki "biz bu Türklerin (ya da Müslümanların veya Arapların) ne olduğunu iyi biliriz" demektedir. Tartışmayı uzatmanın anlamı yoktur, öyleyse bir oğlanın aşkı uğruna birbiriyle savaşan iki askeri birliğin düştüğü gülünç durumu seyredip keyfini çıkaralım.

Aynı dönemde bu söyleme bir başka tema katıldı. Kadınların durumu, toplumdan tecrit edilmeleri ve eve kapatılmaları daha önceki gezginler tarafından Osmanlı Ortadoğu toplumunun olumlu özelliklerinden biri olarak görülürken, artık bir zalimlik işareti sayılıyordu. Kaderlerinden kurtulma ümidi olmayan kadınlar mallarını kaybedip ölüm tehlikesini göze alarak kaçmaya yatkındılar. De Tott anılarında imparatorluk topraklarındaki fahişelerin içler acısı halini ele alır ve konuyu diğer kadınların kaderine getirir:

> Ama ben dayanılmaz bir öfkenin hâkim olduğu ve hapishanelerinden gizlice kaçan, daha yüksek mevkideki kadınlardan bahsediyorum. Bu talihsiz yaratıklar her zaman yanlarında mücevherlerini taşırlar ve sevgililerinden başka bir şey düşünmezler. Gözleri mutsuzluk veren tutkularıyla körleştiğinden bu zenginliğin mahvolmalarına sebep olacağını fark etmezler. Yanlarına kaçtıkları caniler birkaç gün içinde onların cüretini cezalandırmakta asla kusur etmez ve bir cinayetle onların mallarına sahip olurlar. Bu cinayetler ne kadar korkunç olursa olsun hükümet bunları cezalandırmakta hiç acele etmez. Bu zavallı kadınların soyulmuş ve parçalanmış bedenlerine sık sık limanda, hem de katillerinin pencereleri altında yüzerken rastlanır. Bu korkunç örnekler herkesin gözünü korkutup bu tür çılgınlıkları önlemesi gerekirken ne kimseyi ürkütür, ne de durumu değiştirir.[15]

Rudy Bleys, *Geography of Perversion* (Sapıklığın Coğrafyası) adlı kitabında, Batının İslamiyetteki cinselliğe karşı tavrında 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında temel bir fark olmadığını ileri sürer. Ama seyahatnameleri dikkatle okuyunca, 19. yüzyılın ortalarında, özellikle hızlı ve kapsamlı değişimlerin olduğu Tanzimat döneminde, gezginlerin tutumlarında iki farklı alt söylemin ortaya çıktığı görülür. Bu alt söylemlerin arasındaki tartışma bilinçli ve kararlıdır. Bazıları yerel cinselliği farklı ama en az diğerleri kadar ahlaki bir bakış açısıyla açıklarken, bazılarında Osmanlı dünyasındaki cinsel davranışlar genelleyici bir bakışla değerlendiriliyordu. Bu ikinci bakışa göre, bu davranışlar yalnızca ahlaki açıdan yozlaşmış bir toplumu değil, aynı zamanda ahlaki açıdan yozlaşmış siyaseti de içeren, Osmanlıya özgü bir zafiyetti.

Suçlayıcı söylemin pekişmesini anlatmaya başlamadan önce, büyük ölçüde fark edilmeyen ya da yıllar geçtikçe susturulan diğer söylemin gelişmesini değerlendirmek önemlidir. Osmanlının cinsel ahlak anlayışına sempati duyan ve diğer gezi yazılarındaki çarpıtılmış anlatımların farkında olan gezginler, yerel ahlak anlayışı konusunda farklı bir görüş savunmuşlardı. Yozlaşmış cinsellikle ilgili suçlamaları reddedip asılsız suçlamalardan uzak durdular. Bu iki bakımdan anlamlıdır. Birincisi, cinsellikle ilgili çoğu söylemde olduğu gibi, gezi edebiyatının da asla bir bütün oluşturmadığını bize hatırlatır. İkincisi, bu farklı tarafların varlığı, suçlayıcı söylemin sadece yaygın olmayıp aynı zamanda kasıt barındırdığını gösterir.

Lady Mary Wortley Montagu'nün Osmanlı kadınlarının görece bağımsızlığı konusundaki görüşleri ve bu bağımsızlığı kendi toplumundaki kadınların durumuyla karşılaştırma çabası gayet iyi bilinir.[16] Bununla birlikte, böyle liberal görüşler kadınlarla sınırlı değildir. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılın tümü boyunca bütün Batılı gezginler arasında bu görüşlere rastlanabilir.[17] 1840'larda yazan Charles White belki bunun en iyi örneğidir. White Osmanlı toplumunda kadınların görece bağımsızlığına dikkat çekmektense, kendi sınıfı ve cinsiyetinin toplumsal ve cinsel değerlerine dayanarak onların görgü ve nezaket duygusunu vurgular. İmparatorluğun toplumsal ve ticari hayatını ayrıntılarıyla ele aldığı, üç cildi kapsayan eserinde Osmanlıların aykırı geleneklerinden veya cinsel sapıklıklarından neredeyse hiç

bahsetmez. Nitekim, Osmanlı cinsel âdetlerini İngilizlerin âdetleriyle karşılaştırırken saygı ve bağlılık unsurlarını över:

> Kısacası, Konstantinopolis'in roman okumak, aşk yapmak, aşk mektupları yazmak ve erkek ziyaretçi kabul etmek gibi şeylerle uğraşmayan mevki sahibi hanımları, zamanlarını çoğunlukla diğer büyük başkentlerdeki hanımlar gibi geçirirler. Şu farkla ki, aynı zamanda onlar ailelerine daha bağlı, ebeveynlerine daha saygılı, kocalarına karşı daha itaatkâr olup akıl ve dürüstlük bakımından kesinlikle Paris, Londra ve Viyana'daki kadın nüfusunun önemli bir kısmı gibi doğru yoldan çıkmış değildir. Ayrıca şunu da gözlemlemek mümkündür ki, kadın tımarhanelerinin talihsiz hastaları arasında, tutkularının esiri olma yüzünden hastalananlara pek az rastlanır.[18]

Bununla birlikte, White gezginler arasında azınlıkta kalmaktadır. Diğerleri onun sevecen söylemine karşı katı bir karşıt tutum takınırlar ve kuşkusuz sayıları diğer gruba göre çok fazladır. 19. yüzyılın ilk yarısında en iyi gözlem yapan gezginlerden biri Adolphus Slade'dir. Bir deniz subayı olan Slade, Ortadoğu'da uzun yıllar boyunca görev yapmıştı. Bir miktar Türkçe biliyordu ve sık sık yerel eşrafın konuğu oluyordu.[19] Genel olarak doğru bilgilere dayalı, dengeli ve anlayışlı bir anlatımı vardır. Buna karşılık Osmanlı toplumunun cinsel davranışları konusundaki yargıları kesin ve diğer görüşlerini gölgeleyecek kadar acımasızdır.

Osmanlı dünyasını ziyaret eden pek çok gezgin gibi, seyahatnamesindeki alaycı üslup ve gizlemediği suçlayıcı hava dikkat çekicidir ve daha önceki seyahatnamelere göre bir adım daha atmıştır. Artık iş inançsızların tuhaf geleneklerini aktaran etnografik bir anlatım olmaktan çıkıp cinsel alışkanlıklar ve devletin başarısızlığı arasında açıkça bağlantı kuran dar görüşlü bir tartışmaya dönmüştür. Slade savını çeşitli şekillerde ileri sürer: "Oğlancılık" yaygın olmakla kalmayıp aynı zamanda siyasi kültürün temelini oluşturur. Bunun kanıtları köle pazarında bile görülebilir: "Bazı sebeplerden dolayı oğlanlar kızlara göre daha çok para eder: Doğuda ne yazık ki, bunlar aynı zamanda zevklere kölelik ederler ve büyüdükleri zaman birçok konuda işe

yararlar. Eğer akıllıysalar yüksek mevkilere gelebilirler, oysa Doğulular için kadınlar sadece bir oyuncaktır ve bir oyuncak gibi işleri bittiği zaman bir kenara atılırlar."[20] "Oğlancılığın" öteki yüzü kadınların cinsel istismarıdır. Slade dramatik bir kurnazlıkla bu konuya da göndermede bulunur: "['*Osmanley*'] akşamları varlığıyla hanımları onurlandırabilir. Haremin perdelerini açmayacağız; bunların ardındaki tuhaf ve çeşitli şekillerdeki şehvet düşkünlüğünü anlatmak insanı eğlendirmekten çok rahatsız eder."[21]

Kadınların cinsel köleliği ile yaygın eşcinselliğin siyasi sonuçları konusundaki iki yönlü saldırının ana hatları bu şekilde oluşturulur. Slade hiç tereddüt etmeden bizzat Sultan II. Mahmud'a odaklanır. Onun "ahlaksızlıklarına" dolaylı olarak şöyle değinir: "Günün gözdelerinden büyük ölçüde etkilenir. Gözdeleri, Fransa Kralı III. Henri'nin saltanatından beri Batı saraylarında görülmeyen ölçüde onun mahremiyetinin zevkini çıkarır."[22] Bazı bölümlerde suçlamalar üstü şöyle böyle örtülen retorik sorulara dönüşür: "Veya, imparatorlukta reform yapma görevini üstlenebilecek nitelikte bir adam varsa –modern bir Koprugli [Köprülü]'– II. Mahmud'un vezirleri arasından çıkma ihtimali var mıdır? Bunların beşte dördü Çerkezistan veya Gürcistan'dan satın alınmış köleler olup bonservisleri güzel yüzleri, yegâne meziyetleri en kötü ahlaksızlıkları yapmaktır. Hizmetlerinin listesi efendilerinin tebaalarına karşı kurduğu haince tertiplere başarıyla aracılık etmekten ibarettir."[24]

Bütün bunlar basitçe II. Mahmud'un sapıklıkları olabilir mi? İşlerin gidişatından dolayı suçlanabilir mi? Slade, kendinden emin bir şekilde bu durumun yalnız hükümdarlara özgü bir eğilim olmayıp bütün Osmanlı yönetiminde geçerli olduğunu belirtir. Üst düzey bürokratlar tarafından davet edildiği bir partiyi anlatırken alaycılığının doruğuna ulaşır. Müzik, şarap ve dans eden oğlanlar ortamı kızıştırdıkça şu gelişmeler olur:

> Bazı konuklar üstlerindeki giysileri yırtarcasına çıkarıp gözlerinden ateş, sakallarından köpükler saçarak dansçılara katıldı. Odanın etrafında dönerlerken sarıkları çözülüp havada uçuşmaya başladı. Ve evin beyinin varlığına rağmen rezil bir gösteri sergilendi. Sonunda kır sakallı biri, bir kadıya ait olan yakışıklı bir gence fena niyetle sa-

rıldı. Aralarında sert bir didişme oldu. Odadakiler yaşlı, sarhoş şehvet düşkününün yüzünü buruşturduğunu görünce kahkahadan kırıldılar. Gencin gözü sonunda bana takılınca kulaklarına kadar kızardı, öbürünü yüzükoyun iterek elinden kurtuldu.[25]

Ancak içinde yaşadığı toplumun cinsel alışkanlıklarının ya da Avrupalı konuğunun onları nasıl gördüğünün farkında olan ev sahibi bey, bu olaydan sonra ihtiyatlı davranıp Slade'e bu tür davranışların "kırk yılda bir" olduğunu söyler ve üstünde durmamasını rica eder. Slade kendisine söylendiği gibi davranacağına söz verir ama sonra sahneyi en ince ayrıntısına kadar anlatır.

Dolayısıyla, erkek erkeğe cinsellik her yerde yaygındır. Batı kaynaklı gezi edebiyatında artık bireylerin kişisel tercihi olmaktan çıkıp bir devlet hastalığı, yozlaşmış bir devlet yönetimi şeklini almıştır. Vezirlerin beşte dördü padişahın zevki için satın alınan köleler olup, devlet yönetimi konusunda güzel yüzlerinden başka hiçbir meziyetleri yoktur. Ancak eşcinsellik, Osmanlı ruhuna yerleşmiş olan yozlaşmanın sadece görünen yüzüdür. Sapık arzularının esiri olan devlet memurları Avrupalıların kadın erkek bir arada dans etmesini hayranlıktan ağızları açık seyrederler: "Osmanlılar sedirlerini ve nargilelerini bırakıp sıralar halinde vals yapanları zevkle seyretmeye başladılar, kaftanları olmasa onlar da dansa eşlik ederlerdi. Yaşlı kapıcıbaşı[26] kendi tekdüze hareminin sağlayamadığı bu görüntüden mest olmuştu. Dikkat çekecek şekilde 'şahane!' diye bağırdı. 'Elli yedi yıllık ömrümde böyle bir şey görmedim; bir balo gördüm ya, artık gözüm açık gitmem.'"[27]

Slade'in açıklamalarına ve diğer birçok gezginin yazdıklarına kalırsa imparatorlukta hâkim olan siyasi sistem mutlakıyetçi monarşi ya da Şark despotizmi olmayıp oğlancılıktır. Aynı mantığa göre, tüm toplumsal yapının temel taşı haremin tuhaf cinselliğidir. Slade ile aynı dönemde yaşayan ABD deniz subayı Walter Colton bu "rezillikler" için sözde psikolojik bir açıklama aramıştır. Ona göre bütün bunların nedeni doğuştan bir ahlak yoksunluğudur. Basit halkın bütün yasalara uyması ve asla doğru yoldan ayrılmaması beklenirken, yöneticilerin bütün rezillikleri bağışlanır: "[Türk'ün] ahlak anlayışı farklı bir kaynaktan gelir; durumuna göre seyir

gösteren dürtüler tarafından yönetilir ve zorbalık gücünün derecesi yükseldikçe bu dürtüler etkisini tamamen kaybeder. Bir general olarak sıradan astlarında lanetlediğini yapar, sıradan bir yurttaş yapsa kanını dehşetten donduracak bir davranışı sultan yaptığı takdirde alkışlar."[28]

Türkler, Araplar ve Şarklılar ahlaki bir pusuladan yoksun oldukları için doğruyla yanlıştan tamamen habersiz ve "ahlaki" uygarlığın çok gerisinde kalmış olarak gösterilir. Eşcinselliğin ve sefahatin egemen olduğu bu toplumların tek yasası toplumsal ve siyasal nüfuzdur. Kendiliğinden gelişen bir ahlak yasası olmadığından toplumsal etiketler ve insan davranışları toplumsal düzen içindeki konumlarına bağlıdır. Güçlü, kudretli olanların her şeyi yapmasına göz yumulur; yoksul ve uysalların ise hiçbir hareketine izin verilmez.

Bu tür çarpıtılmış tanımlamaların İngiliz, Fransız, Amerikan ve Alman gezginler tarafından insafsızca tekrarlanması nedeniyle iz bırakması kaçınılmazdı.[29] "Ötekilik" ve Doğu'nun söylemsel açıdan Batı'nın çarpık ayna imgesi olarak oluşturulması üzerinde dururken, Ortadoğu hakkındaki bu seyahatnamelerin etkisinin daha da eleştirel olduğunu fark etmeyebiliriz. Ancak bu benzetmelerin etkisini açıklamaya başlamadan önce bir başka gezgin türünü, yani Doğu'dan Batı'ya, Ortadoğu'dan Avrupa'ya giden gezginleri ve oluşturdukları farklı ahlaki kodları incelememiz gerekir.

Osmanlı Ahlak Anlayışı ve Avrupa Maddeciliği

Ortadoğu'yu ziyaret eden gezginler Osmanlılara ve Araplara cinsel ahlaksızlık rolünü biçmekle meşgulken, Avrupa'yı ziyaret eden Ortadoğulu Müslümanların yazdığı ilk seyahatnameler de kadının statüsüyle ve daha kapsamlı olarak cinsellik ve cinsiyetle ilgili konuları gündeme getirmişti. 17. yüzyıldan 19. yüzyılın başına kadar Avrupa'ya gönderilen Osmanlıların raporlarında benzer merak duygusuna bir miktar dini hınç karışmıştır, ama hiçbir aşağılama, küçümseme veya gıpta yoktur.

İran'da ve Farsî dünyada Tavakoli-Targhi'nin "Euro-erotik" ya da "eurotik" diye adlandırdığı özel bir söylem türü ortaya çıkmıştı. Birçok 19. yüzyıl gezgini Avrupalıları nemfoman ve kadınsı, Avrupa'yı da bütün cinsel arzuların tatmin edildiği "yeryüzü cenneti" olarak görüyordu. Bu söy-

lem İranlıların kendi cinselliklerini gündeme getirmelerini, kendi kültürlerini somutlaştırmalarını ve sonra Avrupalıları yozlaşmış ahlak anlayışlarından ötürü kınamalarını sağladı.[30] Kendi kültürleri üzerine kafa yorabilme becerisinin sonuçlarından biri kılık kıyafet ve mekânın yeniden önem kazanmasıydı; peçe bir yanda baskı altında tutma ve tecrit etmenin simgesi olarak, diğer yanda da Batılı saldırılara karşı İslami değerlere tam bağlılık işareti olarak ortaya çıkmıştı.

Osmanlı dünyasından Avrupa'ya yapılan gezilerle ilgili ilk seyahatnamelerde Farsî örneklerde olduğu gibi bir tepki kayıtlı değildir. Bu bakımdan Osmanlıların Avrupalılarla karşılaşması Safevilerin ve Kacarların deneyiminden farklılık gösterir.[31] Osmanlı dünyasından gelip Avrupa'yı ziyaret eden ve seyahatname yazan gezginler (19. yüzyıla kadar aslında bunların hepsi Osmanlı merkezinden gelen ve Türkçe konuşan kişilerdi) cinsel, toplumsal ve cinsiyet farklılıklarını görmekte asla gecikmezler; bu konular ilgilerini çeker. Ancak hiçbir şaşkınlık belirtisi yoktur; gördükleri manzaralar onlarda asla "yeryüzü cenneti" gibi fanteziler yaratmaz. Daha alt duygusal düzeyde bir tepki olduysa bile, ancak daha önceki seyahatlerde kaydedilmiştir; örnek olarak Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin 18. yüzyılın başlarında çıktığı seyahati gösterebiliriz.[32]

Osmanlı gezginlerinin Avrupa'ya pek de hararetle yaklaşmamalarının nedeni belki de Osmanlı devletindeki birçok şehir merkezinin Avrupa'ya yakın olmasıydı. Bu şehirler yüzyıllar boyunca Batıyla ticari ve kültürel bağlar kurmuşlardı. Avrupalıların yaşadığı semtler olan Galata ve Pera'nın sakinleri peçeli kadınların sokakta erkeklerle bir arada bulunması konusunda Batı Avrupa'daki ana cemaatlerinden daha dikkatli davransalar da, her zaman Müslüman Osmanlı toplumsal yasalarına göre yaşamıyorlardı. Aynı durum önceleri İzmir, Halep, Selanik ve daha sonra İskenderiye, Tunus, Beyrut gibi ticaret şehirlerinin benzer semtlerinde de geçerliydi. Osmanlılar için Batı Avrupa yabancıydı, ama yine de Farsî dünyaya göre daha çok bildiği ve her zaman karşılaşabildiği bir tanıdıktı.[33] Bu tanıdıklığa rağmen seyahatnamenin yeni bir edebi tür olarak ortaya çıkışı, İran'da ve Farsî dünyada Tavakoli-Targhi ve Najmabadi'nin yazdıklarına çok benzer bir etkinin yaratılmasıyla sonuçlandı.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Fransa'ya 17. yüzyıl başlarında yaptığı geziyi yazarken kısa elçiliği sırasındaki olumlu gözlemlerini kaydetmiştir. Kültürel farklılıkların kesinlikle bilincindedir. Garip yemek yeme âdetlerinden ve kadınların sık sık kamusal alana çıkmasından bahseder. Ancak bunu belirli bir mizah duygusu ve yansızlıkla yaparken cinsel başıboşluğa ya da cennetle ilgili zevklere herhangi bir göndermede bulunmaz. Karşılaştığı âdetlerin bazıları Osmanlı yönetiminin üyelerine yasaklanmış olmasına rağmen bunlara oldukça kolay uyum sağlamış ve kibar bir Fransız centilmeni gibi dolaşmıştır. Kamusal alanda kadınların bulunmasına tepkisi takdir ve endişe karışımı bir duyguydu: "Bu diyarlarda kadınların hükmü geçer. Öyle ki Fransa kadınların cennetidir. Hiçbir dertleri veya sıkıntıları yoktur; hiçbir dirençle karşılaşmadan arzularını ve emellerini elde ettikleri söylenir."[34]

Yine de Osmanlı Ortadoğu toplumunun cinsellik ve modernite anlamında bu konulara tepki vermeye başlaması için Avrupa'ya yapılan bu tür yolculukların belirli bir düzeye ulaşıp seyahatnamelerin yazılması gerekmişti. Bu açıdan 19. yüzyılda matbaanın kullanılmaya başlanması ve gezi yazılarının basılması en önemli etkendi. Avrupa artık batı bataklıklarındaki uzak ve egzotik yer değil, dinamik bir değişimin mekânı ve güçlü bir rakip olarak görülüyordu. Orada olup bitenlerin sonuçları Ortadoğu'nun sakinlerine hemen yansıyordu. Avrupa'nın cinselliğe yaklaşımı da ilgi duyulan bir konuydu. Yavaş yavaş bir "Garbiyatçı" karşı söylem oluştu. Bu söylem gezginlerin deneyimlerini gözler önüne serip Avrupa'nın karanlık yüzünün yanı sıra Osmanlı kültürüne muhtemel katkısını da ortaya koymaya çalıştı.[35]

Avrupa gezi edebiyatının Avrupa dillerinden önce Türkçeye, sonra Arapçaya çevrilmesi, filizlenen Garbiyatçı söylemle çakışınca, güçlü bir diyalektik yarattı.[36] Pek çok seyahatname çevrilmişti. Çoğunda cinsel unsurlar yumuşatılmış ya da sansürlenmiş olsa da, Avrupalıların yerel cinsel âdetlere karşı takındığı tutumu yansıtacak kadar malzeme kalmıştı. Osmanlı okurlar seyahatnamelerin kendileri için oluşturduğu aynaya bakınca donakaldılar. Kendi yazdıkları seyahatnamelerde bu Avrupalı söyleme karşı koyma ve buna denk bir Osmanlı söylemi sunma çabası belirdi. Sonuçlardan biri, imparatorluğun "Doğulu" arka bahçesi olan Kafkaslar ve Orta Asya hakkındaki

Osmanlı seyahatnamelerinin ortaya çıkmasıydı. Bu yazılarda Avrupalı gezginlerin temaları kopyalanarak ötekinin gariplikleri, tuhaf cinsel ahlak anlayışları ve kendilerinin de yaşadığı Doğu'nun geri kalmışlığı anlatılıyordu. Bir diğeri, bir tür misillemeydi. Batı Avrupa'ya giden Türk ve Arap gezginler, kendi yüksek ahlak standartlarının tersine Avrupa kültürünün ahlaken çökmüş olduğunu göstermek için ellerinden geleni yaptılar.[37]

Bu durum birçok Türkçe ve Arapça konuşan gezginin 19. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı seyahatnamelerde belirgindir. Ünlü bir yazar, tiyatrocu ve gezgin olan Ahmed Midhat, Paris'teki ünlü dünya fuarının düzenlendiği 1889'da Batı Avrupa'yı dolaşmıştı. *Avrupa'da bir Cevelan* adlı kitabında sürekli Avrupalıların bilimde, teknolojideki üstünlüğü ve maddi başarıları ile ahlaki yoksunluğu arasındaki uçurumdan bahseder.[38] Avrupa'nın toplumsal ve cinsel ahlak anlayışıyla ilgili açıklamaları kendi içinde çelişse de, Batılı kadınların ahlaksızlığını Müslüman Osmanlı üstünlüğünün gerçek bir kanıtı olarak gösterir. Bir gece, Viyana'da bir kahve sahibi ona çok sayıda "düşmüş kadının" ne kadar kötü durumda olduğunu anlatır. Kahveciye göre bazıları saygın aile kızlarıdır. Babaları ve kardeşleri ya iflas etmiş ya da kumarda bütün paralarını kaybetmiştir. Her türlü geçim aracından mahrum kalan bu eğitimli ve terbiyeli kızlar evlerini terk ederler. Müzisyen ve şarkıcı olup bir süre tiyatrolarda ve gazinolarda oynarlar ve sonunda da sokağa düşerler. Yapabilecekleri tek iş fahişeliktir. Midhat, Slade'in alaycılığından pek farklı olmayan bir tarzda belirtir: "Bütün bu kadın şarkıcı ve müzisyenlerin neden ardı ardına İstanbul'a gelip sonra da İzmir, Selanik, hatta Suriye'ye gittiğini şimdi anlıyorum."[39] Batılılaşmanın tuzakları, Avrupa'nın kötülükleri ve Osmanlı ahlakının üstünlüğü konusundaki görüşleri böylece haklı çıkmıştır.

Ahmed Midhat ve diğer gezginler Avrupa'nın ahlak anlayışını kınarken aynı anda İslam ve Osmanlı kültürünü de İslami ahlakın çarpıtılmış temsili olarak gördükleri anlayışa karşı da savunuyorlardı. Paris fuarında Müslüman bir Arap olarak ortaya çıkan yarı çıplak bir rakkase onu kızdırmıştı. Stockholm'deki bilimsel bir konferansta sunulan bir konuşmayı yorumlarken harem odalıklarının şehvetli yaratıklar olarak gösterilmesini eleştirir ve bu imgelerin ciddi akademik araştırmaların sonucu olmayıp şi-

irsel hayal gücünün eseri olduğunu belirtir. Onun anlatımında, Osmanlı ve Arap dünyası ahlakın ve toplumsal refahın sığınağı olmuştur.

Avrupa'nın yozlaşması ve her yerde fahişeliğe rastlanması konusu Arapların ve Türklerin yazdığı diğer pek çok seyahatnamede de görülür. 20. yüzyılın başında Kahire'den yola çıkan Lübnanlı modernist Curci Zeydân bile yaygın fahişelik karşısında çok etkilenerek "Avrupalı kadınlar hakkındaki olumlu fikirlerimiz tersine dönmüştü, öyle ki hicabımıza ve [kadınlar için] cahilliğe (*cehl*) geri dönmek istedik" diye yazar.[40] Bahsettiği bir başka illet annelerinin terk ettiği bebekler hakkındadır. Sadece Paris'te her yıl on sekiz bin bebeğin terk edildiğini belirtir. Bütün bunlar aşırı özgürlüğün ve dini hor görmenin sonucudur. Zeydân, eğer bütün bunlar Avrupa modernitesi ve özgürlüğünün sonucuysa o halde bundan uzak durmamız ve ahlaki açıdan üstün olan kendi değerlerimize bağlanmamız gerektiğini söyler. Kadınlar evin ve çocukların idare edilmesi için yaratılmıştır sonucuna varır. Bu görevi yerine getirebilmek için eğitilmeleri gerekir ama bir kadının erkeklerin yapacağı işlerde çalışması onu yaratılma amacından uzaklaştırır ve dertten başka bir şey getirmez.[41]

Aynı dönemde askeri bir görevle Avrupa'ya giden Mehmed Enisî adlı Osmanlı subayı, aynı gemide birlikte yolculuk ettiği bir Fransız subayıyla aralarında geçen tartışmayı anlatır. Güvertede gezinen iki subay kendi toplumlarındaki kadınların statüsünü tartışırlar. Fransız subay kadınları eve hapsettikleri için Müslümanları suçlar. "Bütün gün o kafeslerin arkasında canları sıkılmaz mı?" diye sorar. Enisî "biz buna hapis değil, tesettür deriz" diye cevap verir. Ardından uzun uzadıya İslam ailesinde kadının rolünün ne kadar önemli olduğunu, çocukların eğitimine ve evi çekip çevirmeye ne kadar çok katkıları olduğunu açıklar.[42] Fransız subayını ikna ettikten sonra bu kez karşı saldırıya geçer. "Bizim kadınlarımız" der, "Fransız kadınları ve 'özgür' dünyanın diğer kadınlarının maruz kaldığı belalardan korunmaktadır." Evlerini terk edip yabancılarla kaçan Fransız kadınlarından, fahişelikten ve düşmüş kadınlardan bahseder. Ayrıca Ahmed Midhat ve Zeydân'ın da ele aldığı terk edilmiş bebekler sorununa değinir. "En iyisi sizin âdetleriniz size, bizim âdetlerimiz de bize kalsın" sonucuna varır. "Bizim kadınlarımızın sizin âdetlerinizden sağlayacağı hiçbir fayda yok."[43]

Ne var ki bu karşı saldırının nihai sonucu Osmanlı dünyasında bir sarkaç etkisi yaratarak bütün cinsel söylem alanlarının kapanmasına yol açtı. Bir yandan Garbiyatçı tepki yerel ahlak anlayışının üstün olduğu iddiasını ortaya attı. Türkçe ve Arapça seyahatnameleri okuyanlar cinsel ve ahlaki davranışlarının övünülecek bir şey olduğuna inanmıştı. Öte yandan, ahlak anlayışını yeni standarda uydurma çabası, cinsiyete ve cinselliğe karşı davranışlarda geniş kapsamlı değişikliklerin yapılmasını zorunlu kıldı. Bir başka deyişle, gezginler ve onlar kadar tüm kitap okuyan kitle kültürlerinin hâlâ Avrupa'ya göre üstün olduğuna kendilerini inandırmışlardı. Yalnızca Avrupa'ya kabahat bulmakla kalmayıp aynı zamanda kendi ahlak anlayışlarını bu yeni standartlara uyacak şekilde yeniden belirlemeleri ya da o zamana kadar söylemlerinde bulunmayan bir cinsel ahlak yaratmaları gerekiyordu.

Bilgi Ağacı

17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen dönemde gezi edebiyatında sunulan söylem Batının elit çevrelerinde hatırı sayılır bir güç kazanmıştı. Bu söylemin etkisi belki de büyük ölçüde genel anlamda cinsellik ve bu inşanın önemli bir parçası olarak Osmanlı Ortadoğu'sunun ahlak anlayışı hakkında Avrupalıların fikirlerini biçimlendirdi. Bu güçlü söylem daha sonra geri dönüp Ortadoğu'nun sakinlerini çok çeşitli şekillerde etkiledi.[44]

Bernard Cohn'un *Colonialism and Its Forms of Knowledge* (Sömürgecilik ve Sömürgeciliğin Bilgi Biçimleri) adlı kitabında Batı kültürüne özgü "araştırmacılık" –bir enformasyon bütününü tanımlama, onu sıraya koyup sınıflandırma, sonra da raporlar, istatistikler, tarihçeler, vb şeklinde yayınlama– vasıtasıyla bir karşılıklı etkileşimin başladığını ileri sürer. Bu etkileşim, bu bölgenin epistemolojik temellerinde ani bir değişime yol açmıştır. Bu tür araştırmacılık biçimleri "bilmeden ve kasıtsız olarak yalnız bir bölgeyi değil aynı zamanda epistemolojik bir mekânı da istila edip fethetmiştir." Örneğin dilbilim araştırmaları, yeni bir dil kavramına ve zamanla bölgeye yayılan kimlik biçimleriyle ilişkisine yol açmıştır. Dilleri Hint-Avrupa ve Sami dil aileleri içinde sınıflandırmak "kendi" ve "öteki" hakkındaki tanımlamaları yeniden şekillendirdi. Şeriat gibi yerel hukuk sistemlerini anlama ve düzenleme çabaları, daha önce yasaların yumuşak ve uysal olduğu

yerlerde yeni ve katı yasallık kavramları yarattı. Derin bir kültürü barındıran nesneler antik sanat eserleri olarak maddeleştirildi ve karmaşık davranış kuralları "birkaç metonime indirgendi."[45] Sömürgeleştirilmiş dünyada, o ölümcül dönemden önce bağımsız bir biçimde ve farkına varılmadan geliştirilen her şey dağılıp gitti.

20. yüzyılın ortasına kadar, Osmanlı dünyasındaki cinsellik ve cinsel söylem hakkındaki araştırmaların kaynağı gezi edebiyatıydı. Araştırmaların ancak sömürgeciliğin bir biçimiyle birlikte başladığı diğer alanların tersine, bu alana Avrupa ülkelerinin bütün güçleriyle ortaya çıkmasından çok önce girilmişti. Bu, konusuna karşı asla ilgisiz ya da tarafsız davranmayan bir araştırma üslubuydu. Ancak tıpkı kökler, fiiller ve isimler hakkında bilgi toplamanın dille ilgili algılamaları değiştirmesi gibi, gezginlerin cinsellik ve ahlakla ilgili tanımlamaları da cinsel hareket tarzında doğru ve yanlışla ilgili yerel değer yargılarını etkiledi.

17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da yeni bir cinsel ahlak anlayışı oluştu. Bu dönemdeki gezginlerin anlattığı "Şark" cinselliği masallarının, doğru olsun olmasın, bu dönüşümde rol oynadığını düşünebiliriz. Daha önce gözlemlediğimiz gibi, Avrupa'da ortaya çıkan cinsellikle ilgili bakış açısı seyahatnamelerin üslubunda bir yenilik oluştururken oryantalist söylemin temel varsayımlarını da değiştirdi. Normal ve anormal, doğal ve doğal olmayan, ahlaklı ve ahlaksız gibi Osmanlı Ortadoğu'sunun toplumlarına yabancı olan yeni sınıflandırmalar yarattı. Gezginlerin araştırmaları sonucu yıllarca bütün Avrupa dillerinde oluşturulup Türkçeye ve Arapçaya çevrilen yeni terminoloji[46] Osmanlı cinselliği hakkında Avrupalıların görüşleri üstünde silinmez bir iz bıraktı. Bu görüşlerin yerel cinsel söylem üzerindeki etkisi yıkıcıydı.

Bu kültürel gıdayla beslenen Avrupalı gezginler Ortadoğu'ya önyargılı kavramlar ve zihniyetle geliyordu. Yazıları Osmanlı cinselliğini Ortadoğu halkı için gözle görülür bir "şey" haline getirdi. Daha önce sorgulanmayan ve kültürel dokunun bir parçası olan cinsel davranışlar, eğilimler ve tercihler, artık bir lunapark aynasındaki gibi çarpık görünüyordu. Türkler ve Arapların içini bir utanç duygusu ve kötü bir şeylerin olacağı sezgisi kapladı.

Büyük âlim, hukuk uzmanı ve reform öncüsü Ahmed Cevdet Paşa, otobiyografik eserinin bu durumu ortaya koyan bir paragrafında dönüm noktasını açıklar. 1850'lerin sonunda, Kırım Savaşı'nın ardından, insanların ahlak anlayışında bir değişim algılandığını yazar. Örneğin erkeklerin oğlanlarla veya diğer erkeklerle gönül ilişkisine girmesi artık hoş karşılanmaz:

> Zen-dostlar çoğalup mahbûblar azaldı. Kavm-i Lût sanki yere batdı. İstanbul'da öteden berü delikanlılar içün ma'rûf u mu'tâd olan aşk u alâka, hâl-i tabî'îsi üzre kızlara müntakil oldu.... Küberâ içinde gulâmpârelikle meşhur Kâmil ve Âlî Paşalar ile anlara mensûb olanlar kalmadı. Halbuki Âlî Paşa da ecânibin i'tirâzâtından ihtirâz ile gulâmpâreliğini ihfâya çalışurdu.[47]

Daha önceki cinsel eğilimleri inkâr edip yerine başka davranışları koyma alışkanlığı bütün seçkinler arasında yayıldı. Padişah bile bunlardan uzak kalamamıştı. Cevdet Paşa, Sultan Abdülmecid'deki davranış değişikliğini anlatırken alaycılığını zor gizler:

> Sultan Abdülmecid Han hazretleri 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 ba'zılarına 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 musâhabetinden nâşî vücûd-ı hümâyûnlarına günden güne za'f gelmesi bâdî-i endîşe idi.[48]

Böylece yerleşik cinsel söylemleri bastırma, susturma ve başka söylemlerle değiştirme serüveni başladı. Önceki bölümlerde sunulan söylemsel metinlerin hepsi –tıp, hukuk, tasavvuf edebiyatı, rüya yorumu, gölge oyunu– bundan nasibini aldı. Gördüğümüz gibi, ya tümü 19. yüzyılın sonunda ortadan kayboldu ya da cinsiyet ve cinsellikten neredeyse hiç bahsedilmeyen, bahsedilse de üstü örtülü olarak değinilen steril türlere dönüştü.

Ancak modernitenin diğer yanlarında olduğu gibi değiştirme, susturma, gerçeği gizleme ya da sansürleme girişimleri derin bir inançtan kaynaklanmıyordu. Eski cinsel söylemler (daha önceleri derin anlamda birleşmiş durumdayken) artık parçalara ayrılmıştı ama bunların yerine yeni bir meta söylem ortaya çıkmamıştı. Laqueur ve Foucault'nun doğru biçimde belirttiği gibi, cinselliği tartışan eski biçimler 19. yüzyılda ortadan kaybolmuş, kısa zamanda yerlerini yeni biçimler almıştı. Cinsel söylemdeki bu değişim Avrupa'da kapsamlı toplumsal ve siyasi değişimlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Bu değişimlerin arasında kamusal alanda kadınlara düşen yeni rol; nüfus artışı üzerindeki denetimleri arttırma; erkekliğin, kadınlığın, cinselliğin ve cinsiyetin yeni tanımları ile özel yaşam konusundaki yeni kavramlar vardı. Osmanlı dünyasında ise bu süreç tersine dönmüştü. Cinsel söylemdeki değişimler toplum ve siyasetteki değişimlerden önce gerçekleşmişti. Eski cinsel söylemden duyulan utanç kendiliğinden yeni bir söylem yaratamamıştı. Bilinen cinsel senaryolar seyahatnamelerin saldırısı sonucu yıkılınca bunların yerini yeni senaryolar alamadı. Osmanlı ve Arap toprakları benzeri görülmemiş bir dönüşüm yaşadı: cinsel söylem metinsel alandan uzaklaşıp erkeklerin ve kadınların samimi arkadaş çevrelerine taşınırken cinsel sahnenin üzerine bir sessizlik perdesi indi.

Sonuç

Modernite ve Cinsel Söylem

Bugünkü bakış açımızdan, modern öncesi Ortadoğu'daki cinsel söylem şaşırtıcı derecede açık sözlüydü. Bize göre, 19. ve 20. yüzyılın cinsel söyleminden çok günümüzün *Sex and the City* ya da *Will and Grace* adlı televizyon dizilerine daha yakındı, ancak önemli bir farkla: Bu söylemin bir kısmı kadınların ihtiyaçlarına ve cinsel tercihlerine göre düzenlenmiş olsa da, tekil biçimde erkeklerin sesini yansıtıyordu.

Elinizdeki kitapta incelenen söylemler ya da "senaryolar" erkeklerin ve kadınların çok çeşitli cinsel tercihleriyle uyumluydu. Yelpaze muhakkak ki din ve toplumsal kurallarla kısıtlanmıştı, ancak bu tercihlerin çok azı doğuştan kusurlu görülüyordu. Dönemin, kadınların kusurlu erkekler olduğuna inanılan tek cinsiyetli biyolojik paradigmadan doğan cinsel fikirleri, bizim heteroseksüelleri eşcinsellerden ayıran sabit ve katı sınırlarımızla bağdaşmadığı gibi, zorlayıcı bir normdan sapıldığı duygusu da yoktu. Gölge oyununun ilk dönem örneklerinin ortaya koyduğu gibi, cinsellikten utanma gibi bir duygu da yoktu. Penis sahnede yer alan bir oyuncuydu; sürekli Rabelais'nin diline benzer kaba bir dil kullanılırdı. Son yıllarda Müslümanlaşmış dünyanın pek çok yerinde yaygın olan, adeta sofuca kamusal cinsel söylemden çok farklıydı.

Öyle ki, 17. yüzyılın bir noktasında, din kurumu bile yaygın homoerotik davranışlara karşı direnemeyecek, bazı nüfuzlu tarikatlar bu tür davranışları yürürlükteki dini uygulamaların bir parçası haline getirmeyi becerecek gibi görünüyordu. Genç ve güzel erkekleri seyre dalma konusunda 17. yüzyılda ortaya çıkan tartışmaları okumak yanıltıcı olabilir. Bu tartışmaları bizim heteronormal görüş açımıza göre, günlük cinsel davranışlarla ilgili doğru ve yanlışlar konusunda yapılmış tartışmalar şeklinde görme eğilimindeyiz. Ancak 17. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük şehirlerinde mutasavvıflar ile ortodoks ulema arasında ortaya çıkan şiddetli tartışma eşcinsel ilişkilere izin verilmesi konusunda değildi. Yasal olarak kusurlu bulunsa da bu davranışlar hayatın bir parçası olarak kabul

ediliyor ve görmezden geliniyordu. Tartışma, bu tür ilişkilere dinde verilen yer hakkındaydı.

Sonunda, daha radikal olan tasavvufi görüşler sakıncalı hale geldi ve bu tür ilişkileri dini açıdan iğrenç bulan katı ortodoks dogma kazandı. Erotik dini tasavvuf edebiyatının dirilmesinden korkan ulema, bu çevrelerden gelen cinselliğe dair her konuya kuşkuyla baktı. Ortodoks din kurumu İslam ilahiyatının mevzilerini ve kendi ayrıcalıklı konumunu korumak için savaşsa da, bu tür toplumsal davranış kalıplarına meydan okumadı. İslam ilahiyatının zaferi, 19. yüzyılın sonunda modern öncesi cinsel söylemin parçalanmasına yol açan sürecin belki de başlangıcına işaret ediyordu.

Bu süreç 18. yüzyılın ortasından 19. yüzyılın ortasına kadar, daha sonra söylemsel değişimin başlıca kışkırtıcısıyla çakışmıştı: Ortadoğu'ya giden Avrupalı gezginler ile Batı'ya giden Ortadoğulu gezginlerin birbirlerinin cinsel ahlak anlayışını karşılıklı olarak eleştirmesi. Batı Avrupa'nın cinsel alışkanlıkları önceki yüzyıllarda değişmişti. Gerek tıpta, gerekse halk inançlarında tek cinsiyetli paradigmanın yerini daha açık bir iki cinsiyetli paradigma almıştı. Heteroseksüel ve homoseksüel ilişki arasındaki muğlak sınır belirginleşmiş, cinsellik ve iktidar hakkındaki eski kavramların yerini yenileri almış ve sapkın cinsel davranışları denetlemek üzere yeni senaryolar ortaya çıkmıştı. Bu değişimler, birçok bakımdan siyasi ve toplumsal değişimlerle, ayrıca cinsiyetler arası ilişkiler konusundaki yeni kavramlarla bağlantılıydı. Kısa zamanda birbirine eklenip hemen göze çarpmayan bir karşı söyleme eklemlenip biçimlendirildiler; bu yeni söylem, belirli sınırlar içinde heteronormal bir merkez ve "sapkın" uçları olan açık, yeni ve kapsayıcı bir cinsellik duygusu yarattı.

Artık berraklaşmış olan bu söylemin ve söylemde içkin olan erdemlilik duygusunun kılavuzluğunda Ortadoğu'yu ziyaret eden gezginler, tutucu olduğunu düşündükleri bir toplumda, algılamalarına göre teklifsiz bir cinsel söylemle hem de birinci elden karşılaşınca dehşete düştüler. Zaten büyük ölçüde abartılmış da olsa harem âlemleri ve kadınların yaygın biçimde zina yapıp kıskanç kocaların da onları cezalandırmasıyla ilgili söylentiler duymuşlardı. Bunlara ek olarak kahveler ve hamamlardaki teklifsiz homoerotik kültürle, ayrıca Karagöz ve arkadaşlarının müstehcenliğiyle karşılaşmak onların gözünü korkuttu. Çoğu Türkçe ve Arapçaya çevrilen seyahat-

namelerde, inançsızların âdetleriyle alay da eden bir iğrenme duygusu belirgindi. Batı Avrupa'nın etkisi altına girmiş bir dünyada bu tür küçümseyici anlatımlar çok sarsıcı oldu. Dahası, sömürgecilerin araştırma biçimlerinin diğer örneklerinde olduğu gibi, gezi edebiyatının da asıl etkisi genelde kültürün, özelde de cinsel söylemin somutlaşması oldu. Hayatın daha önce göze görünmeyen bir kısmı, birdenbire gözlem ve diğer kültürel normlarla karşılaştırma nesnesi haline gelmişti.

Yavaş yavaş Ortadoğu'da bir karşı söylem oluştu. Batı Avrupa'ya giden Ortadoğulu gezginler de Avrupa ahlakını aynı şekilde kusurlu buldular. Batının serbest ahlak anlayışına yönelik eleştiriler daha önce Haçlı seferleri ve Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği sıralarda ortaya çıkmıştı, ancak bu kez daha güçlü biçimde gündeme geldi. Viyana ve Paris sokaklarını dolduran genç fahişelerle çok sayıda terk edilmiş bebek Avrupa kültürünün başlıca kusurlarıydı. Ancak bu Garbiyatçı karşı-anlatım Avrupa'nın sadece bu dertlerden ibaret olmadığına inanıp ayrıca İslam dünyası ile Osmanlı devletinin açık bir ahlaki üstünlüğü olduğunu düşünürken, aynı zamanda kendi dünyasında eski cinsel söylemden uzaklaşıyordu. Avrupalıların tezlerine karşı çıkan Osmanlı yazarları kendi toplumlarının ahlak anlayışının kesin biçimde belirlenmiş toplumsal konumlara, kadınların Avrupalı hemcinslerinin kaderinden korunması için eve kapatılmasına, heteroseksüel ahlak anlayışına ve tutucu değerlere dayandığını savunuyordu.

Hayat en azından söylemsel düzeyde edebi bir üstün ahlak idealine uyum sağlamak zorundaydı. Daha önceki kuşakların benimsediği cinsel senaryolara karşı mesafeli olması gerekiyordu. Daha önce kültürel merkezin bir parçası olan homoerotik söylem artık marjinal hale getirilmişti. Hatta heteroseksüel söylem bile toplum içinde çok daha bastırılmış bir rol benimsedi. Karagöz oyunlarını yazanlar öncelikle fiziksel belirtileri ortadan kaldırdılar: artık sahnedeki kuklaların penisleri görünmüyordu, ayrıca açık sevişme sahnelerinin yerini anlatma ve imalar almıştı. İkinci aşama olarak, bizzat sözcükler yazarlar ve yetkililer tarafından sansürlendi.

Başka söylem alanlarında da benzer gelişmeler oldu. 19. yüzyıla kadar eşcinsel, evlilik dışı ya da ensest ilişkilerle ilgili rüyaları insanların bilinçaltının normal bir parçası olarak gören rüya tabiri kitapları, artık kısal-

tılmış ya da arındırılmış olarak yeniden basılıyordu. Eşcinsel ilişkiler kategorisi tümüyle sulandırılmış, bazen tamamen ortadan kaldırılmıştı. Eşcinsel davranışlarla ilgili çok yaygın dini edebiyat da benzer bir kaderi paylaştı. Bundan hem sakalı bitmemiş oğlanlara duyulan aşkı karalayan, hem de bu davranışlara ruhani bir deneyim gerekçesiyle göz yuman anlayış biçimleri nasibini aldı. Edebiyatta, *Binbir Gece Masalları*, *Itırlı Bahçe*, *Gönül Zevkleri* Batı'da çok rağbet görürken Ortadoğu kütüphanelerinden kayboldu. Sevişmenin bedensel mekanizması ve bedenin cinsel özellikleri bir zamanlar anatomi ve fizyonomi tezlerinde ayrıntılarıyla incelenirken, daha sonra tıbbi söylemden çıkarıldı. Devlet kanunları ve nizamnameleri daha önce cinsel suçları açık bir dille ele alırken, artık aynı suçlar için dolaylı sözcükler kullanılır oldu. Cinsellikle ilgili tartışmaların az çok sabit kaldığı tek söylemsel alan şer'i hukuk oldu. Cinsel suçların hukuki yönlerini ele alan bu tartışmalar bile canlılığını kaybetmişe benziyordu. Hukukçular yüzyıllar boyunca yaptıkları gibi yasaları tartışıp yeniden formüle etmek yerine daha önceki tartışmaları harfiyen yinelemekte sakınca görmediler.

19. yüzyıl başında Arapça ve Türkçe konuşulan dünyada matbaanın kullanılmaya başlanması, yazılı metne karşı tavrın değişmesi nedeniyle süreci hızlandırdı. Daha önce kitaplar telif hakkı veya yazarın rızasına aldırmaksızın elle yazılıyor, derleniyor ve kopya ediliyordu. Fiyatlar yüksekti ve genellikle kitap sayısı çok düşüktü. Varsayıma göre, kitapları serbestçe alabilen kişiler din ve devlet görevindeki seçkinlerdi. Dünyanın her yerinde olduğu gibi, matbaa kitapları daha ucuz hale getirip kitleler tarafından okunmasını sağladı ve böylece okuryazarlık arttı. Geçmişte seçkin bir azınlığın okuyabildiği, ayrıcalıklı olmayan kişilerin ulaşamadığı metinler artık kamusal alanda kendine yer buluyordu. Matbaanın yaygınlaşması sonucu müstansihler ve hattatlar loncasının üye sayısı hızla düştü. El yazması kitaplar yavaş yavaş piyasadan kayboldu. Gerek yurtiçinde gerek yurtdışında koleksiyoncular ve kütüphanelerin yoğun talebi nedeniyle fiyatları hızla arttı. Erotik edebiyatın örnekleri ister istemez azaldı. Artık yalnızca kitlelerin okuması uygun görülen kitaplar basılabiliyordu. Erotizm ve cinsellikle ilgili söylemler içeren diğer kitaplar arşivlerin fildişi kulelerine gönderildi.

Oldukça kısa sayılabilecek bir zaman diliminde, söylemi cinsel açı-

dan uygun görülmeyen her unsurdan arındırmak için koca bir kültürel susturma mekanizması harekete geçirildi. Ancak bu, basitçe tepeden inme bir hareket değildi. Devlet susturma konusunda kendi payına düşeni yapsa da, bu sadece devletin dahil olduğu bir proje değildi. Kendi kendini sansürleyen yayıncılar, yazarlar, tüketiciler, hayalciler ve ulemadan oluşan küçük güç odakları elbirliğiyle cinsel söylemi susturup adeta yok olma noktasına getirmişlerdi. 20. yüzyıla girildiğinde dönüşüm tamamlanmıştı. Ortadoğu kültüründe cinselliğin üzerine bir suskunluk perdesi inmişti.

Michel Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabına Victoria çağı hakkındaki yanlış kanılarımızın eleştirisiyle başlar. 19. yüzyılın başından 20. yüzyılın ortasına kadarki bütün bu dönemin cinsel baskı dönemi olduğunu düşünürüz. Yaygın inanışa göre, daha önce cinselliğe karşı özgürce bir zihniyetle yaklaşılırken, birdenbire bu zihniyete zincir vurulmuş ve cinsel davranışlar baskı altına alınmıştır. Yine aynı inanışa göre, o zamandan beri yazarlar ve düşünürler toplumu zincirlerinden kurtarmaya uğraşmaktadır. Foucault durumun aslında tam tersi olduğunu ileri sürer. Victoria çağında cinsellik susturulmamıştı. Aksine, psikolojide, tıbbi söylemde, ders kitaplarında, *panopticon** fikrinde bir patlama yaşamıştı. Tüm bunlar, örtülü olarak cinselliği tartışmanın yeni yollarını yaratma araçlarıydı. Gizlilik bizzat söylemin parçasıydı.

Ancak Osmanlı yönetimi altındaki Ortadoğu'nun son döneminde ve 1940'larda yeni bir ulus-devlet kültürü ortaya çıkana kadar, kaybolan söylemlerin yerini yeni söylemler almadı. Sansürden sorumlu devlet kurumları bile uygun olanla olmayanın sınırlarını çizen bir söylem üretmedi. Mahalle ilişkileri ve kahve kültürü sayesinde yerel sözlü cinsel senaryolar gelişse de bunlar yazılı biçimlere dönüşemedi. Eski senaryolar yetersiz oldukları için ortadan kaybolmamıştı. Suskunluğun sebebi insanların cinselliği artık farklı biçimlerde görmesi değildi. Osmanlı dönemi cinsel senaryolarının yok olmasını izleyen uzun yıllar boyunca cinsellikle ilgili heteronormal görüş uç kültür örneği olarak kalmayı sürdürdü. Artık terk edilmesine rağ-

* Panopticon: Daire şeklinde bir yapı ve ortasında gözetleme kulesi olan bir hapishane projesi. Kuleden bütün hücreler görülür ama hücredekiler kulenin içindekileri göremez. –çev.n.

men toplumun büyük kesimleri tarafından hâlâ kabul edilen senaryolar ile daha uygun olduğu düşünülen ama sonuçta yabancı olan, dışardan ithal edilmiş yeni fikirler arasında gözle görülür bir gerilim vardı.

Bu kitap Osmanlı İmparatorluğu'nun sona erişi ve yarattığı düşünce dünyasının yok oluşuyla bitiyor. 20. yüzyıl boyunca Ortadoğu'daki cinsel söylemin dönüşümünü ve heteronormal hale gelen bir kültürün ortaya çıkışını belgelemek yeni bir kitabın konusudur. Ortadoğu'nun Müslümanlaşmış kültürleri tam heteronormal hale gelmiş cinsel söylemle uyum sağlamışken, Batı kültürlerinin araya bir kez daha mesafe koyarak, yüzyıllar öncesinin Osmanlılarını hatırlatan bir cinsel kültür geliştirmeleri tarihin bir cilvesi olsa gerekir.

Notlar

Giriş

1. Ebü'l-Feth ed-Deccanî, *El-'ıkdü'l-müfred fi mahabbeti'l-emred* (Princeton University, Firestone Library, Cat. no. 1952); W. Caskel, "Abd al-Kays" *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı (Leiden: Brill, 1960-2002), cilt 9, s. 72-74.
2. G.H.A. Juynboll, "Al-Sha'bi" *Encyclopedia of Islam*, cilt 9, s. 162-63.
3. *İslami* terimi yerine Hodgson'un yarattığı *İslamileşmiş, Müslümanlaşmış* terimini kullanıyorum (Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University of Chicago Pres, 1976). Hodgson bu terimi kullanarak, İslam dininden kaynaklanan olgularla (*İslami*) çoğunlukla İslam ülkelerinde ortaya çıkan ama dinin doğrudan bir sonucu olmayan olgular (*İslamileşmiş*) arasında bir ayrım oluşturmaya çalışmıştır. Ne yazık ki, ikinci terimin kullanımı İslami toplumları inceleyen tarihçilerin dar çemberini kıramamıştır.
4. Salaheddin El-Müneccid, *El-hayatü'l-cinsiyye 'ind el'Arab* (Beyrut: Darü'l-kitab el-cedid, 1975 [1958]); Y. Al-Masri, *Le drame sexuel de la femme dans l'Orient Arabe* (Paris: Lafont, 1962); Fatima Mernissi, *Es-sülukü'l-cinsî fi mücteme' İslami re'smalî* (Beyrut: Darü'l-Hadise, 1982); Charles Pellat, "Djins" *Encyclopedia of Islam*, cilt 2, s. 550-52.
5. Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), s. 232.
6. *Age.*, s. 30.
7. *Age.*, s.115.
8. Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), s. 91.
9. Bkz. Stephen O. Murray ve Will Roscoe, *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (New York: New York University Press, 1997). Hetero-normal ve benzer terminolojinin tartışılması için bkz. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2005).
10. J. W. Wright ve Everett K. Rowson, ed. *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (New York: Columbia University Press, 1997).
11. Everett K. Rowson, "Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature: al-Safadi's Law'at al-shaki and Ibn Daniyal's al-Mutayyam", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* içinde, ed. Wright ve Thompson, s. 158-91.
12. *Age.*, s. 184.
13. Adli olayların cinselliği anlamada önemli bir kaynak oluşturmasının ender rastlanan örneklerinden biri Leslie P. Peirce'in *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2003) adlı kitabıdır. Antep'teki adliye arşivlerinde titiz bir araştırma yapan Pierce, bir Osmanlı köy toplumundaki cinsel söyleme dair ayrıntılı bir betimleme sunar. Ne yazık ki, benim Kudüs ve Nablus'taki adliye arşivlerinde yaptığım araştırmalar, bunların çok ender rastlanan örnekler olduğunu ve çoğu kadı sicilinin cinsellik ve cinsel suçlar konusunda tartışmadan yoksun olduğunu göstermiştir.
14. J. W. Wright Jr., "Masculine Allusion and the Structure of Satire in Early Abbasid Poetry", *Homo-*

eroticism in Classical Arabic Literature içinde, ed. Wright ve Rowson, s. 1-23.

15. *Age.*, s.16.
16. Steven M. Oberhelman, "Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* içinde, ed. Wright ve Rowson, s. 55-93.
17. Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century* (Cambridge University Press, 1983).
18. Paula Sanders, "Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* içinde, ed. Nikki R. Keddie ve Beth Baron (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), s. 74-95.
19. John Gagnon, *Human Sexualities* (Glenview, IL: Scott, Foresman, 1977), s. 6; Jeffrey Weeks, *Sexuality* (New York: Tavistock Publications and Ellis Horwood, 1986), s. 57-58.
20. Weeks, *Sexuality*, s. 58.
21. Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Pantheon Books, 1978), cilt I, s. 83-84: "Gücün saf biçimi yasa koyucunun işlevinde yatar ve seks konusundaki hareket şekli tutarsız bir hukuki karaktere sahiptir." Foucault'nun bu bağlamdaki güç tanımı için bkz. *age.*, s. 92-96.

Birinci Bölüm

1. Bu konuda Osmanlı döneminde çoğu hekim ve tıp kuramcısının aynı zamanda âlim olduğu, en azından hukuk ve ilahiyatın yanı sıra diğer bilim dallarında çok bilgili oldukları göz önüne alınmalıdır. Bkz. Adnan Adıvar, *La Science chez les turcs ottomans* (Paris: Maisonneuve, 1939), s. 37-39.
2. Ulemanın yaptığı çeşitli bilim sınıflandırmalarında tıp ikinci derecedeki bilimler arasındaydı. Bkz. Hajji Khalifa [Kâtip Çelebi], *Kashf al-zunun*, Bibliyografik sözlük ve ansiklopedi, Arapça metin, Latince çevirisi G. Flügle, 7 cilt (Leipzig: R. Bentley, 1835-58), cilt 2, s. 125; ve Youssef Mourad, *La physiognomonie arabe et le kitab al-firasa de Fakhr al-Din al-Razi* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939), s. 23-26. Bununla birlikte, zaman geçtikçe tıp bir ölçüye kadar dinden özerk olduğu bir bağımsızlık statüsü kazandı.
3. Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1983), s. 54-55.
4. H. Laoust, "Ibn Kayyim al-Djzawziyya", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı (Leiden: Brill, 1962-2002), cilt 3, s. 821b; E. Geoffroy, "Al-Suyuti", *Encyclopedia of Islam*, s. 913-19.
5. Emile Savage-Smith, F. Klein-Franke ve Ming Zhu, "Tibb", *Encyclopedia of Islam*, cilt 10, s. 451b. Ayrıca bkz. Emilie Savage-Smith, "Medicine", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, ed. Roshdi Rashed ve Regis Morelon (Londra: Routledge, 1996), cilt 3, s. 903-62.
6. Adıvar, *La Science*, s. 15-16; J. Walsh, "Hadjdji Pasha", *Encyclopedia of Islam*, cilt 3, s. 45a; Osman Şevki Uludağ, *Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991 [1925]), s. 179-81.
7. Adıvar, *La Science*, s. 17; Uludağ, *Beşbuçuk Asırlık* , s. 179.
8. Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrahiyyetü'l-haniyye*, ed. İlter Uzel (Ankara: Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992), s. 271, 300.
9. Muhammad Amin bin Fadlallah al-Muhibbi, *Tarikh Khulasat al-athar fi a'yan al-Mi'a al-hadiya 'as-*

hara (Mısır: H1284), cilt 2, s. 240-42; Raşit Efendi (Muhammed bin Mustafa Raşid), *Tarih-i Raşit* (İstanbul: Matbaa-yı Amire, H 1282), cilt 1, s. 96; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1982), s. 122-23, 131-32; E. Kahya ve A. D. Erdemir, *Bilimin Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 179-84; Uludağ, *Beşbuçuk Asırlık*, s. 195-96.

10. Adıvar, *La Science*, s. 127; Uludağ, *Beşbuçuk Asırlık*, s. 196-97
11. Adıvar, *La Science*, s. 146; Uludağ, *Beşbuçuk Asırlık*, s. 206-7
12. Shams al-Din al-'Itaki, *The Treatise on Anatomy of Human Body and Interpretation of Philosophers (Tashrih al-abdan)*, çev. Esin Kahya (İslamabad: National Hijra Council, 1990), s. 9-12.
13. Salih ibn Nasrallah ibn Sallûm (ö. 1670), *Gayetü'l-Itkân fi Tedbîr Bedeni'l-İnsan (İnsan Bedeninin Tedavisinde Titizliğin Doruğu)*, Süleymaniye Kütüphanesinde Reşid Efendi 698 ve Şehid Ali Paşa 2062 ve ayrıca Cambridge Üniversite Kütüphanesinde 3532. Türkçe çevirisi için bkz. Cambridge Üniversite Kütüphanesinde mss. Browne Or. Ms. P. 27 ve Princeton Üniversite Kütüphanesinde Garret 1181H ve Yeni Seri 998. Ayrıca bkz. Manfred Ullman, *Islamic Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), s. 50-52; ve Savage-Smith, Klein-Franke, ve Zhu, "Tibb", s. 457b. Bu elyazmalarından "16. ve 17. yüzyılda Müslüman-Arap tıbbının Osmanlılaşması" adlı konferansında söz eden Miri Shefer'e teşekkürler (Gabriel Baer forumu, Tel-Aviv Üniversitesi, Aralık 2002). Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Galenosçu ilkeler için ayrıca bkz. Daniel Panzac, *La Peste dans l'empire otoman, 1700-1850* (Louvain: Peeters Editions, 1992), s. 286-90; ve Adıvar, *La Science*, s. 129.
14. Uludağ, *Beşbuçuk Asırlık*, s. 191-92.
15. Mehmed Ataullah Şanizade, *Hamse-i Şanizade* (İstanbul: Darü't-Tibaatü'l Amire 1235 [1820]). Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı kullandım (Pertev Paşa 516). Ameliyat prosedürleriyle ilgili dördüncü kısım 1828'de doğrudan Mehmed Ali Paşa'nın emriyle aynı zamanda Arapça olarak Bulak'ta basılmıştı.
16. Charles White, *Three Years in Constantinople* (Londra: Henry Colburn, 1846), cilt 1, s. 126-37. Bundan daha önceki yıllardaki durumla ilgili açıklamalar için bkz. Adolphus Slade, *Records of Travels in Turkey, Greece, etc., and of a Cruise in the Black Sea with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1830 and 1831*, 2 cilt (Londra: Saunders and Otley, 1832), s. 173-74.
17. Yıldırım, *Türkçe Basılı İlk Kıta Planı*, s. 448-49; Adıvar, *La Science*, s. 159.
18. Bu "özleyen" veya "arzu eden ruh" klasik Greko-İslam tıbbında bedene can veren üç ruhtan biridir. Bkz. Ullman, *Islamic Medicine*, s. 56-64. Osmanlı dönemi için örneğin bkz. Eşref bin Muhammed, *Hazâinü's-Sa'âdât* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960), varak 44a.
19. Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990). Laqueur'ün kuramının Avrupa bağlamında eleştirisi için bkz. Joan Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science and Culture* (New York: Cambridge University Pres, 1993), s. 3.
20. Laqueur, *Making Sex*, s. 122-28. Ayrıca bkz. Sabuncuoğlu, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*; ve Paula Sanders, "Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law," *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* içinde, yay. haz. Nikki R. Keddie ve Beth Baron (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), s. 74-95.
21. İbnü'n-Nefis İbni Sina'yı özetlemekten fazlasını yapmıştır. Çalışmaları pek çok yeni kavram içerir,

bunların arasında küçük kan dolaşımının (akciğerlerle kalp arasında) bilinen ilk tanımlaması da vardır. Bu ve bunun gibi buluşlar Galenosçu paradigmada ilk çatlakları oluşturup öğretilerine meydan okumuştu, ancak bir sonuca vardırılamadı. Tıp risaleleri yazan pek çok Osmanlı yazarı sıvısal tıbbın bu tür yeni iddialara cevap vermede yetersiz kaldığını hissediyor ve bazen gönülsüz açıklamalar yapıyorlardı, ancak 19. yüzyıla kadar ortaya bir alternatif çıkmamıştı. Bkz. *The Islamic Sciences*, s. 163, 180; Ullman, *Islamic Medicine*, s. 68; ve Adıvar, *La Science*, s. 52.

22. Savage-Smith, Klein-Franke ve Zhu, "Tibb".
23. Ayrıca bkz. Ullman, *Islamic Medicine*, s. 55-60.
24. *Age.*, s. 57.
25. Salgısal farklılıklarla ilgili pek çok Osmanlı kaynağı için bkz. Seyyid Süleyman el-Hüseynî (Carni ve müellifi), *Kenzü'l-Havass* (İstanbul: Demir Kitabevi, t.y.), cilt 3; Mustafa İloğlu (der.), *Gizli İlimler Hazinesi* (İstanbul: Aktaş Matbaası, 1968); Keykavus (Ahmet İlyasoğlu Mercimek), *Kâbusname*, yay. haz. Atilla Özkırımlı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), s. 223-24; ve al-'Itaqi, *Treatise on Anatomy*, s. 25-35.
26. Ullman, *Islamic Medicine*, s. 55-60.
27. Mourad, *La physiognomonie arabe*, s. 89. Ayrıca bkz. Nil Sarı, "Osmanlı sağlık hayatında kadının yerine kısa bir bakış", *Sağlık Alanında Türk Kadını* içinde, yay. haz. Nuran Yıldırım (İstanbul: Novartis, 1998), s. 451-65.
28. *Age.*, s. 26.
29. *Ehlak-ı zahirden ehval-ı batiniye istidlal etmek ibarettir. Kıyafetname*, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, B. Vehbi 918, varak 2a. Daha eski Farsça ve Arapça metinlere dayanan bu derleme Süleymaniye'de pek çok kopya ve uyarlama halinde mevcut olup bazıları Akşemseddinzade Hamdullah Ahmed Çelebi'ye (veya buna benzer adlara) atfedilmektedir; bkz. Esad Efendi 3797/9, Esad Efendi 3814/5, Esad Efendi 3613/12, Hacı Mahmud Efendi 2043, Hacı Mahmud Efendi 3902/3, Mihrişah S. 185/8, Şehid Ali Paşa 1840/3, Murad Buhari 330/4, ve pek çok başka yazmalar.
30. Fahreddin Râzi, *Kitabü'l-firasa*, aktaran Mourad, *La physiognomonie arabe*, s. 90, Ayrıca bkz. Moris Gorlin, yay. haz. *Maimonides "On Sexual Discourse"* (New York: Rambash Publishing, 1961), s. 68.
31. Murat Bardakçı, *Osmanlıda Seks: Sarayda Gece Dersleri* (İstanbul: Gür Yayınları, 1992), s. 77-79 (Nasreddin-i Tûsî'nin *Bahname-i Tûsî* adlı kitabından, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, t.y. 2706).
32. Keykavus, *Kâbusname*. Ayrıca bkz. *Kıyafetname*, varak 28b.
33. Bkz. Musallam, *Sex and Society*, s. 40-52.
34. Eşref bin Muhammed, *Hazâin*, varak 44a. Ayrıca bkz. İbn Kemal Paşa (Kemalpaşazade), *Rücu'üş-şeyh ila sibâh fi el-kuvve 'ala el-bâh* (Kahire: Bulak, H 1309), s. 4-9; ve V. L. Menage, "Kemal Pasha Zade", *Encyclopedia of Islam*, cilt 4, s. 879b. Ayrıca bkz. Gorlin, *Maimonides "On Sexual Discourse"*, s. 69-70.
35. Kadızade İslamboli Ahmed bin Muhammed Emin Efendi, *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi şerhi vasiyet el Muhammediyye* (Üsküdar: Basımevi belli değil, 1218), s. 209.
36. Eşref bin Muhammed, *Hazâin*, varak 44b.
37. Al-'Itaqi, *Tashrih al-abdan*, s. 116.
38. Eşref bin Muhammed, *Hazâin*, varak 44b.
39. Al-'Itaqi, *Tashrih al-abdan*, s. 118.

40. Eşref bin Muhammed, *Hazâin*, s. 53. Aynı konu hakkında başka bir 16. yüzyıl başı âlimi için bkz. Selim S. Kuru, "A Sixteenth Century Scholar, Deli Birader, and his Dâfi'ü'l gumûm ve rafi'ü'l humûm" (Harvard Üniversitesi doktora tezi, Mayıs 2000), s. 162.
41. İslam dünyasında frengi üzerine ilk inceleme İmadeddin eş-Şirâzî tarafından Farsça olarak 1569'da yazılmıştır. Savage-Smith, Klein-Franke ve Zhu, "Tibb", s. 457a.
42. Eşref bin Muhammed, *Hazâin*, varak 45b. Mastürbasyon için ayrıca bkz. Kuru, "A Sixteenth Century Scholar", s. 247-50.
43. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 19
44. *Age.*
45. *Age.*, s. 432-34.
46. Eşref bin Muhammed, *Hazâin*, varak 44a, ayrıca daha ayrıntılı açıklama için bkz. varak 65a. Bütün organlardan toplanan öz şeklindeki meni kuramı Hippokrates'in yazılarından kaynaklanır. Aristoteles bu fikri geliştirip meniyi kanın özü olarak tanımlamıştır. Daha eski bir İslami örnek için (El-Kindî), bkz. Giuseppe Celentano, *Due Scritti Medici di Al-Kindi* (Napoli: Instituto Orientale di Napoli, 1979), s. 21. Ayrıca bkz. İbn Kemal Paşa (Kemalpaşazade), *Rücu'üş-şeyh*, s. 2-8. Kemalpaşazade iki farklı "meniden" bahsederek işleri daha da karıştırır. Biri Eşref bin Muhammed'den yapılan alıntıda tanımlananın aynıdır, diğeri ise peniste tahriş olmayı önlemek için gereken bir yağlayıcıdır. Ona göre, aşırı ilişkinin sonuçlarından birisi yağlayıcı meninin tükenmesinin yol açtığı yanmalı kaşıntıdır. Ayrıca bkz. Gerrit Bos, *Ibn al-Jazzar on Sexual Diseases and Their Treatment: A Critical Edition of Zad al-musafir wa-qut al-hadir* (Gezginler İçin Erzak ve Yerleşikler İçin Besin) (Londra: Kegan Paul International, 1997), s. 240-42; ve Gorlin, *Maimonides* "On Sexual Discourse", s. 67.
47. İbn Kemal Paşa (Kemalpaşazade), *Rücu'üş-Şeyh*, s. 4. *Pneuma* için ayrıca, bkz. Bos, *Ibn al-Jazzar on Sexual Diseases*, s. 240. Sertleşme ve kalp, beyin, karaciğer ve hayalar arasındaki bağlantı için, bkz. Bos, *Ibn al-Jazzar on Sexual Diseases*, s. 241. Eski sıvısal tıp *pneuma*nın damarlarda aktığını varsayıyordu. Daha sonraki tıbbi risalelerin, Osmanlı İmparatorluğu'nda yazılanlar dahil olmak üzere artık buna inanmadığı anlaşılmaktadır. Sonuçta *pneuma* ihtiyatla ve rahatsızlık duyularak kullanılan, işlevselliği azalan bir terim haline gelmiştir. Ayrıca bkz. Al-'Itaqi, *Tashrih al-abdan*, s. 114-15.
48. Kuran, Alak Suresi.
49. Al-'Itaqi, *Tashrih al-abdan*, s. 118. Bu iddia 119. sayfada tekrarlanır.
50. Eşref bin Muhammed, *Hazâin;* Al-'Itaqi, *Tashrih al-abdan*, s.121-22.
51. Al-'Itaqi, *Tashrih al-abdan*, s. 115.
52. Franz Rosenthal, "Ar-Râzi on the Hidden Illnes," *Science and Medicine in Islam: A Collection of Essays* içinde (Aldershot: Variorum Reprints, 1990), s. 52-53. Er-Râzi kanıtlarını eşeklerle atların birleşmesinden dünyaya gelen katırlardan alır. Atların menisinin eşeklerinkinden daha güçlü olduğunu belirtir. Bu durumda, erkek ebeveyn eşekse, dişi katır (daha güçlü dişi menisiyle meydana gelen) erkekten daha iyidir, ama erkek ebeveyn bir atsa, o zaman erkek katır dişiye göre çok daha üstün olur.
53. *Age.*, s. 54-55. İleride göreceğimiz gibi, bu durum Osmanlı dönemindeki pek çok fizyonomi kitabına yansımıştır.

54. *Age.*
55. *Age.*, s. 50.
56. Bunu açıklama konusundaki kısmen başarılı bir girişim için, bkz. Stephen O. Murray, "The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Homosexuality" *Islamic Homosexualities: Cultures, History and Literature* içinde, yay. haz. Stephen O. Murray ve Will Roscoe (New York: New York University Press, 1997), s. 14-54.
57. Al-'Itaqi, *Tashrih al-abdan*, s. 116
58. Bkz. Sanders, "Gendering the Ungendered Body".
59. Sabuncuoğlu, *Cerrahiyetü'l-Haniyye*, s. 271, 300.
60. Adını, 16. yüzyılda bunları tanımlayan Gabriel Fallopius'tan almıştır. Bkz. Laqueur, *Making Sex*, s. 97.
61. Ortaçağ tıbbında, meni haline gelmesi için bedenin "pişirdiği" yemek özüne *Keylos* (Yunanca *chyle*'den) denirdi.
62. Şanizade, *Hamse-i Şanizade*, cilt 1, s. 90-91.
63. Felix von Niemeyer, *İlm-i emraz dahiliye* (İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye matbaası, 1300 [1882]); Osman Saib Efendi, *Ahkâmü'l-Emraz* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1252 [1836]).
64. Antun Klût Beyh, *Kunûzü's-Sıhhe veya vakiti'l-minhe* (Beyrut: Dar Lubnan li'l-tibâ'a ve'l-neşr, 2004); Antûn Bartilimi Klût, *Dürerü'l-Gevâl fi emrâdi'l-etfâl* (Kahire: Bulak, 1260 [1844]).
65. Michel Foucault, *The Birth of the Clinic* (Londra: Tavistock, 1973), s. 162-66.

İkinci Bölüm

1. Michel Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Pantheon Boks, 1978), s. 84.
2. Bkz. N. Calder, "Usul al-Fikh", *Encyclopedia of Islam* içinde, 2. baskı (Leiden: Brill, 1960-2002), cilt 10, s. 931b.
3. Bu sistemlerin bazıları *mezâlim* mahkemesi, *ihtisab* ve *cinayet* mahkemeleri adıyla biliniyordu.
4. Wael Hallaq, "The Qadi's Diwan (Sijill) before the Ottomans," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, no. 3 (1998): 416-36.
5. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, yayına haz. V.L. Menage (Oxford: Clarendon Pres, 1973), s. 1-3; Uriel Heyd, "Kanun and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3, no. 1 (1967): 1-8; Halil İnalcık, "Kanun," *Encyclopedia of Islam* içinde, cilt 4, s. 556-59. Osmanlı İmparatorluğu'nda *kanun* kelimesinin bir çok anlamı vardı. Bunların arasında eyalet yasaları ve sultanın basit buyrukları da bulunuyordu. Bu bölümde aksi belirtilmedikçe bu terim imparatorluk sarayında yazılı buyrukların ve yasaların bir araya toplanmış hali için kullanılacaktır.
6. Bkz. Richard C. Repp, *The Müfti of İstanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Londra: Ithaca Pres, 1986).
7. İnalcık, "Kanun", s. 560; Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 2-3, 192; Katib Çelebi, *The Balance of Truth (Mizanül Hakk)*, çev. G.L. Lewis (Londra: George Allen and Unwin, 1957), s. 128-29.
8. Frank Vogel, "Siyasa shar'iyya," *Encyclopedia of Islam* içinde, cilt 9, s. 694-96; Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 198-99. Doktrini geliştirenler arasında en göze çarpan fakihler İbn Tey-

miyye, öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350), ve çalışmalarıyla 16. yüzyıl Osmanlı kanun yapıcılarını etkileyen Osmanlı âlimi Dede Efendi (ö. 1565) vardı.

9. Nişancı Divan-ı Hümayun vezirlerden biriydi. Görevlerinden biri bütün devlet evrakının kanun ve protokole uygun olarak yazılıp yazılmadığını onaylamaktı.
10. Şeyhülislam Osmanlı İmparatorluğu'nda baş müftünün unvanıydı. Divan-ı Hümayunun kıdemli üyelerinden biriydi.
11. Katib Çelebi, *The Balance of Truth*, s. 128.
12. Repp, *The Müfti of İstanbul*, s. 61; Katib Çelebi, *The Balance of Truth*, s. 128-29; Heyd, "Kanun and Shari'a", s. 2-4; Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*; s. 25-27.
13. Kanunnameler genellikle mahkemelerde uygulamaların nasıl olacağını tarif eden mukaddimelere sahip kanunlar bütünüydü.
14. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 151, 181-82; İnalcık, "Kanun", s. 560. 16. ve 17. yüzyılda Anadolu'daki bazı mahkeme örnekleri aslında kadıların uyguladığı sistemin kanun olduğunu göstermektedir. Bkz. *Şer'iye Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1989), s. 104-7. Bir zina vakasında, koca zina yapan karısını boşamak ister; bir başkasında, koca zina yapan karısının sevgilisinden tazminat ister. İki vakada da şeriata göre cezalandırma talebi yoktur. Ayrıca bkz. Leslie P. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2003).
15. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 291.
16. İzleyen tartışmada Colin Imber'in "Zina in Ottoman Law" adlı çalışmasından yararlanılmıştır (*Studies in Ottoman History and Law*, İstanbul: Isis Press, 1996), s. 175-206, aynı sorunları farklı bir bakış açısıyla incelemektedir.
17. Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1995), s. 28.
18. Şeriatın cinsel suçları ve aile hukukunu ele alışını açıklarken aşağıdaki metinlerden yararlandım: Muhyiddîn Ebu Zekeriya en-Nevevî, *Kitabü'l-mecmû: Şerhü'l-muhazzeb li'l-Şirâzi* (Beyrut: Dârü'l-Turâsü'l-Arabî, 1995), cilt 22; Ahmed el-Vanşarîsî, *El-Mi'yarü'l-mu'rib ve'l-câmiyü'l-muğrib fi fetâva 'ulemayi'l- İfrikya ve'l-Andalus ve'l-Mağrib* (Rabat, Fas: Dârü'l-Garbi'l-Islâmi, 1981); Ebi el-Hasan el-Basri, *El-hâvi el-kebîr fi fikh mezhebü'l imâm el-Şâfi'i* (Beyrut: Dârü'l-Kutub el-'Ilmiyye, 1994); *Mu'cemü'l-fikhi'l-hanbelî: Mu'cemü'l-mughni fi el-fikhi'l-hanbelî, mustahlas min kitâbü'l-muğni li'ibn Kudâme* (Beyrut: Dârü'l-Kutub el-'Ilmiyye, 1973); Takiyeddin Ahmed 'Abdül-Halim İbn Teymiyye, *Mecmu' fetâva şeyhü'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, ed. 'Abdür-Rahmân Muhammed İbn Kasım (Suudi Arabistan: tarihi ve yayıncısı belli değil); ve İbrahim el-Halebi, *Multakayü'l-ebhur* (Beyrut: Mü'essesatü'r-Risâle, 1989). Sonuncusu 19. yüzyıla kadar Osmanlı kadılarının gözdesiydi. Bu kaynakların sunduğu görüşler Colin Imber'in "Zina in Ottoman Law" adlı çalışmasında aktardığı çeşitli kaynaklar tarafından büyük ölçüde desteklenmiştir.
19. Elbette kullanılan pek çok başka kaynak vardı ve her zaman dilimi için hangisinin en önemli otorite olduğunu kesin olarak söylemek güçtür.
20. *Kafâ'a* ilkesinin (kişinin toplumsal veya ekonomik açıdan kendi dengiyle evlenmesi) açık bir istisna olduğu kabul edilir, ancak bu da bir tavsiyedir ve kendisinden toplumsal veya ekonomik olarak üstün veya aşağı kişilerle evlenenlere herhangi bir ceza getirilmemiştir. Örneğin bkz. el-Halebi, *Multakayü'l-ebhur*, cilt 1, s. 246.

21. Romalılar kadınların üstte olduğu sevişme pozisyonlarını ciddi ahlaki bozukluk olarak görüyorlardı. Bkz. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 5-11. Bir başka örnek vermek gerekirse, Rönesans döneminde Venedik'te anal ilişki çok ciddi bir suç olarak görülüyordu. Bkz. Guido Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice* (New York: Oxford University Press, 1985), s. 109-13. Ayrıca bkz. Bölüm 4.
22. Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985), s. 30-31.
23. Imber, "Zina in Ottoman Law", s. 176.
24. *Age.*, s. 176-77.
25. Kuran, 27:55.
26. El-Basri, *El-hâviyü'l-kebir*, s. 222-26.
27. İbn Teymiyye, *Mecmu' fetâva Şeyhü'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, s. 179-80; Imber, "Zina in Ottoman Law", s. 179.
28. En-Nevevî, *Kitabü'l-mecmû*, cilt 22, s. 58; İbn Teymiyye, *Mecmu' fetâva Şeyhü'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, s. 181-82; *Mu'cemü'l-fikh el-hanbelî*, 2. bölüm; el-Basri, *El-hâvi el-kebîr*, s. 222-23; el-Vanşarîsî, *El-Mi'yar*, cilt 2, s. 208-10; el-Halebi, *Multakayü'l-ebhur*, cilt 1, s. 334.
29. En-Nevevî, *Kitabü'l-mecmû*, s. 63, 48; el-Basri, *El-hâvi el-kebîr*, s. 224.
30. *Mu'cemü'l-fikhi'l-hanbeli.*
31. İbn Teymiyye, *Mecmu' fetâva Şeyhü'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, s. 181-82; *Mu'cemü'l-fikhi'l-hanbeli;* En-Nevevî, *Kitabü'l-mecmû*, s. 58, 26, 27.
32. En-Nevevî, *Kitabü'l-mecmû*, s. 27; el-Halebi, *Multakayü'l-ebhur*, cilt 1, s. 334-35.
33. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 167-69; İnalcık, "Kanun", s. 556-59. Ayrıca bkz. Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), s. 44. Imber doğru biçimde pek çok kanunun kaynağının örf olduğunu saptamıştır. Ömer Lütfü Barkan Osmanlıların daha önce kullandığı çeşitli kanunnamelerin Akkoyunlu padişahı Uzun Hasan'ın kanunu, Memluk sultanı Kayıtbay'ın kanunu ve Dulkadiroğlu kanunundan yararlandığını belirtmektedir. Bkz. Barkan, "Kanunname", *İslam Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), cilt 6, s. 193-94. Burada vurgulamak istediğim nokta diğer hukuk sistemlerinin zaten şeriattan etkilenmiş olduğu ve geleneğin bile değişmez bir eski yasa olmadığıdır. Birkaç yüzyıllık İslami yönetimin sonucunda Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok yerinde gelenek bazı temel ilkelerini şeriattan almıştı. Belli bir noktaya kadar şeriatın bazı temel kavramlarına uyması için ya da en azından halkın İslami kanunla tutarlı olduğunu düşündüğü şekilde yeniden yapılandırılmıştı.
34. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 44-53. Ayrıca bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Hilal Matbaası, 1992), cilt 4, s. 293-96.
35. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, cilt 4, s. 361. Akgündüz'e göre Türk kütüphanelerindeki genel kanunnamelerin yüzde 90'ı bunun kopyasıdır.
36. *Age.*, cilt 4, s.366.
37. *Age.*, cilt 4, s. 366-67; Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 109-30.
38. Bu tablolardaki bilgiler Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* ve Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, cilt 4'ten alınmıştır.
39. Bu bakımdan ayrıca bkz. Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 50; ve Akgündüz, cilt 4, s. 296, 366.

40. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 55-93, 95-131. Ayrıca bkz. Leslie P. Peirce, "Seniority, Sexuality and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, yay. haz. Madeline Zilfi (Leiden: Brill, 1997), s. 170-71.
41. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 97.
42. Imber, "Zina in Ottoman Law", s. 192.
43. Bkz. el-Halebi, *Multakayü'l-ebhur*, cilt 1, s. 336-41; Ortaylı, "The Family in Ottoman Society" *Analecta Isisiana X: Studies on Ottoman Transformation* içinde (İstanbul: Isis Press, 1994), s. 130. Ortaylı "bütün Osmanlı tarihi boyunca bir tek recm cezasına hükmedildiğini ve cezanın uygulandığını" ileri sürmektedir.
44. Dror Ze'evi, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s* (Albany: State University of New York Press, 1996), s. 177-78. Mahkemelerin uğraştığı davalar göz ardı edilemeyecek kadar açık evlilik dışı ilişkiler, fahişelik şüphesi ve tecavüz olaylarıydı. Ayrıca zina işleme niyeti konusunda Ebussuud'un fetvası için, bkz. Imber, "Zina in Ottoman Law", s.190-92.
45. Ayrıca bkz. Peirce, "Seniority, Sexuality and Social Order", s. 187. Bunu erkek onuru sorunu olarak gören Peirce, doğru biçimde aynı kanunun karısı zinaya karışan evli bir adama köftehorluk vergisi yüklediğini, ayrıca bir oğlancıyla ilişkiye giren çocuğun babasını cezalandırdığını belirtir.
46. Dror Ze'evi, "*Kul* and Getting Cooler: The Dissolution of an Elite Collective Identity in the Ottoman Empire," *Mediterranean Historical Review* II, no. 2, (Aralık 1996): 177-99.
47. Ortaylı, "The Family in Ottoman Society", s. 129-30; Leslie Peirce, "Fatma's Dilemma: Sexual Crime and Legal Culture in an Early Modern Ottoman Court," *Annales – Histoire, Sciences Sociales* 53, no. 2 (1998): 291-346.
48. Halil İnalcık başka bir açıklama getirir. Onun görüşüne göre tarım sistemi ve tımarla ilgili pek çok kanun olduğundan ve bu sistemler önemli değişikliklere uğradığından kanuna bağlanmanın bir anlamı yoktu, dolayısıyla önemi azalmıştı. İnalcık, "Kanun," s. 561.
49. *Ceza Kanunname-i Hümayun* (Arapça versiyon), Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa no. 826.
50. *Kanunname-i Ceza*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hıdiv İsmail Paşa no. 35, no. 157 ve no. 121. Son kopya bir Arapça çeviridir.
51. *Kanunname-i Ceza*, s. 45. madde 197.
52. *Age.*, s. 45, madde 199. Kürek ceza olarak kadırgalarda çalışma anlamına geliyordu ama bu dönemde muhtemelen angarya yapılan herhangi bir hapis cezası anlamında kullanılmıştır.
53. *Age.*, s. 45, madde 200.
54. *Age.*, s. 46, madde 202. Diğer örnekler için bkz. madde 188, 205-6.
55. Ehud Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).
56. Ze'evi, "*Kul* and Getting Cooler."
57. Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Upper Saddle River, NJ: Pearson Addison Wesley, 2000); Ibn 'Abidin, *Reddü'l-muhtar 'ala el-darri'l-muhtar* (Beyrut: Dâr Ihyâ'ül-Turasi'l-'Arabî, tarihi belli değil).

1. Tartışmalı da olsa bu türden bir çalışma: G. H. Bosquet, *L'Ethique sexuelle de l'Islam* (Paris: G. P. Maisonneuve et Larousse, 1966); ayrıca Bouhdiba *Sexuality in Islam* adlı kitabını (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985) İslamiyetteki klasik cinsel doktrinine ayırmıştır. Ayrıca bkz. Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
2. Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany: State University of New York Press, 1979), s. 88, 144, 200-201.
3. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Londra: Oxford University Press, 1973), s. 14, 103. Tarikatların geç ortaya çıkışının göstergelerinden biri Osmanlı döneminde en yaygın olanların resmi kuruluş tarihlerine göz atmaktır: Kadiriyye (1166), Rufaiyye (1182), Şazeliyye (1258), Bedeviyye (1276), Mevleviyye (1276), Nakşibendiyye (1389) ve Bektaşiyye (1337). Bu tarihler genellikle tarikata adını veren kurucusunun ölüm tarihleridir. Çoğu tarikatın gerçek anlamda gelişmesi kurucusunun ölümünden onlarca yıl sonra olmuştur.
4. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), s. 265-80.
5. Trimingham, *Sufi Orders*, s. 104. Ayrıca bkz. Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), s. 165-66.
6. Zilfi, *Politics of Piety*, s. 274, 278-80. Ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Oppositions au soufisme dans l'empire Ottoman aux quinziéme et seiziéme siécles," *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, yay. haz. F. De Jong ve B. Radtke (Leiden: Brill, 1999), s. 610; ve Trimingham, *Sufi Orders*, s. 69. Melametiyye'nin erken dönem tarihi için bkz. Sara Sviri, "Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism," *The Heritage of Sufism*, yay. haz. L. Lewisohn (Oxford: One World Publications, 1999), cilt I, s. 583-613.
7. Bkz. J. Schacht, "Abu'l Su'ud," *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı (Leiden: Brill, 1960-2002), cilt I, s. 152a; Ocak, "Oppositions au soufisme," s. 610-12; ve John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra: Luzac, 1937).
8. Dror Ze'evi, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s* (Albany: State University of New York Press, 1986), s. 69-70; Muhammad Amîn İbn Fadlallah El-Muhibbi, *Târih Hulâsatü'l-âsâr fi A'yânü'l-karni'l-hâdi 'aşhar* (Kahire: Bulak, 1284H).
9. Bell, *Love Theory*, s. 44, 98, 125 vd; A. Ateş, "Ibn al-'Arabi," *Encyclopedia of Islam*, cilt 3, s. 707b; Ocak, "Oppositions au soufisme," s. 611; Zilfi, *Politics of Piety*, s. 37-38. Aslında *vahdetü'l-vücud* deyimini ilk kullanan İbnü'l-Arabî değildi, onun düşüncelerini açıklamak isteyen müritleri tarafından ortaya atılmıştı.
10. William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), s. 12-16; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 168, 268.
11. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), s. 291.
12. M. Milson, *A Sufi Rule for Novices: Kitāb ādāb al-murīdīn of Abu al-Najīb al-Suhrawardi* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975), s. 33, 47, 75-76; J. During, "Samā'," *Encyclopedia of Islam*, cilt 8, s. 1018a; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 322-34.

13. Milson, *Sufi Rule*, s. 47, 75-76.
14. Ocak, "Oppositions au soufisme," s. 611 (Düzdağ'dan alıntı, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 86).
15. Hayreddin er-Remlî, *El-fetâvayü'l-Hayriyye li-nef' el-beriyye* (Kahire: Bulak, 1300H), cilt 2, s. 179-80. Şemseddîn Muhammed İbn 'Umar el-Ghamri el Vâsıtî ile kıyaslayın, *El-hükmü'l-mazbût fi tahrîm fi'l kavm Lût* (Kahire: Dârü's el-Sahâbe li't-Tura, 1988), s. 108. Şarkı söyleme ve çalgı çalma hakkındaki hadisler ile peygamberin bu konulardaki tavrı hakkındaki tartışmalar için, bkz. 'Abdür-Rahmân İbn 'Ali İbnü'l-Cevzî, *En-Nefîs fi tahric ahâdîs Talbîs iblîs*, yay. haz. Yahya bin Halid bin Tevfik (Kahire: Mektebetü't-terbiye el-İslâmîye, 1994), s. 162-65.
16. Er-Remlî, *El-Fetâvâ*, cilt 2, s. 179-81.
17. Abdellah Hammoudi, *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997). Şeyhler ile müritleri arasındaki daha eski ama daha bağlantılı bir tanımlama için, bkz. Milson, *Sufi Rule*, s. 56.
18. Hammoudi, *Master and Disciple*, s. 91-97, 138-41.
19. *Age.*, s. 138-39.
20. Ünlü Osmanlı gezgini Evliya Çelebi bile doğduğu zaman bir Mevlevi dervişinin eve gelip ağzından çıkardığı bir ekmek parçasını kendisinin ağzına koyarak onu kutsadığını anlatır. Bkz. Evliya Efendi, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*, çev. Joseph von Hammer (Londra: Parbury, Allen, 1834), 2. kısım, s. 15-16.
21. Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986). Çağdaş zikir törenleriyle ilgili ilginç bir anlatım için, bkz. Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1973), s. 156-87.
22. Hamid Algar, "Reflections of Ibn 'Arabî in Early Nakshbandi Tradition", *İslami Araştırmalar* 5, no. 1 (Ocak 1991): 1-20; R. S. Humphreys ve diğ., "Tarika," *Encyclopedia of Islam*, cilt. 4, s. 991a; G. L. Lewis, "Bayramiyya", *Encyclopedia of Islam*, cilt. 1, s. 1137a; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931).
23. Bkz. Zilfi, *Politics of Piety*, s. 168: "Kadızadelileri öncelikle telaşlandıran yalnızca sapkınlık değil sapkınlığın *rağbet görmesiydi*" (altını ben çizdim).
24. El-Amâsî konusunda bkz. Hajji Khalifa, *Kashf al-zunûn* (Leipzig: R. Bentley, Original Translation Fund of Great Britain and Ireland için, 1835-58), cilt 1, s. 191.
25. Sinânüddin Yusuf el-Amâsî (el-Vaiz), *Tebyînü'l-mahârim*, yazma, Princeton Üniversitesi, Firestone Kütüphanesi, Hitti kat. No. 927, sayfa 135a, 142b. Ayrıca, bkz. Ebu el-Feth el-Deccânî, *El-'ıkdü'l-müfred fi mahabbeti'l-emred*, el yazması, Princeton Üniversitesi, Firestone Kütüphanesi, kat. No. 1952, sayfa 7b.
26. Bkz. Bell, *Love Theory*, s. 19-21, 26, 30-31, 44, 88, 125-27, 139-44. Ahmed bin Muhammed, *Rüşdü'l-lebib fi mu'âşreti'l-habîb*, yazma, Bibliothéque Nationale, Mss. Arabes 3051. Bkz. Hajji Khalifa, *Kashf al-zunûn*, cilt 1, s. 237.
27. Burada ayrıntılı olarak açıklanan incelemeden başka, bkz. El-Amâsi (el-Vaiz), *Tebyînü'l-mahârim*; El-Vasıtî, *El-hükmü'l-mazbût*; ve Takiyeddin Ahmed 'Abdül-Halim İbn Teymiyye, *Hicabü'l-mar'a ve-libâsuha fi'l-İslâm* (Kahire: yayıncısı belirtilmemiş, 1974). İyi bilinen başkaları da vardır, bunların arasında İbn Kayyım el-Cevziyye ve es-Suyûti'nin yazdığı kitaplar da yer alır. Türkçe araştırma-

lar için, bkz. Kadızade İslamboli Ahmed bin Muhammed Emin Efendi, *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi şerh-i vasiyet el Muhammediyye* (Üsküdar: yayıncısı belirtilmemiş, 1218); A. Faruk Meyan, yay. haz. *Birgivi Vasiyetnamesi (Kadızade Şerhi)* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1977); ve Ergün Hiçyılmaz, *Eski İstanbul'da "Muhabbet"* (İstanbul: Cep Kitapları, 1991).

28. Ed-Deccânî, *El-'ıkdü'l-müfred fi mahabbeti'l-emred*. Bir başka kopyası İbrani Üniversitesindedir. No. APAR 338. Yazar hakkında bilgi için, bkz. Moshe Perlman, "A Seventeenth Century Exhortation Concerning Al-Aqsâ," *Israel Oriental Studies* 3 (1973): 261-68; ve El-Muhibbî, *Târihü'l-Hulasati'l-âsâr*, cilt 3, s. 475.
29. Ed-Deccânî, *El-'ıkdü'l-müfred*, varak 1a. Aynı yozlaşma duygusunu bu konuyu özellikle bu dönemde işleyen yazarlar da hissetmiştir. El-Amâsî'nin 16. yüzyılın sonunda yazdıklarına bakın: "Gör ey akıllı kişi, nasıl da yayılıp arttı bu iğrençlik, bu zaman boyunca bu cemaatin Arapları ve Acemleri, âlimleri ve cahilleri, yığınları ve seçkinleri arasında."
30. *Age.*
31. Ayrıca, bkz. El-Vâsıtî, *El-hükmü'l-mazbût*, s. 119-21.
32. Ayrıca, bkz. Bell, *Love Theory*, s. 26.
33. Bkz. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 289-90; Bell, *Love Theory*, s. 42-43; ve Trimingham, *Sufi Orders*, s. 212 n. 1 (Trimingham hadisi "bulunmuş veya icat edilmiş" diye tanımlar). Bkz. El-Amâsî, *Tebyinü'l-mahârim*, varak 139b. Yazar, Mâlik'e atfedilen ve bir köleyle ilişki kurmaya izin verdiği öne sürülen hadisin kesinlikle uydurma olduğunu iddia eder. Ayrıca, bkz. El-Vâsıtî, *El-hükmü'l-mazbût*, s. 116-17.
34. Ed-Deccânî, *El-'ıkdü'l-müfred*, varak 3b-4a.
35. *Age.*, varak 4a-5a.
36. El-Amâsî, *Tebyinü'l-mahârim*, sayfa 139b; el-Vâsıtî, *El-hükmü'l-mazbût*, s. 99. Son metnin editörü olan Ubaydallah al-Masri eklediği dipnotta bu hadisin kaynağını bulamadığını ve pek çoğunun marjinal kaynaklardan alıntılandığını belirtir.
37. Ed-Deccânî, *El-'ıkdü'l-müfred*, varak 5a. Aynı öykü daha önceki eserlerde de görülür (bkz. El-Vâsıtî, *El-hükmü'l-mazbût*, s. 50) ama 16. yüzyılda daha da yaygınlaşmışa benzemektedir.
38. El-Vâsıtî, *El-hükmü'l-mazbût*, s. 54, 81; Franz Rosenthal, "Ar-Râzi on the Hidden Illness," *Science and Medicine in Islam: A Collection of Essays* (Aldershot: Variorum Reprints 1990), madde IX.
39. El-Vâsıtî, *El-hükmü'l-mazbût*, s. 51.
40. Seyretme ve homoerotik davranışların yasaklanması konusunda Birgivi'nin öğretileri için, bkz. Kadızade, *Cevhere-i Behiyye*, s. 146, 153. Ayrıca, bkz. Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Mirsi (1618-1694)" (doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1999), s. 196-200.
41. Zilfi, *Politics of Piety*, s. 136. Terzioğlu, "Sufi and Dissident", s. 213, 218-19.
42. Zilfi, *Politics of Piety*, s. 140-45.
43. *Age.*, s. 149.
44. *Age.*
45. Bkz. 'Abdür-Rahmân el-Ceberti, *'Acayibü'l-âsâr fi et-terâcim ve'l ahbâr* (Beyrut: Dar el-Celil, tarih belirtilmemiş), s. 83-86; ve Rudolph Peters, "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth Century Cairo", *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, yay. haz. Nehemia Levtzion ve John Voll (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), s. 93-115.

46. Colin Imber, "Malmâtiyya", *Encyclopedia of Islam*, cilt 6, s. 223b.
47. John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Boulder, CO: Westview Press, 1982), s. 36.
48. Afsaneh Najmabadi, "That Fateful/Faithful Cup of Wine: Shaykh San'an and Heteronormalization of Love in Qajar Iran" (Arap ve Osmanlı Tarih Yazımında Yeni Eğilimler konulu seminer için hazırlanan yayımlanmamış araştırma, İstanbul, 1999); Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2005).
49. Najmabadi, "That Fateful/Faithful Cup of Wine," s. 16.
50. Bkz. 6. bölüm.
51. Gilsenan, *Saint and Sufi*, s. 189.
52. Snouck Hurgronje, "Les confreries religieuses, la Mecque et le Panislamisme," *Verspreide Geschriften* (Bonn: Kurt Schroeder, 1923 [1900]), s. iii, 189-206.

Dördüncü Bölüm

1. İlk yüzyıllardaki rüya yorumu kitaplarının listesi için, bkz. John Lamoreaux, "Dream Interpretation in the Early Medieval Near East" (Doktora tezi, Duke Üniversitesi, 1999), s. 355-61. Günümüzdeki rüya yorumu kitapları için, bu bölümün 22. ve 73. notlarına bakınız.
2. Bkz. E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londra: East-West Publications, 1989 [1836]), s. 264.
3. G. E. von Grunebaum, "Introduction: The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam," *The Dream and Human Societies* içinde, yay. haz. G. E. von Grunebaum ve Roger Caillois (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1966), s. 16-17.
4. *Age.*, s. 6-7.
5. Steven M. Oberhelman, "Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature," *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* içinde, yay. haz. J. W. Wright Jr. ve Everett K. Rowson (New York: Columbia University Press, 1997), s. 58-59.
6. Arapça *ta'bir* sözcüğünün anlamları için bkz. Lamoreaux, "Dream Interpretation in the Early Medieval Near East", s. 142.
7. Miklos Maroth, "The Science of Dreams in Islamic Culture," *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 229-36; özellikle bkz. s. 232-34. *Mukaddime* (Kahire, 1:6, 6, 12-13) adlı eserinde rüya yorumundan bahseden İbni Haldun çok güzel açıklar. Üç tür rüya sıralar: Allah tarafından ilham olunanlar, Şeytan'dan kaynaklananlar ve insandan kaynaklananlar. İbn Khaldun, *The Muqaddima: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), s. 368-71.
8. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), s. 120.
9. Bkz. Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and 'alam al-Mithal," *The Dream and Human Societies* içinde, yay. haz. G. E. von Grunebaum ve Roger Caillois, s. 409-19; Henri Corbin, "The Visionary Dream in Islamic Spirituality," *The Dream and Human Societies* içinde, yay. haz. G. E. von Grunebaum ve Roger Caillois, s. 381-408; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill:

University of North Carolina Press, 1975), s. 270; ve Ibn al-'Arabî, "De la connaissance des songes", çev. Ali Ridha Arfa, *Aux sources de la sagesse* I, 2. bölüm (1994): 35-68; I, 3. bölüm (1994): 41-68.

10. İbnü'l-'Arabî'nin eseri üzerine kapsamlı yorumlar yazan Abdülgani en-Nâbulusî hiç şüphesiz *'âlemü'l-misâl* kavramını ve rüyaların kökeniyle ilgili diğer tartışmaları biliyordu. Bkz. W.A.S. Khalidi, "Abd al-Ghani al-Nabulusi," *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı (Leiden: Brill, 1960-2002), 1. cilt, s. 60-61.
11. Artemidoros hakkında çok az bilgi vardır. Daldys adlı Lydia kentinden olup M.S. 2. yüzyılda yaşadığı hemen hemen kesindir. Bkz. Artemidorus, *The Interpretation of Dreams: Oneirocritica*, çev. Robert J. White (Torrance, CA: Original Books, 1990). Bu eser Foucault'nun cinsellikle ilgili anıtsal çalışmasında incelenmiştir: Michel Foucault, *The History of Sexuality II: The Use of Pleasure* (Londra: Penguin Books, 1992 [1984]), s. 5-20. Foucault'nun bazı gözlemleri bu bölümün ikinci kısmında ele alınacaktır. Artemidoros'un eserinin Arapça çevirisi için, bkz. Huneyn İbn İshâk (çev.), *Kitâbü't-Ta'biri'r-ru'yâ: Evvel ve ehemmü'l-kutub fi tefsiri'l-ahlâm* (Artemidoros'un *Oneirokritika* adlı eserinin çevirisi), yay. haz. Abdülmun'im el-Hifni (Kahire: Darülreşad, 1991). Kitapta Artemidoros'un metinlerinin İbn İshâk tarafından yapılan çevirisinin İbn Sirîn, en-Nâbulusî ve Freud'un rüya yorumlarıyla karşılaştırması yer almaktadır. Ayrıca, bkz. T. Fahd, "Ru'yâ" *Encyclopedia of Islam*, 8. cilt, s. 646; ve De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964), s. 164-70.
12. İlginç bir öyküden öğrendiğimize göre, halife el-Ma'mûn'u Yunan felsefe metinlerini ve *Oneirokritika*'yı Arapçaya çevirtmeye iten şeylerden biri rüyasında Aristoteles ile konuştuğunu görmesiydi. Von Grunebaum, *Dream and Human Societies*, s. 7-8 (İbnü'l-Nedim'in *Fihrist*'inden alınmıştır, Kahire 1348/1929-1930, s. 339).
13. Douglass Price-Williams, "Cultural Perspectives on Dreams and Consciousness," *Anthropology of Consciousness* 5, sayı 3 (Eylül 1994): 13-16.
14. Bkz. Lamoreaux, "Dream Interpretation in the Early Medieval Near East."
15. *Age.*, s. 228-84. Ayrıca, bkz. Oberhelman, "Hierarchies of Gender", s. 64-65.
16. Strohmaier, "Hunayn Ibn Ishaq," *Encyclopedia of Islam*, 3. cilt, s. 578-81. *Oneirokritika*'nın özgün Yunancasında, Yunan panteonunun tanrıları her yerde mevcuttur. Bkz. Artemidorus, *Interpretation of Dreams;* ve Lamoreaux, "Dream Interpretation in the Early Medieval Near East," s. 15, 80-81.
17. *"Fa-i'tazilu en-nisa' fi'l-mehîd."* Bakara suresi, 222. ayet. Bkz. Abu al-Hasan 'Ali İbnü'l-Kassâr el-Hevlânî el-Keyrevânî, *Kitâbü'l- bulûği'l-merâm fi ta'bîrü'r-ru'yâ fi el-menâm*, yazma, Bibliothèque Nationale, Paris, Manuscrits Arabes 2746, varak 16b. Diğer örnekler için, bkz. 23, 26, 33b ve 35. varak. Ayrıca, bkz. Lamoreaux, "Dream Interpretation in the Early Medieval Near East", s. 86-93.
18. *"Inna nursilû el-nâke fitneten lahum."* Kamer suresi, 27. ayet. 'Abdülgani en-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-anâm fi ta'bîrü'l-menâm* (Şam: Darülhayr, 1998), s. 449. Bu kitaptaki örnekler Bulak baskısıyla (Kahire: Bulak, tarihi belirtilmemiş) ve çeşitli el yazmalarıyla, özellikle en-Nâbulusî'ninkiyle (*El-'Abir fi't-ta'bîr*, Princeton Üniversitesi, Garrett Koleksiyonu, varak 91a-94b) ile karşılaştırılmıştır.
19. Kuran'la ilgili imgeler için ayrıca, bkz. Oberhelman, "Hierarchies of Gender," s. 64.
20. Alışkanlıklar için, bkz. Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Cambridge: Polity Press, 1998), s. 8, 81-82, 97-98; Richard Jenkins, "Habitus," *The Social Science Encyclopedia* içinde, 2. baskı (Londra: Routledge, 1996), s. 354-55.
21. Khalidi, "Abd al-Ghani bin Isma'il al-Nabulusi," s. 60; Muhammad Emîn İbn Fazlullah el-Muhibbî, *Târîhü'l-Hulâsati'l-âsâr fi A'yanü'l-karni'l-hâdi 'eşar* (Kahire: Bulak, H. 1248), cilt 2, s. 433.

22. İlginç bir not olarak belirtmek gerekir ki, 20. yüzyılın sonunda, bu kitabın yeni ve genellikle sansürlenmiş uyarlamaları Türk piyasasını istila etmişti. Bkz., Şükrü Göknar, *Rüya Tabirleri Ansiklopedisi* (İstanbul: Kitsan, tarihi belirtilmemiş); *İmam Nabulsi İslami Rüya Tabirleri Ansiklopedisi* (İstanbul: Eko Ofset, tarihi belirtilmemiş); *İmam Nabulsi ve Diğer İmamlar İslami Rüya Tabirleri Ansiklopedisi* (İstanbul: Seda Yayınları, tarihi belirtilmemiş).
23. Bu, büyük ölçüde hadis ilmine ve peygamberin sünnetinin aslına uygun olup olmadığını doğrulamak için kullanılanlara dayalıdır. Bunu izleyen tartışmanın dayandığı yer: 'Abdülgani en-Nâbulusî, *El-'Abîr fi et-ta'bîr fi usûl keyfiyet ta'bîr er-ru'yâ fi el-menâm* (Beyrut: Mü'essesat 'İzzeddin, 1996), s. 483-84. Ayrıca, bkz. en-Nâbulusî, *El-'Abîr fi't-ta'bîr* Princeton Üniversitesi, Garrett Koleksiyonu. Artemidoros'un kendi döneminde yaptığı benzer bir tartışma için bkz. İbn İshâk, *Kitâbü't-Ta'biri'r-ru'yâ*, s. 27-30.
24. Foucault'nun belirttiğine göre, Artemidoros benzerliklerin bir arada bulunmasıyla ilgili bu ilkeyi rüya yorumlarını yöneten ana ilke olarak görüyordu: Foucault, *Use of Pleasure*, s. 14.
25. İbn İshâk, *Kitâbü't-Ta'biri'r-ru'yâ*, s. 217'de Artemidoros'u kıyaslayın. Artemidoros burada aynı simgenin başka simgelerden oluşan bir zincirin içinde farklı bir anlama gelebileceğini belirtir.
26. Bu örnek, görünüşe bakılırsa pek çok yorumcunun gözdesi olmuştur. Ayvanın rüya yorumundaki uzun tarihi için, bkz. Lamoreaux "Dream Interpretation in the Early Medieval Near East," s. 120.
27. En-Nâbulusî, *El-'Abîr fi et-ta'bîr fi usûl keyfiyet ta'bîr er-ru'yâ fi el-menâm*. Bu konuda ayrıca, bkz. Combs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice* (New York: Columbia University Press, 1989), s. 171. Rüya yorumcularının yorumlamayı tarihsel zamana ve mekâna oturan bir bilim olarak gördüklerinin bir başka göstergesi, en-Nâbulusî'nin Hasad bin Huseyn el-Helâl tarafından yazılan *Tabakâtü'l-mu'abbirin*'e dayalı tanımlamasıdır. En-Nâbulusî'nin tanımlaması rüyalar ve anlamları hakkındaki bilgilere katkıda bulunan uzun bir insan zincirini –putperestler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar– içerir: en-Nâbulusî, *El-'Abîr fi et-ta'bîr fi usûl keyfiyet ta'bîr er-ru'yâ fi el-menâm*, s. 482. En-Nâbulusî'nin tanımlaması modern yazarların simgesel dille ilgili analizleriyle kıyaslanabilir. Bkz. Erich Fromm, *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths* (New York: Rinehart, 1951), s. 13. Fromm üç farklı simge türü belirler: geleneksel, rastlantısal ve evrensel. Geleneksel simge bir şeye (masa, sandalye) verdiğimiz isim olabilir. Bunun simgelediği şeyle gerçekte bir bağı olmayabilir. Rastlantısal simge, zihnimizde belli bir ruh halini tetikleyen bir manzara olabilir, çünkü bu manzara kişisel bir anımızla ilgili olabilir. Evrensel simge herkesin tanıdığı bir simgedir çünkü bu, örneğin hareketi ve enerjiyi simgeleyen ateş gibi duyumsal bir deneyimle bağlantılıdır.
28. El-Keyravânî, *Kitâbü'l- bulûği'l-merâm*, sayfa 4-4b; Joseph de Somogyi, "The Interpretation of Dreams in Ad-Damiri's Hayat al-Hayawan," *Journal of the Royal Asiatic Society* 1. bölüm (1940): 1-3; Muhammed İbn Sîrîn, *Tefsîrü'l-ahlâmi'l-kebîr* (Kahire: Matba'at el-Calli, 1995), s. 3-18.
29. Ayrıca kahve, silahlar, iskambil kartları ya da yeni müzik aletleri gibi yeni olguların yorumları için, bkz. Seyyid Süleyman el-Hüseyni, *Kenzülmenâm* (İstanbul: Kitabhane-i Sevdi, H. 1340), s. 489, 715, 787, 801, 843, 840-846.
30. Metinler arası karşılaştırmalar için, bkz. Lamoreaux, "Dream Interpretation in the Early Medieval Near East," s. 146-72.
31. Oberhelman, "Hierarchies of Gender", s. 64.

32. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1995), s. 8-9, 30; Rudi Lidner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), s. 37.
33. Birleştirici bir söylem olarak rüyalar için, bkz. Barbara Tedlock, "The Evidence from Dreams," *Psychological Anthropology* içinde, yay. haz. Philip K. Bock (Westport, CT: Praeger, 1994), s. 286.
34. Bkz. Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman* (Albany: State University of New York Press, 1991), s. 16-17, 100-102, 185-86, 221-22. Dankoff, her iki tarafın da bazı rüyaların uydurulmuş olduğunu bilmeleri gerektiğini belirtir. Ortak görülen rüyaların olasılığı için, bkz. Stanley Krippner, "Waking Life, Dream Life, and the Construction of Reality," *Anthropology of Consciousness* 5, sayı 3 (Eylül 1994): 20-21. Derin psikolojik katmanları ortaya çıkartan bir yorum örneği için, Evliya'nın harap bir caminin onarımı hakkındaki rüyası ve Melek Paşa'nın kendi yaşlanan bedeniyle ilgili gördüğü rüyanın çok kişisel yorumu için, bkz. Dankoff, *Intimate Life*, s. 207-11. 19. yüzyılda Mısır kültüründeki rüyalar için, bkz. Lane, *Account of the Manners and Customs*, s. 264: "Mısırlılar rüyalara çok inanırlar, rüyalar genellikle hayatlarının en önemli eylemleri konusunda onları yönlendirir. Rüya yorumu konusunda İbn Şahin ve İbn Sîrîn'in yazdığı iki büyük ve ünlü eserleri vardır. İlki, sonrakinin hocasıdır. Birçok âlim dahi bu kitaplara gözü kapalı bir güvenle başvurur."
35. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (Londra: Allen and Unwin, 1913); Rosalind D. Cartwright, "Dreams," *The Social Science Encyclopedia* içinde, s. 197.
36. Bu belki günümüzdeki bazı İslami rüya yorumu gelenekleri için de geçerlidir. Freud'un tanımladığı rüyaların bir kısmını bir grup Faslı rüya yorumcusuna sunan Benjamin Kilborne, onların bu yorumlardaki simgelere tamamen farklı anlamlar yüklediklerini keşfetti: B. Kilborne, "The Handling of Dream Symbolism: Aspects of Dream Interpretation in Morocco," *Psychoanalytic Study of Society* 9 (1981): 1-14.
37. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s. 168 *(Hâtim)* ve 187 *(Hulhal)*. Yüzüklerle ilgili benzer bir yorum Artemidoros'tan İbn İshâk'ın uyarladığı *Kitâbü't-Ta'bîri'r-ru'yâ* s. 116'da bulunabilir. Burada en-Nâbulusî'nin rüyada bilezik görmeyle ilgili analizi vardır: "Halhal rüyada oğlu simgeler. Rüyasında vücudunda altın bir halhal gören adam hastalanacak ya da bir günah işleyecek demektir. Ve eğer kadının vücudunda bilezik varsa, o kadın tehlike ve korkudan uzak duracak demektir. Eğer [halhalın] çifti *(zevc)* yoksa cömert bir kocayla evlenecek demektir. Vücudunda her kim altın veya gümüş bir halhal görürse üzüntü ve derdi olacak veya tutuklanıp bağlanacak demektir." Benzer bir yorum için, bkz. el-Hüseyni, *Kenzülmenâm*, s. 774-80.
38. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s. 35, 165, 206, 234, 333, 427, 440; el-Keyrevânî *Kitâbü'l-bulûği'l-merâm*, sayfa 35: Eğer birisi rüyasında penisinden bir yılan çıktığını görürse, bir çocuğun geçimini sağlayacak *(yarzuk)* demektir. El-Hüseyni, *Kenzülmenâm*, s. 838-39 ile karşılaştırın.
39. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm*.
40. *Age.*, s. 438.
41. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s. 449, 457. Ayrıca, bkz. Somogyi, "Interpretation of Dreams," s. 4-10.
42. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s. 58, 312.

43. El-Keyrevânî *Kitâbü'l- bulûği'l-merâm*, sayfa 33b. Bir başka seçenek İmam Ca'fer'in rüya yorumu kitabında sunulmaktadır. Burada hayvanlar asla erkek veya kadınları simgelemez: M. Hidayet Hosain, "A Treatise on the Interpretation of Dreams", *Islamic Culture* 6 (1932): 578-82.
44. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s. 60, 83, 159.
45. Artemidorus, *Interpretation of Dreams*, s. 74-75.
46. *Age.*, s. 83, 85, 174, 304, 305, 387, 388; Ahmed Muğniyye, *Tafsîrü'l-Ahlâm* (Beyrut: Darül-Hilal, 1979), s. 220. Ayrıca, bkz. Muğniyye, *Tefsîrü'l-Ahlâm*, s. 279, 292, 294, 313, 350; ve Artemidoros'tan uyarlayan İbn İshâk, *Kitâbü't- Ta'bîri'r-ru'yâ* s. 150-51, 163.
47. Janice Boddy, "Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance," *American Ethnologist* 15, sayı 1 (1988): 4-27. Kadınların erkek spermine hazne görevi görmesi konusu için ayrıca bkz. Oberhelman, "Hierarchies of Gender", s. 69.
48. Boddy, "Spirits and Selves," s. 5/6.
49. Artemidoros'tan uyarlayan İbn İshâk, *Kitâbü't-Ta'bîri'r-ru'yâ*, s. 78; Artemidorus, *Interpretation of Dreams*, s. 66-67.
50. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s. 159. Ayrıca, bkz. Muğniyye, *Tefsîrü'l-Ahlâm*, s. 98; El-Keyrevânî *Kitâbü'l- bulûği'l-merâm*, sayfa 22; ve el-Hüseyni, *Kenzülmenâm*, s. 540.
51. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s.159.
52. *Age.*, s. 160
53. Geç dönem Osmanlı ve Arap folklorunda hamamlar Şeytan'ın mekânı durumundayken camiler ve mezarlıklar meleklerin mekânı haline gelmişti.
54. Artemidoros'tan uyarlayan İbn İshâk, *Kitâbü't-Ta'bîri'r-ru'yâ*, s. 93-105.
55. Artemidorus, *Interpretation of Dreams*, s. 84-85.
56. Orijinalinde, bu başlık tanrılar ve tanrıçalarla cinsel ilişki kurmayla ilgiliydi.
57. Artemidoros'tan uyarlayan İbn İshâk, *Kitâbü't-Ta'bîri'r-ru'yâ*, s. 99-103; el-Hüseyni, *Kenzülmenâm*, s. 437.
58. Bkz. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 432: "Eski Romalıları kaygılandıran şey, özgür bir erkeğin kendisini kadınlardan ayıran katı yurttaşlık hiyerarşisini bir kadınla oral seks yaparak, ya da kendisini bir kadın gibi aşığına sunarak bozmasıydı."
59. Oberhelman oral seksle ilgili bu bölümün çevrilmediğini iddia eder, ancak her ne kadar kısaltılmış ve sansürlenmiş olsa da bu bölümün çevrildiği açıktır. "Hierarchies of Gender," s. 68.
60. Artemidoros'tan uyarlayan İbn İshâk, *Kitâbü't-Ta'bîri'r-ru'yâ*, s. 103-6.
61. *Age.*, s. 106-7.
62. Brown, *Body and Society*, s. 19. Ayrıca, bkz. Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
63. İbn Sîrîn, *Tefsîrü'l-ahlâmi'l-kebîr*.
64. Hosain, "A Treatise on the Interpretation of Dreams", El-Keyrevânî, *Kitâbü'l-bulûği'l-merâm*.
65. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s. 234, 236, 415, 458.
66. Bkz., Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1984 [1964]), s. 120-22.
67. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Darülhayr baskısı), s. 484.

68. Bunun yankılarını görmek için, bkz. el-Hüseyni, *Kenzülmenâm*, S. 437.
69. Burada en-Nâbulusî'nin zinayla ilgili tartışmasının bir bölümü vardır: Rüyada zina görmek hıyanet anlamına gelir ve rüyasında zina yaptığını gören kimse hıyanet etmiş demektir. [Bu bakımdan] bilinmeyen kadın bilinenden daha iyi ve güçlüdür. Zina aynı zamanda hırsızlık demektir çünkü zina yapan hırsız gibi saklanır. Rüyasında zina yapan bir kadının baştan çıkarmak için kendisine yaklaştığını gören kişi yasaklanmış bir mülkü paylaşmış demektir. Güzel bir kızla zina yaptığını gören kişi parasını emin bir yere koymuş demektir. Rüyasında zina yapıp bunun için bir *hadd* cezası aldığını gören sultan yönetimini güçlendirecek demektir. Ve rüya gören kişi hükümette bir mevki sahibi olduğunu görürse, bu görevi üstleneceği anlamına gelip ona hilat ihsan olunacak demektir. Bir vilayeti yönetecek, ancak yönetimi adil olmayacaktır. Ve eğer birisi tanıdığı bir kişinin karısıyla zina yaptığını görmüşse, [bu, rüya gören kişinin kocadan?] para almak istediği anlamına gelir. Her kim rüyasında [Kuran'daki] zina yapan erkek ve kadınla ilgili ayeti okuduğunu görürse, kendisi de zina yapıyor demektir. Bu ayeti okuyan kadın için de aynı şey geçerlidir. Rüyada zina yapan bir kadınla iş yapmak bu günah dünyasını ve onu arayanları simgeler. (s. 234)
70. İlginç bir not olarak belirtmek gerekir ki, belki de homoerotik ilişkiyi anlatan belirli bir fiilin yokluğu nedeniyle, bu *livata* tartışması boyunca en-Nâbulusî *nakaha* fiilini kullanır.
71. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Bulak baskısı), s. 201. Bu başlık, modern baskıda ve ayrıca el-Hüseyni'nin 20. yüzyıl başında yazılan *Kenzülmenâm* adlı eserinde sansürlenmiştir.
72. En-Nâbulusî, *Ta'tîrü'l-ânâm* (Bulak baskısı), s. 483.
73. Bu, el-Hüseyni'nin *Kenzülmenâm* ve Muğniyye'nin *Tefsîrü'l-Ahlâm* kitaplarında belirgindir. Örneğin bunlarda *livâta* konusundaki uzun tartışmalardan hiç bahsedilmez. Ayrıca, bkz. 'Abdülfettah es-Seyyid et-Tûhi, *Ta'bîrü'l-menâm ve-tefsîrü'l-ahlâm* (Beyrut: El-Mektebe el-Sakafiyye, 1992).

Beşinci Bölüm

1. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), s. 10; Bakhtin, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance* (Paris: Gallimard, 1970).
2. Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 10.
3. Bakhtin, *L'Oeuvre de François Rabelais*, s. 18-20.
4. Eleştirilerin iyi bir özeti için, bkz. Peter Stallybrass ve Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986). Bu yaklaşımların ortaçağdaki İslam kültürüne kapsamlı uygulaması için, bkz. Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 47-48.
5. Nicholas N. Martinovich, *The Turkish Theatre* (New York: Benjamin Blom, 1968 [1933], s. 38-39. Sahne ve perdeyle ilgili açıklamalar için ayrıca bkz. Sabri Esat Siyavuşgil, *Karagöz: Its History, Its Characters, Its Mystical and Satirical Spirit* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961), s. 2; Cevdet Kudret, *Karagöz* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1968), cilt 1, s. 48; ve Metin And, *Karagöz: Theatre d'ombres Turc* (Ankara: Dost Yayınları, 1977), s. 75 (İngilizce baskısı da var). Ayrıntılı bir tanımlama da 17. yüzyılda Evliya Çelebi tarafından verilmiştir: *Seyahatname* (İstanbul: Ekdam Matbaası, H. 1314), cilt 1, s. 654.

6. 18. yüzyıl sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nu gezen Pocqueville de gölge oyununa Yahudilerin etkisi ve payı olasılığından bahseder: "Sergilenen oyunlar arasında sık sık bir Yahudi cenazesinin temsili vardır. Cenaze töreninde bir börekçi ölenin mallarını, İstanbul Yahudilerinin konuştuğu dille duyurur." F.C.H.L. Pocqueville, *Travels through the Morea, Albania, and Several Other Parts of the Ottoman Empire, to Constantinople* (Londra: Richard Philips, 1806), s. 134.
7. And, *Karagöz*, s. 31-66. Paragraf İbn İyâs'tan alınmıştır: *Kitâbü't- târîhi'l- Mısr el-meşhûr bi-bedâyi' ez-zuhûr fi vakâ'i' ed-duhûr* (Kahire: Bulâk, H.1311-12 [1896]), cilt 3, s. 125, 133. Ayrıca, bkz. Kudret, *Karagöz*, cilt 1, s. 7-11; Martinovitch, *Turkish Theatre*, s. 31-32; Siyavuşgil, *Karagöz*, s. 4-12; ve Andreas Tietze, *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Foundation* (Berlin: Mann, 1977), s. 18.
8. J. Theodore Bent, ed. *Early Voyages and Travels in the Levant* (New York: Burt Franklin, 1893), s. 215.
9. Burada dev penisiyle ünlü Yunan tanrısı Priapus'tan bahsedilmektedir. Priapus kuzeybatı Anadolu'daki (Lapseki yakınında) Lampsacus antik kentinin en önemli tanrısıydı.
10. Pocqueville, *Travels*, s. 134. Pek çok oyunun sansürlendiği 19. yüzyıl ortasında bile Charles White şöyle bir yorumda bulunmuştu: "Oyunlardaki pantomim ve diyaloglar dayanılamayacak kadar müstehcendir. En sefil sınıflarımızın en ahlaksız olanlarını bile tiksindirir. Ramazan gecelerinde her yerde rastlanan bu oyunlara gösterilen hoşgörü Türk polisine duyulan güvenin büyük ölçüde sarsılmasına yol açmaktadır. Yabancılarda da insanların ahlakı konusunda haysiyet kırıcı duygular uyandırmaktadır, zira seyircilerin yarısı gençler ya da çocuklardır. Üstelik bu serginin bazen varlıklı kimselerin haremlerinde gösterilmesi istenmekte ve buna izin verilmektedir." White, *Three Years in Constantinople* (Londra: Henry Colburn, 1846), cilt 1, s. 121-22. Aynı dönemlerde bir Fransız gezgini de benzer gözlemlerde bulunmuştu: "Cette pièce consacrée par la tradition, se mélange d'impudicités dégoûtantes et de mordantes railleries, est presque la seule manifestation du génie populaire en Turquie, et son unique création théâtrale." Charles Roland, *La Turquie contemporaine, hommes et choses* (Paris: Pagnerre, 1854), s. 144.
11. Bu öykünün geçtiği dönemde İstanbul (Konstantinopolis) hâlâ Bizanslıların elindeydi.
12. Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme*, cilt 1, s. 652-53.
13. Selim Nüzhet, *Türk Temaşası: Meddah – Karagöz – Ortaoyunu* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1930), s. 63-64. Ayrıca, bkz. Tietze, *Turkish Shadow Theater*, s. 18-19.
14. Kudret, *Karagöz*, s. 43.
15. Siyavuşgil'den çeviri, *Karagöz*, s. 30. Benzer şiirler için, bkz. Nüzhet, *Türk Temaşası*, s. 64.
16. En ünlü şiirlerden biri bizzat en-Nâbulusî tarafından yazılmıştı: Ben gölge oyununu büyük bir ders olarak görürüm / Gerçeklik biliminde üstün olan için. / Görüntüler ve hayaletler gelip geçer / Ve onlar çabucak gözden kaybolurken hayalci kalır (Nüzhet, *Türk Temaşası*, s. 64). Hayali dünya *('âlemü'l-misâl)* fikri için, bkz. dördüncü bölüm.
17. Siyavuşgil, *Karagöz;* Martinovitch, *Turkish Theatre*, s. 35-36.
18. E. W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londra: J.M. Dent and Sons, 1954), s. 397.
19. And, *Karagöz*, s. 73. Muhaverenin pek çok çeşidi vardır; bunların en yaygını "gel-geç" muhaveresidir. Burada Karagöz ve Hacivat karşılıklı söz oyunları yaparak perdenin bir ucundan öbürüne birbirini kovalar. Ayrıca, bkz. Tietze, *Turkish Shadow Theatre*, s. 25. Tietze'ye göre muhavereler sadece kısa sahnelerin sergilendiği daha eski dönemlere ait oyunlardan kalmadır.

20. Tietze, *Turkish Shadow Theatre*, s. 22-23.
21. Hellmut Ritter, *Karagös, Türkische Schattenspiele* (Hanover: Orient-Buchhandlung H. Lafaire, 1924).
22. Ignacz Kunos, *Három Karagöz-Játék* (Budapeşte: yayıncısı yok, 1886); Ignacz Kunos, *Türk Kavimleri Halk Edebiyatlarından Örnekler* (Petersburg: yayıncısı yok, 1899).
23. *Mecmua-i Hayâl* (İstanbul: Cihan Matbaası, 1325 [1909]); *Letâif-i Hayâl* (İstanbul: yayıncısı ve tarihi yok); *Şarkılı ve Kantolu Karagöz Kitabı* (İstanbul: Asya Kütüphanesi, 1325 [1909]); Behiç ve Salih Efendiler, *Hayal yahut Karagöz'ün Son Perdesi* (İstanbul: Kader Matbaası, 1325 [1909]).
24. Hayâlî Memduh, *Karagöz Perdesi Külliyatı* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1338-40 [1922]). Ayrıca İlhan Başgöz'ün yardımıyla Hayâlî Küçük Ali ses kayıtları yapmıştır (Ankara: Milli Kütüphane Müzik Bölümü Arşivi).
25. Hellmut Ritter'in *Karagös* ve Cevdet Kudret'in *Karagöz* adlı metinlerini karşılaştırdıktan sonra aralarında ciddi bir fark olmadığı sonucuna vardım. Bundan dolayı, daha kolay anlaşılabilen Kudret'in metnini kullanmaya karar verdim.
26. Molière'in 1840'larda bile Karagöz oyunları üzerindeki etkisi konusunda, bkz. Adolphe Thalasso, *Le théâtre turc: Molière et le théâtre de Karagueuz* (Paris: Editions de l'avenir dramatique et littéraire, tarihi yok).
27. Kudret, *Karagöz*, c. 1, s. 63-137, 169-214. *Abdal Bekçi* Tietze tarafından "The Muddleheaded Night Watchman" adıyla çevrilmişti (Tietze, *Turkish Shadow Theater*, s. 41-60).
28. Kudret, *Karagöz*, cilt 1 s. 178-79.
29. *Age.*, s. 304; ve s. 85-86.
30. "A l'époque ou les règlements de police ordonnaient pour la première fois qu'on ne put sortir sans lanterne après la chute du jour, Karagöz parut avec une lanterne singulièrement suspendue, narguant impunément le pouvoir, parce que l'ordonnance n'avait pas dit que la lanterne dut enfermer une bougie. Arrêté par les gardes et relâché, d'après la légalité de son observation, on le vit reparaître avec une lanterne ornée d'une bougie, qu'il avait négligé d'allumer. Karagöz se permet la liberté de parole, il défie toujours l'injustice, le sabre et la corde." Gerard de Nerval, *Voyage en Orient* (Paris: Gallimard, 1998), s. 622. Ayrıca, bkz: Sotiris Spatharis, *Behind the White Screen* (Londra: Magazine Editions, 1967), s. 27.
31. Kudret, *Karagöz*, cilt 1 s. 308 *(Büyük Evlenme)*.
32. *Age.*, s. 308, 310. *Çeşme* adlı oyunda Hacivat'ın karısı Karagöz'ün karısını fahişelikle suçlar: *age.*, cilt 2, s. 17-21. Ayrıca, bkz. s. 37, 137.
33. And, *Karagöz*, s. 86; Siyavuşgil, *Karagöz*, s. 22-23; Tietze, *Turkish Shadow Theatre*, s. 27.
34. Martinovitch, *Turkish Theatre*, s. 41.
35. Siyavuşgil, *Karagöz*, s. 20-29; And, *Karagöz*, s. 26-34.
36. Siyavuşgil, *Karagöz*, s. 20-21.
37. *Age.*, s. 16.
38. *Kanunname-i Ceza* (H. 1274), yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hıdiv İsmail Paşa, no. 157.
39. Everett K. Rowson, "Two Homoerotic Narratives from Mamlk Literature: Al-Safadi's Law'at al-shaki and Ibn Daniyal's al-Mutayyam," *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* içinde, yay. haz. J. W. Wright, Jr. ve Everett K. Rowson (New York: Columbia University Press, 1997), s. 159-91. Ay-

rıca, bkz. Amila Butrovic, "Sociology of Popular Drama in Medieval Egypt: Ibn Daniyal and His Shadow Plays" (Doktora tezi, McGill Üniversitesi, 1994).

40. Stallybrass ve White, *Politics and Poetics of Transgression*, s. 82.
41. Tietze, *Turkish Shadow Theater*, s. 20. Kahvehaneler 16. yüzyılın ortasında ortaya çıkmıştı. Tütün kullanmak ertesi yüzyılın başında yaygınlaştı.
42. Kahvelerde oynatılan Karagöz oyunuyla ilgili ilginç bir açıklama için bkz. Siyavuşgil, *Karagöz*, s. 16-17.
43. Cinsiyet ve cinsellik konularıyla ilgili ortaçağ edebiyatı konusunda bir araştırma için, bkz. Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), 2-5. bölüm.
44. Annemarie Schimmel, "Eros –Heavenly and Not So Heavenly– in Sufi Literature and Life," *Society and the Sexes in Medieval Islam* içinde, yay. haz. Afaf Marsot (Malibu, CA: Undena Publications, 1979), s. 19-41.
45. Kudret, *Karagöz*, cilt 1, s. 81-87.
46. *Age.*, s. 247; cilt 2, s. 119-20, 127, 310.
47. *Age.*, cilt 1, s. 114 *(Ağalık)*; s. 208 *(Bahçe)*; s. 303, 323, 330 *(Büyük Evlenme)*; s. 339-40, 352 *(Canbazlar)*; cilt 2, s. 26, 32 *(Çeşme)*; s. 127, 129 *(Ferhad ile Şirin)*; s. 311, 319-20 *(Kanlı Nigâr)*; s. 390 *(Kayık)*; s. 483, 488 *(Meyhane)*; cilt 3, s. 38 *(Sahte Esirci)*; s. 113, 169 *(Sünnet)*; s. 320 *(Tımarhane)*.
48. Ayrıca, bkz. And, *Karagöz*, s. 80.
49. Kudret, *Karagöz*, cilt 1, s. 323-24.
50. Rowson, "Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature."
51. Bkz. Butrovic, "Sociology of Popular Drama," 5. bölüm.
52. Kudret, *Karagöz*, cilt 1, s. 163 *(Aşçılık)*; s. 197-98 *(Bahçe)*; s. 297-320 *(Büyük Evlenme)*; cilt 2, s. 197-232 *(Hamam)*; cilt 3, s. 9-46 *(Sahte Esirci)*; s. 269-303 *(Ters Evlenme)*. Ayrıca, bkz. Siyavuşgil, *Karagöz*, s. 37.
53. Dror Wahrman, "Percy's Prologue: From Gender Play to Gender Panic in Eighteenth Century England," *Past and Present* 159 (1998): 113-60.
54. *Age.*, s. 121.
55. *Age.*, s. 164-67.
56. Tietze, *Turkish Shadow Theater*, s. 18; Kudret, *Karagöz*, cilt 1, s. 40.
57. Nerval, *Voyage en Orient*, s. 619-20.
58. Théofile Gautier, *Constantinople*, çev. Robert Howe Gould (New York: Henry Holt, 1875), s. 170.
59. Kudret, *Karagöz*, cilt 1, s. 290 *(Bursalı Leyla)*; cilt 2, s. 412 *(Kırgınlar)*.
60. *Age.*, cilt 2, s. 36 *(Çeşme)*; cilt 2, s. 537-69 *(Ortaklar)*.
61. *Age.*, cilt 1, s. 308-309 *(Büyük Evlenme)*.

Altıncı Bölüm

1. Kendi yazılarındaki alt metinlerin farkında olmayan pek çok yazar, kendi toplumsal cinsiyetlerini ve cinsel önyargılarını da bilmez; bu durum Doğuyu ve Batıyı bu şekilde sınıflandırdıkları zaman belirginleşir.

2. Bu edebiyatın kısmi bir tanımı için, bkz. Carter Vaughn Findley, "An Ottoman Occidentalist in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar," *American Historical Review* 103, sayı 1 (Şubat 1998): 15.
3. Irvin Cemil Schick, *The Erotic Margin: Sexuality and Spaciality in Alteritist Discourse* (Londra: Verso, 1999), s. 13. Ayrıca, bkz. Rudi C. Bleys, *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behavior Outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918* (New York: New York University Press, 1995), s. 269.
4. Edward Seymour Forster, çev., *The Letters of Ogier Ghiselin de Busbeq* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 117.
5. George Sandys, *Sandys Travails, Containing a History of the Original and Present State of the Turkish Empire*, 5. baskı, (Londra: R. ve W. Laybourn, 1657), s. 57.
6. J. Theodore Bent, yay. haz. *Early Voyages and Travels in the Levant* (New York: Burt Franklin, 1893), s. 15. Ayrıca, bkz. William Joseph Grelot, *A Late Voyage to Constantinople* (Londra: Yayınlayan John Playford, 1683), s. 39.
7. Grelot, *A Late Voyage to Constantinople*, s. 9. Ayrıca Grelot'un hamamla ilgili son derece yansız anlatımı için, bkz. s. 190-96.
8. Bleys, *Geography of Perversion*, s. 18-24.
9. Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire* (1668; yeniden basım, Frankfurt: Arap-İslam Bilim Tarihi Enstitüsü, 1995), s. 33. Ayrıca, bkz. s. 31.
10. Bkz. Bölüm 3.
11. Rycaut, *Present State*, s. 33, 148-49.
12. *Age.*, s. 153.
13. Billie Melman, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918* (Basingstoke: Macmillan, 1995), s. 62.
14. François, Baron de Tott, *Memoirs* (1785; tıpkıbasım, New York: Arno Press, 1973), cilt 2, s. 130.
15. *Age.*, cilt 1, s. 162. Erkek şovenizmi ve çifte standart için, bkz. F.C.H.L. Pocqueville, *Travels through the Morea, Albania, and Several Other Parts of the Ottoman Empire, to Constantinople* (Londra: Richard Philips, 1806), s. 135.
16. Melman, *Women's Orients*, s. 77-98.
17. White, *Three Years in Constantinople* (Londra: Henry Colburn, 1846). Benzer görüşler için, bkz. Warrington W. Smyth, *A Year with the Turks* (New York: Redfield, 1854), s. 234-35; J.V.C. Smith, *Turkey and the Turks* (Boston: James French, 1854). S. 24-26 (kendisi de sonraki sayfalarda çok değişik görüşler sunmaktadır); ve James De Kay, *Sketches of Turkey in 1831 and 1832* (New York: J. and J. Harper, 1833), s. 263-69. Osmanlı ahlak anlayışı konusundaki bu tür olumlu görüşler Amerika Birleşik Devletleri'nden gelen gezginler arasında yaygın gibidir. Örneğin, 1831'de Doğu Akdeniz'i ziyaret eden Amerikalı De Kay bunu en uç noktasına vardırır. Kadın kılığına girmiş oğlanların dansını izlerken, hiç çekinmeden gösteriyi İngiltere ve İspanya'daki eski danslarla karşılaştırıp dansın ahlak sınırını aşan yönünü tamamen görmezden gelir (s. 330).
18. White, *Three Years in Constantinople*, cilt 1, s. 306.
19. Slade hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra: Oxford University Press, 1968), s. 125. Benzer görüşler dile getiren diğer gezginlerden biri Walter Colton, *Land and Lee in the Bosphorus and Aegean* (New York: D.W. Evans, 1860). Homoerotik söy-

lemden Slade kadar rahatsız olmuş görünmese de, Fransız gezginin yazılarında sık sık tekrarlanan bir tema Karagöz oyunlarındaki yoğun ahlaksızlıkla ilgilidir. Bkz. bölüm 5.

20. Adolphus Slade, *Records of Travels in Turkey, Greece, etc. and of a Cruise in the Black Sea with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1830 and 1831* (Londra: Saunders and Otley, 1832), cilt 2, s. 243.
21. *Age.*, cilt 2, s. 294.
22. *Age.*, cilt 1, s. 209. Fransa Kralı III. Henri (1574-1588) eşcinsel eğilimleriyle ve hediyelere boğduğu bir sürü gözdesiyle ünlüydü.
23. Slade burada, Osmanlı İmparatorluğu'nu 1650'li yıllardan ertesi yüzyılın başına kadar yöneten ve büyük sadrazamlar çıkaran Köprülü ailesinden bahsetmektedir.
24. Slade, *Records of Travels*, cilt 1, s. 231.
25. *Age.*, cilt 2, s. 395. Bürokrasi içindeki sefahat alemleriyle ilgili benzer bir betimleme için, bkz. L.P.B. D'Aubignosc, *La Turquie nouvelle, jugée au point ou l'ont amenés les réformes du sultan Mahmoud* (Paris: Librairie de Delloye, 1839), s. 277-97. D'Aubignosc bu sefahat alemlerini, homoerotizme değinmeden genel olarak ele alır. Köçekler tarafından mahcup edilmek Slade gibi "erdemli" yazarlarla sınırlı değildi. *Khawallar* ile karşılaşıp şoka giren Batılı gezginleri anlatan mükemmel betimlemelerden birisi Nerval'e aittir. 1843'te seyahat eden Nerval bir dans gösterisini anlatırken ancak sonlara doğru, o zamana kadar kadın gibi bahsettiği dansözlerin erkek olduğunu açıklar: Gerard de Nerval, *Voyage en Orient* (Paris: Gallimard, 1998), s. 202-4.
26. Kapıcıbaşı Osmanlı hiyerarşisi içinde üst düzey görevlilerden biriydi.
27. Slade, *Records of Travels*, cilt 1, s. 473.
28. Colton, *Land and Lee*, s. 159-60; bir başka örnek için, bkz. D'Aubignosc, *La Turquie nouvelle*, s. 319-30. Neredeyse yüz seksen derece zıt bir görüş için, bkz. De Kay, *Sketches of Turkey*, s. 266: "Görgü kurallarını dahi hiç hesaba katmadan, iyi ahlak sahibi olma konusunda ibre kesinlikle Müslümandan yanadır."
29. Güçlü olanlara karşı Osmanlı yoksullarının cinsel açıdan yenik düşmesiyle ilgili başka bir anlatım için, bkz. R. Walsh, *A Residence at Constantinople* (Londra: Richard Bentley, 1838), s. 9. Karagöz oyunlarındaki ahlaksızlıkla ilgili benzer bir anlatım için, bkz. Charles Roland, *La Turquie contemporaine, hommes et choses* (Paris: Pagnerre, 1854), s. 146-47.
30. Mohamad Tavakoli-Targhi, "Imagining Western Women: Occidentalism and Euro-Eroticism," *Radical America* 3, no. 24 (1994): 73-76. Ayrıca, bkz. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2005).
31. Tavakoli-Targhi, "Imagining Western Women," s. 72-80.
32. Örneğin, bkz. Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (New York: Oxford University Press, 1987), s. 25. Daha sonra yapılmış bir gözlem için, bkz. Cemal Kutay, *Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1991), s. 37. Bu kitap, Sultan Abdülaziz'e 1867'de yaptığı Avrupa seyahatinde eşlik eden Ömer Faiz Efendi'nin seyahatnamesidir. Sık sık davetlerde ve balolarda birlikte dans eden kadınlar ve erkeklerle ilgili izlenimlerini aktarmakla birlikte asla bir şaşkınlık belirtmez.
33. Göçek, *East Encounters West*, s. 117-19.
34. *Age.*, s. 45. Bu tür görüşler 19. yüzyılın sonuna kadar pek çok seyahatnamede tekrarlanır. Bkz. Sadık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvaline Dair Risâle," *Müntehabât-ı Âsâr* içinde (İstanbul: Tatyos Divitçi-

yan Matbaası, 1874), cilt 2, s. 2-12; Mustafa Sami, *Avrupa Risalesi* (İstanbul: yayıncısı yok, 1840); ve *Seyahatnâme-i Londra* (İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası, 1269 Rumî [1853]), s. 92.

35. Findley, "Ottoman Occidentalist," s. 17.
36. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk matbaa, 1700'lerin başındaki Lale Devri sırasında kurulmuş ama kısa zamanda terk edilmişti. Gayrimüslimlerin diğer dillerdeki bazı girişimleri ve özellikle Lübnan'daki birkaç yerel matbaanın dışında, istikrarlı ve kalıcı matbaalar ancak 19. yüzyıl başlarında İstanbul ve Kahire'de kurulmuştu. Bkz. G.W. Shaw, "Matb'a," *Encyclopedia of Islam* içinde, 2. baskı (Leiden: Brill, 1960-2002), cilt 6, s. 794b. Göçek, *East Encounters West*, s. 108-15. İngilizce ve Fransızcadan Türkçeye pek çok kitap çevrildiği iyi bilinmektedir. Slade'in kitabının o zamanlar Türkiye'de okunduğuna dair Lewis'in değerlendirmesi (dayandığı kitap: N. W. Senior, *Journal Kept in Turkey and Greece in the Autumn of 1857 and the beginning of 1858* [Londra: Longman, Brown, Gren, Longmans and Roberts, 1859], s. 36) için, bkz. *Emergence of Modern Turkey*, s. 144, 173.
37. Christoph Herzog ve Raoul Motika, "Orientalism alla Turca: Late 19th /Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", *Die Welt Des Islams* 40, sayı 2 (Temmuz 2000): 139-95.
38. Ahmet Midhat, *Avrupa'da bir Cevelan* (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1308 Rumî [1892]). Findley, "Ottoman Occidentalist," s. 19.
39. Midhat, *Avrupa'da bir Cevelan*, s. 1017. Ayrıca, bkz. Findley, "Ottoman Occidentalist," s. 46.
40. Curci Zeydân, *Rihlet Curci Zeydân ila Urûba* (Kahire: Dârü'l-hilâl, 1923), s. 41-42. Bundan birkaç yıl önce Avrupalı kadınlar hakkında benzer şeyler yazan Fâris Şidyâk, İslam dünyasındaki kadınların ahlak ve yetişme bakımından çok daha üstün olduğu sonucuna varmıştır. Bkz. Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilization* (Londra: Saqi Books, 1996), s. 52. Ayrıca, bkz. Kâsım Amîn, *El-mer'â el-cedide* (Kahire: Matba'atü'l-ma'ârif, 1900).
41. Birkaç yıl sonra yazan Muhammed Kurd 'Ali, Avrupalı kadınlar ve özgürlükleri hakkında daha olumlu görüşler belirtir, ancak bu değerlerin o zamanki durum içinde Doğudaki Araplar tarafından taklit edilemeyeceğini kabul eder. "Bu, ilaca ihtiyaç duyan hasta bir adama birkaç hap yerine bütün bir kutuyu vermekle eşdeğerdir ki, bu doz adamı öldürebilir. Bu âdetleri yavaş yavaş benimsememiz gerekir." *'Acaibü'l-Garb* (Kahire: El-matba'a el-rahmâniyye, 1923), s. 186.
42. Mehmed Enisî, *Avrupa Hatıratım* (İstanbul: Ebüzziyya, 1327 [1911]), s. 116-18.
43. *Age.* Ayrıca, bkz. *Seyahatname-i Londra*, s. 92; ve Celal Nuri, *Kutup Musahabeleri* (İstanbul: Yeni Osmanlı, 1331 [1915]), alıntı yapılan eser, Baki Asiltürk, *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), s. 434.
44. Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), s. 4.
45. *Age.*, s. 4, 162; Bernard Cohn, "The Census, Social Structure and Objectification in South East Asia," *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1987), s. 228-31. Ayrıca, bkz. Timothy Mitchell, "The Stage of Modernity," *Questions of Modernity* içinde, yay. haz. Timothy Mitchell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), s. 16-20.
46. Herzog ve Motika, "Orientalism alla Turca," s. 152-153, 179-80.
47. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, yay. haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), s. 9. Sadrazam Âli Paşa ünlü bir reformcuydu.
48. *Age.*

Kaynakça

Yazmalar

Ahmed bin Muhammed. *Rüşdü'l-lebîb fi mu'aşereti'l-habîb*, Bibliotheque Nationale, Arapça yazmalar 3051.

El-Amâsi (Sinâneddîn Yûsuf). *Tebyînü'l-mahârim*, Princeton Üniversitesi, Firestone Kütüphanesi, Hitti Cat. no. 927.

Anonim. *Esâs sırrü'l-akyâs*, Princeton Üniversitesi, Garrett Koleksiyonu, Yahuda Bölümü, varak 27b-41b.

Ceza Kanunname-i Hümayun. Arapça versiyon, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa no. 826.

Ed-Deccanî (Ebu'l-Feth). *El-'ıkdü'l-müfred fi mahabbetü'l-emred*, Princeton Üniversitesi, Firestone kat. no. 1952.

İbn Sallûm (Sâlih İbn Nasrullah). *Gâyetü'l-Itkân fi Tedbîrü'l-Bedeni'l-İnsân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 698 ve Şehid Ali Paşa 2062.

El-İsrâ'îlî (El-Semav'el bin Yahya el-Mağribî). *Nüzhetü'l-eshâb fi mu'âşeretü'l-ahbâb*, Bibliothèque Nationale, Paris, Arapça yazmalar 3054, varak 1-185.

Kanunname-i Ceza. Süleymaniye Kütüphanesi, Hidiv İsmail Paşa no. 35, no. 157, ve no. 121.

Kıyafetname. Süleymaniye Kütüphanesi, B. Vehbi 918.

En-Nâbulusî (Abdülgani). *El-'Abir fi't-ta'bîr*, Princeton Üniversitesi, Garrett Koleksiyonu.

El-Keyrevânî (Ebu'l-Hasan 'Ali İbnü'l-Kassâr el-Havlânî). *Kitâbü'l-bulûği'l-merâm fi ta'bîrü'r-ru'ya fi el-menâm*, Bibliotheque Nationale, Paris. Arapça yazmalar 2746.

Basılı Kaynaklar

Adıvar, Adnan. *La science chez les turcs ottomans*, Paris: Maisonneuve, 1939.

—— *Osmanlı Türklerinde İlim*, Ankara: Remzi Kitabevi, 1981.

Ahmed Cevdet Paşa. *Ma'ruzât*, ed. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*, New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Ahmed Midhat. *Avrupa'da bir Cevelan*, İstanbul: Tercüman-i Hakikat, 1308 [1892].

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tabirleri*, İstanbul: Hilal Matbaası, 1992.

Algar, Hamid. "Reflections of Ibn 'Arabi in Early Nakshbandi Tradition", *Islami Araştırmalar* 5, no. 1 (Ocak 1991): 1-20.

And, Metin. *Karagöz: Theatre d'ombres Turc*, Ankara: Dost Yayınları, 1977.

Artemidorus. *The Interpretation of Dreams: Oneirocritica*, çev. Robert J. White, Torrance, CA: Original Books, 1975.

Asiltürk, Baki. *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

Avadalla, Ahmed es-Saba. *Delilü't-Tefsiri'l-ahlâm*, Kahire, 1949.

Bakhtin, Mikhail. *L'Oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris: Gallimard, 1970.

—— *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Bardakçı, Murat. *Osmanlıda Seks: Sarayda Gece Dersleri*, İstanbul: Gür Yayınları, 1992.
Barkley. Henry C. *A Ride through Asia Minor and Armenia*, Londra: John Murray, 1891.
El-Basrî, Ebi el-Hasan. *El-hâviyü'l-kebîr fi fikh mezhebü'l-imâmü'ş-Şâfi'i*, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
Behiç ve Salih Efendiler. *Hayal yahut Karagöz'ün Son Perdesi*, İstanbul: Kader matbaası, 1325 [1909].
Bell, Joseph Norment. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1979.
Bellamy, James A. "Sex and Society in Islamic Popular Literature", *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Marsot, s. 23-42. Malibu, CA: Undena Publications, 1979.
Bent, J. Theodore (ed.). *Early Voyages and Travels in the Levant*, New York: Burt Franklin, 1893.
Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra: Luzac, 1937.
Bleys, Rudi C. *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behavior Outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918*, New York: New York University Press, 1995.
Bos, Gerrit. *Ibn al-Jazzar on Sexual Diseases and Their Treatment: A Critical Edition of Zad al-musafir waqut al-hadir*, Londra: Kegan Paul International, 1997.
Bosquet, G.H. *L'Ethique sexuelle de l'Islam*, Paris: G. P. Maisonneuve et Larousse, 1966.
Bouhdiba, Abdelwahab. *Sexuality in Islam*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985.
Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 [1972].
—— *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press, 1998.
Boyarin, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1995.
Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988.
—— *Power and Persuasion in Late Antiquity: Toward a Christian Empire*, Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
Butrovic, Amila. "Sociology of Popular Drama in Medieval Egypt: Ibn Daniyal and His Shadow Plays", Doktora tezi, McGill University, 1994.
Cadden, Joan. *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science and Culture*, New York: Cambridge University Press, 1993.
El-Ceberti (Abdürrahmân). *'Acâyibü'l-âsâr fi et-terâcim ve'l-ahbar*, Beyrut: Dârü'l-Celil, t.y.
Celentano, Giuseppe. *Due Scritti Medici di Al-Kindi*, Napoli: Instituto Orientale di Napoli, 1979.
El-Cevziyye (İbn Kayyım). *Ahbârü'n-Nisâ*, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lubnanî, 1990.
Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: State University of New York Press, 1998.
—— *The Sufi Path of Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1989.
Cohn, Bernard S. "The Census, Social Structure and Objectification in South East Asia", *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, s. 228-31, Delhi: Oxford University Press, 1987.
—— *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
Colton, Walter. *Land and Lee in the Bosphorus and Aegean*, New York: D. W. Evans, 1860.
Combs-Schilling, M. E. *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*, New York: Columbia University Press, 1989.

Coulson, Noel J. "Regulation of Sexual Behavior under Traditional Islam Law", *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Marsot, s. 23-42, Malibu, CA: Undena Publications, 1979.

Dankoff, Robert. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman*, Albany: State University of New York Press, 1991.

D'Aubignosc, L.P.B. *La Turquie nouvelle, jugée au point l'ou ont amenées les réformes du sultan Mahmoud*, Paris: Libran de Delloye, 1839.

De Kay, James. *Sketches of Turkey in 1831 and 1832*, New York: J. and J. Harper, 1833.

Erdoğan, Selma Nilgün. *Sexual Life in Ottoman Society*, İstanbul: Dönence, 1996.

Eşref bin Muhammed. *Hazâ'inü's-sa'âdât*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960.

Evliya Çelebi. *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*, çev. Joseph von Hammer, Londra: Parbury, Allen, 1834.

—— *Seyahatnâme*, İstanbul: İkdam Matbaası, 1314H.

Fahd, Toufy. *La divination Arabe*, Leiden: Brill, 1966.

Findley, Carter Vaughn. "An Ottoman Occidentalist in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar", *American Historical Review* 103, no. 1 (Şubat 1998), s. 15-49.

Fleischer, Cornell. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Forster, Edward Seymour (çev.). *The Letters of Ogier Ghiselin de Busbeq*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic*, Londra: Tavistock, 1973.

—— *The History of Sexuality*, New York: Pantheon Books, 1978.

—— *The History of Sexuality II: The Use of Pleasure*, Londra: Penguin Books, 1992 [1984].

Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*, Londra: Allen and Unwin, 1913.

Fromm, Erich. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, New York: Rinehart, 1951.

Gagnon, John. *Human Sexualities*, Glenview, IL: Scott, Foresman, 1977.

Gautier, Théofile. *Constantinople*, çev. Robert Howe Gould, New York: Henry Holt, 1875.

Gerber, Haim. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Upper Saddle River, NJ: Pearson Addison Wesley, 2000.

Gilsenan, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1973.

Gorlin, Moris (ed.). *Maimonides "On Sexual Discourse"*, New York: Rambash Publishing, 1961.

Göçek, Fatma Müge. *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York: Oxford University Press, 1987.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

Grelot. William Joseph. *A Late Voyage to Constantinople*, Londra: John Playford, 1683.

Hacı Paşa. *Müntehab-ı Şifa*, ed. Zafer Önler, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1990.

Hajji Khalifa. *Kashf al-zünun, Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*. Arapça metin ile Latince çevirisi (çev. G. Flügle), 7 cilt, Leipzig: R. Bentley for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835-58.

El-Halebî, İbrahim. *Multakayü'l-abhur*, Beyrut: Müessesatü'r-Risâle, 1989.

Hallaq, Wael. "The Qadi's Diwan (Sijill) before the Ottomans", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, no. 3 (1998), s. 416-36.

Halperin, David. "Is There a History of Sexuality?" *History and Theory* 23, no. 3 (1989), s. 257-74.
Hammoudi, Abdellah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
Herzog, Christoph, ve Raoul Motika. "Orientalism alla Turca: Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", *Die Welt des Islams* 40, no. 2 (Temmuz 2000), s. 139-95.
Heyd, Uriel. "Kanun and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3, no. 1 (1967): 1-8.
—— *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Menage, Oxford: Clarendon Press, 1973.
Hiçyılmaz, Ergun. *Eski İstanbulda "Muhabbet"*, İstanbul: Cep Kitapları, 1991.
Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.
Hosain, Hidayet M. "A Treatise on Interpretation of Dreams", *Islamic Culture* 6 (1932): 568-85.
Huneyn İbn İshâk (çev.). *Kitâbü't-Ta'bîri'r-ru'yâ: Evvel ve-ehemmü'l-kutub fi tefsirü'l-ahlâm* (Artemidoros'un *Oneirokritika* kitabının çevirisi), ed. 'Abdülmun'im el-Hifni, Kahire: Dâr el-Reşid, 1991.
Hurgronje, Snouck. "Les confreries religieuses, la Mecque et le Panislamisme", *Verspreide Geschriften*, s. 189-206, Bonn: Kurt Schroeder, 1923 [1900].
İbn 'Abidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ala el-darrü'l-muhtâr*, Beyrut: Dâr ihya et-Turâsi'l-'Arabi, t.y.
İbn İyâs. *Kitâbü't-târîh Mısrü'l-meşhûr bi-bedâyiü'z-zuhûr fi vakâ'i' ez-zuhûr*, Kahire: Bulak, 1311-12H [1896].
İbn Kemâl Paşa (Kemalpaşazade). *Rücû'ü'ş-şeyh ila sibâh fi el-kuvve 'ala el-bâh*, Kahire: Bulak, 1309H.
İbn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, Princeton, NT: Princeton University Press, 1967.
İbn Sîrîn. *L'Interpretation des songes*, Beiyrut: Darü'l-fikr, t.y.
—— *Tefsîrü'l-ahlâmi'l-kebîr*, Kahire: Matba'atü'l-Celli, 1995.
İbn Teymiyye. *Takîyeddîn Ahmed 'Abdülhalîm. Hicâbü'l-mer'a ve-libâsuha fi'l-İslâm*, Kahire, [1974].
—— *Mecmu' fetâva şeyhülislam Ahmed ibn Teymiyye*,. ed. Abdürrahmân Muhammed ibn Kasım, Suudi Arabistan (tarih ve yayınevi yok).
İbnü'l-'Arabi. "De la connaissance des songes", çev. Ali Ridha Arfa. *Aux sources de la sagesse* 1, kısım 2 (1994): 35-68; 1, kısım 3 (1994): 41-68.
İbnü'l-Cevzî ('Abdürrahmân ibn 'Ali). *En-Nefîs fi tahrîc ahâdîs telbîs iblîs*, ed. Yahya bin Hâlid bin Tevfik, Kahire: Mektebetü't-terbiye el-İslâmîye, 1994.
İloğlu, Mustafa (der.). *Gizli İlimler Hazinesi*, İstanbul: Aktaş Matbaası, 1968.
Imber, Colin. *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
—— "Zina in Ottoman Law", *Studies in Ottoman History and Law*, s. 174-206, İstanbul: Isis Press, 1996.
Al-'Itaqi, Shams al-Din. *The Treatise on Anatomy of Human Body and Interpretation of Philosophers (Tashrih al-abdan)*, çev. Esin Kahya, Islamabad: National Hijra Council, 1990.
Kadızade İslamboli (Ahmed bin Muhammed Emin). *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi şerhi vasiyet el-Muhammediyye*, Üsküdar, 1218.
Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1995.
Kahya, Esin, ve Ayşegül D. Erdemir. *Bilimin Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kasım Amîn. *El-mer'ayü'l-cedide*, Kahire: Matbaatü'l-ma'ârif, 1900.
Katib Çelebi. *The Balance of Truth (Mizanü'l-hakk)*, çev. G. L. Lewis, Londra: George Allen and Unwin, 1957.
Keykavus (İlyasoğlu Mercimek Ahmet). *Kâbusname*, ed. Atilla Özkırımlı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
Kilborne, B. "The Handling of Dream Symbolism: Aspects of Dream Interpretation in Morocco", *Psychoanalytic Study of Society* 9 (1981): 1-14.
Klût, Antûn Bartilîmî. *Dürerü'l-Gaval fi emrâdi'l-etfâl*, Kahire: Bulak, 1260H [1844].
Klût Beyk, Antun. Künûzü's-Sıhha yavâkıti'l-minha, Beyrut: Dâr Lübnan li'l-tibâ'a ve'l-neşr, 2004.
Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden: Brill, 2000.
Krippner, Stanley. "Waking Life, Dream Life, and the Construction of Reality", *Anthropology of Consciousness* 5, no. 3 (Eylül 1994): 17-23.
Kudret, Cevdet. *Karagöz*, 3 cilt. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1992.
Kunos, Ignacz. *Három Karagöz-játék*, Budapeşte, 1886.
—— *Türk Kavimleri Halk Edebiyatlarından Örnekler*, Petersburg, 1899.
Kuru, Selim S. "A Sixteenth Century Scholar, Deli Birader, and his Dafi'ü'l gumum ve rafi'ü'l humum", Doktora tezi, Harvard University, Mayıs 2000.
Kutay, Cemal. *Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1991, (Ömer Faiz Efendi Seyahatnamesi).
Lamoreaux, John. "Dream Interpretation in the Early Medieval Near East," Doktora tezi, Duke University, 1999.
Lane. E. W. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra: East-West Publications, 1989 [1836].
—— *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra: J. M. Dent and Sons, 1954.
Loqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
Letâif-i hayâl. İstanbul (tarih ve yayınevi yok)
Levtzion, Nehemia, ve John Voll (ed.). *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987.
Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*, Londa: Oxford University Press, 1968.
Lidner, Rudi. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Indiana University Press, 1983.
Lifchez, Raymond, ed. *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1992.
Malti-Douglas, Fedwa. *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
Maroth, Miklos. "The Science of Dreams in Islamic Culture", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 229-36.
Marsot, Afaf (ed.). *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, CA: Undena Publications, 1979.
Martinovitch, Nicholas N. *The Turkish Theatre*, New York: Benjamin Blom, 1968 [1933].
Al-Masri, Y. *Le drame sexuel de la femme dans l'Orient Arabe*, Paris: Lafont, 1962.
Matsuda, Matt K. *The Memory of the Modern*, New York: Oxford University Press, 1996.

Mecmû' fetâva Şeyhülislam Ahmed ibn Teymiyye, derleyen Abdürrahmân Muhammed ibn Kasım (tarih ve yayınevi yok).

Mecmua-i Hayâl, İstanbul: Cihan matbaası, 1325 [1909].

Mehmed Enisi. *Avrupa Hatıratım*, İstanbul: Ebüziyya, 1327 [1911].

Melman, Billie. *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918*, Basingstoke: Macmillan, 1995.

Memduh (Hayalî). *Karagöz perdesi Külliyâtı*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1338-40 [1922].

Mernissi, Fatima. *Es-sulûkû'l-cinsi fi müctama' İslâmi ra'smâli*, Beyrut: Dârü'l-Hedâse, 1982.

Mevârdî (Ali ibn Muhammed). *El-havi el-kebir fi fikh mezhebü'l-İmâm eş-Şâfi'i, vehuvve şerh muhtârü'l-muzani*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Meyan, A. Faruk (ed.) *Birgivi Vasiyetnamesi (Kadızade Şerhi)*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1977.

Milson, M. *A Sufi Rule for Novices: Kitab adab al-muridin of Abu al-Najib al-Suhrawardi*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Mitchell, Timothy. "The Stage of Modernity", *Questions of Modernity*, ed. Timothy Mitchell, s. 16-20, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Mourad, Youssef. *La physiognomie arabe et le kitab al-firasa de Fakhr al-Din al-Razi*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939.

Muğniyye, Ahmed. *Tefsîrü'l-Ahlâm*, Beyrut: Dârü'l-Hilal, 1979.

Muhammad Kurd Ali. *'Aca'ibü'l-Garb*, Kahire: El-matba'a er-rahmâniyye, 1923.

El-Muhibbî (Muhammed Amîn ibn Fazlullah). *Târîhü'l-hulâsati'l-âsâr fi A'yânü'l-karni'l-hâdi'aşar*, Kahire: Bulak, 1284H.

Mu'cemü'l-fikhi'l-hanbelî: Mu'cemü'l-muğni fi el-fikhi'l-hanbelî, mustahlas min kitâbü'l-muğni li'ibn Kudâme, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1973.

Murray, Stephen O., ve Will Roscoe (ed.). *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, New York: New York University Press, 1997.

Musallam, Basim. *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press. 1983.

Mustafa Âli. *Mevâ'idü'n-nefa'is fi ka'vaidi'l-mecâlis*, ed. C. Baysun, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1956.

Mustafa Sami. *Avrupa Risalesi*. İstanbul, 1840.

El-Müneccid (Salâheddin). *El-hayâtü'l-cinsiyye 'ind el-'Arab*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1975 [1958].

En-Nâbulusî (Abdülgâni). *El-'Abîr fi't-ta'bîr fi usûl keyfiyat ta'bîr'ir-ru'ya fi el-menâm*, Beyrut: Mü'essesat 'İzzeddîn, 1996.

—— *Ta'tîrü'l-enâm fi ta'bîri'l-menâm*, Şam: Darü'l-hayr, 1998.

—— *Ta'tîrü'l-enâm fi ta'bîri'l-menâm*, Kahire: Bulak, t.y.

Najmabadi, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2005.

En-Nefzavî (eş-Şeyh). *Er-Revdü'l-'âtir fi nüzhetü'l-hâtir*, ed. Cemal Cum'a, Londra: Riyad El-Rayyes Books, 1993.

En-Nevevî (Muhyiddîn Ebu Zekeriyya). *Kitâbü'l-mecmû': Şerhü'l-muhezzeb li'ş-Şirâzî*, Beyrut: Dârü't-Turâsi'l-'Arabi, 1990.

Nerval, Gerard de. *Voyage en Orient*, Paris: Gallimard, 1998.
Niemeyer, Felix von. *İlm-i emraz-ı dahiliye*, İstanbul: Mekteb-i tıbbiye-i askeriye matbaası, 1300 [1882].
Ocak, Ahmet Yaşar. "Oppositions au soufisme dans l'empire ottoman aux quinzième et seizième siecles", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. de Jong ve B. Radtke, s. 603-13. Leiden: Brill, 1999.
O'Leary, De Lacy. *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964.
Ortaylı, İlber. "The Family in Ottoman Society", *Analecta Isisiana X: Studies on Ottoman Transformation*, ed. İlber Ortaylı, s. 93-105, İstanbul: Isis Press, 1994.
Osman Saib. *Ahkamül-emraz*, İstanbul: Matbaa-i amire, 1252 [1836].
Panzac, Daniel. *La Peste dans l'empire ottoman, 1700-1850*, Louvain: Peeters Editions, 1992.
Partner, Nancy. "No Sex, No Gender", *Speculum* 68 (1993): 419-43.
Peirce, Leslie P. "Beyond Harem Walls: Ottoman Royal Women and the Exercise of Power", *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women's History*, ed. Dorothy O. Helly ve Susan M. Reverby, s. 40-55, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
—— "Fatma's Dilemma: Sexual Crime and Legal Culture in an Early Modern Ottoman Court", *Annales-Histoire, Sciences Sociales* 53, no. 2 (1998): 291-346.
—— *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley ve Los Angeles, The University of California Press, 2003.
—— "Seniority. Sexuality and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeline Zilfi, s. 169-96, Leiden: Brill, 1997.
Perlman, Moshe. "A Seventeenth-Century Exhortation Concerning Al-Aqsa," *Israel Oriental Studies* 3 (1973): 261-68.
Pocqueville, F. C. H. L. *Travels through the Morea, Albania, and Several Other Parts of the Ottoman Empire, to Constantinople*, Londra: Richard Philips, 1806.
Price-Williams, Douglass. "Cultural Perspectives on Dreams and Consciousness", *Anthropology of Consciousness* 5, no. 3 (Eylül 1994): 13-16.
Raşit Efendi. *Tarih-i Raşit*, 6 cilt, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1282H.
Er-Remlî (Hayreddîn). *El-fetâvayü'l-Hayriyye li-nefi'i'l-beriyye*, Kahire: Bulak. 1300H.
Repp, Richard C. *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Londra: Ithaca Press, 1986.
Ritter, Hellmut. *Karagös, Türkische Schattenspiele*, Hanover: Orient-Buch-handlung H. Lafaire, 1924-53.
Roland, Charles. *La Turquie contemporaine, hommes et choses*, Paris: Pagnerre, 1854.
Rosenthal, Franz. "Ar-Razi on the Hidden Illness," *Science and Medicine in Islam: A Collection of Essays*, Aldershot: Variorum Reprints, 1990.
Ruggiero, Guido. *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Italy*, New York: Oxford University Press, 1985.
Rycaut, Paul. *The Present State of the Ottoman Empire*, 1668; yeniden bs. Frankfurt: Arap-İslam Bilim Tarihi Enstitüsü, 1995.
Sabuncuoğlu, Şerefeddin. *Cerrâhiyyetü'l-haniyye*, ed. İlter Uzel, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.

Sadık Rıfat Paşa. "Avrupa Ahvaline Dair Risâle", *Müntehabât-ı Âsâr*, c. 2, s. 2-12, İstanbul: Tatyos Divitçiyan, 1874.

Sahlins, Marshall. *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Sanders, Paula. "Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki R. Keddie ve Beth Baron, s. 74-9 5, New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Sandys, George. *Sandys Travails, Containing a History of the Original and Present State of the Turkish Empire*, 5. basım, Londra: R. and W. Leybourn, 1657.

Sarı, Nil. "Osmanlı sağlık hayatında kadının yerine kısa bir bakış", *Sağlık Alanında Türk Kadını*, ed. Nuran Yıldırım, s. 451-65, İstanbul: Novartis, 1998.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1984 [1964].

Schick, Irvin Cemil. *The Erotic Margin: Sexuality and Spaciality in Alteritist Discourse*, Londra: Verso, 1999.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Scott, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988.

Selim Nüzhet. *Türk Temaşası: Meddah-Karagöz-Ortaoyunu*, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1930.

Seyahatnâme-i Londra, İstanbul: Ceride-i Havâdis, 1853.

Seyyid Süleyman El-Hüseyni. *Kenzü'l-Havass*, İstanbul: Demir Kitabevi, t.y.

—— *Kenzü'l-Menâm*, İstanbul: Kitabhane-i Sevdi, 1340H.

Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Siyavuşgil, Sabri Esat. *Karagöz: Its History, Its Characters, Its Mystical and Satirical Spirit*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961.

Slade, Adolphus. *Records of Travels in Turkey, Greece, etc., and of a Cruise in the Black Sea with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1830 and 1831*, 2 cilt, Londra: Saunders and Otley, 1832.

Smith, J. V. C. *Turkey and the Turks*, Boston: James French, 1854.

Smyth, Warrington W. *A Year with the Turks*, New York: Redfield, 1854.

Somogyi. Joseph de. "The Interpretation of Dreams in Ad-Dam_r_'s Hay_t al-Hayaw_n", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1 (1940): 1-20.

Spatharis, Sotiris. *Behind the White Screen*, Londra: Magazine Editions, 1967.

Stallybrass, Peter, ve Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.

Surieu, Robert. *Sarv-é Naz: An Essay on Love and Representation of Erotic Themes in Ancient Iran*, Cenevre: Nagel Publishers, 1967.

Sviri, Sara. "Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism", *The Heritage of Sufism*, ed. L. Lewisohn, c. 1, s. 583-613, Boston: Oneworld Publications, 1999.

Şarkılı ve Kantolu Karagöz Kitabı, İstanbul: Asya Kütüphanesi, 1325 [1909].

Şenizade (Mehmed Ataullah). *Hamse-i Şenizade*, İstanbul: Darü't-Tibaatü'l-Amire, 1235 [1820].

Şer'iye Sicilleri. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1989.

Tavakoli-Targhi, Mohamad. "Imagining Western Women: Occidentalism and Euro-Eroticism", *Radical America* 3, no. 24 (1994): 73-87.

Tedlock, Barbara. "The Evidence from Dreams", *Psychological Anthropology*, ed. Philip K. Bock, s. 279-95, Westport, CT: Praeger, 1994.

Terzioğlu, Derin. "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Misri (1618-1694)", Doktora tezi, Harvard University, 1999.

Thalasso, Adolphe. *Le théâtre turc: Molière et le théâtre de Karagueuz*, Paris: Editions de l'avenir dramatique et litteraire, t.y.

Tietze, Andreas. *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Foundation*, Berlin: Mann, 1977.

Et-Ticânî (Muhammed ibn Ahmed). *Tuhfetü'l-'arûs ve mut'ate'n-nufûs*, ed. Celîl El-Atiyye, Londra: Riyad El-Rayyes Books, 1992.

Et-Tifâşî. *Şihabeddîn Ahmed. Nüzhetü'l-elbâb fi ma la yûcad fi kitâb*, ed. Cemal Cum'a, Londra: Riyad El-Rayyes Books, 1992.

Toledano, Ehud R. *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Tott, Francois, Baron de. *Memoirs*, 1785; tıpkıbasım, New York: Arno Press, 1973.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*, Londra: Oxford University Press, 1973.

Et-Tûhî (Abdül-Fettâh es-Seyyid). *Ta'bîrü'l-menâm ve-tefsîrü'l-ahlâm*, Beyrut: El-Mektebetü'l-Sakafiyye, 1992.

Ullman, Manfred. *Islamic Medicine*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

Uludağ, Osman Şevki. *Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991 [1925].

El-Vanşarîsî (Ahmed). *El-Mi'yarü'l-mur'ib ve'l-câmi'yü'l-muğrib fi fetâva 'ulemâ' Ifrikya ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib*, Rabat, Fas: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 1981.

El-Vâsıtî (Şemseddîn Muhammed ibn 'Umar el-Gamrî). *El-hükmü'l-mazbût fi tahrîm fi'l kavm Lût*, ed. Ubaydullah el-Masrî, Kahire: Darü's-Sahâbe li't-Turâs, 1988.

Voli, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, CO: Westview Press, 1982.

Von Grunebaum, G. E., ve Roger Caillois (ed.). *The Dream and Human Societies*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1966.

Wahrman, Dror. "Percy's Prologue: From Gender Play to Gender Panic in Eighteenth Century England," *Past and Present* 159 (1998): 113-60.

Walsh, R. *A Residence at Constantinople*, Londra: Richard Bentley, 1838.

Weeks, Jeffrey. *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, Londra: Longman, 1989.

—— *Sexuality*, Londra: Tavistock Publications ve Ellis Horwood, 1986.

White, Charles. *Three Years in Constantinople*, Londra: Henry Colburn, 1846.

Wittman, William. *Travels in Asia Minor, Syria, and across the Desert into Egypt during the Years 1799, 1800 and 1801*, Londra: Richard Philips, 1803.

Wright, J. W., Jr., ve Everett K. Rowson. *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York: Columbia University Press, 1997.

Yared, Nazik Saba. *Arab Travellers and Western Civilization*, Londra: Saqi Books, 1996.

Zeydân, Curci. *Rihletü'l Curci Zeydân ila Urûba*, Kahire: Dârü'l-hilâl, 1923.

Ze'evi, Dror. "*Kul* and Getting Cooler: The Dissolution of an Elite Collective Identity in the Ottoman Empire", *Mediterranean Historical Review* II, no. 2 (Aralık 1996): 177-99.

—— *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*, Albany: State University of New York Press, 1996.
—— "Sex, Society and State: An Examination of Legal Systems in the Ottoman Empire", *Continuity and Change* 16, no. 2 (2001): 219-42.
Zilfi, Madeline C. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

Dizin

Abdullah Efendi 33
Abdülhamid II. 115
Abdü'l-Kays kabilesi 9, 24, 108
Abdülmecid 85, 193
Adıvar, Adnan 31
Ahi Çelebi 36
Ahmed Cevdet Paşa 85, 193
Ahmed ibn Hanbel 101
Ahmed Midhat Efendi 189-190
Ahmed Muğniyye 131-132
Ahmed Paşa (Melek) 127
aile 89-90
Aleksandros 119
el-Amâsî, Sinaneddin 104-105
Arap edebiyatı, çağdaş 14
Aristoteles 119
Artemidoros 121-122, 126, 131-135, 137-140, 142-143
aşk 15, 16, 23, 42 93-94, 105, 109, 111, 114, 135, 168, 173, 181, 183, 193, 198; dünyevi 98; eşcinsel 115; heteroseksüel 145; homoerotik 97, 106, 115; ilahi 98, 115, 179; platonik 179; ruhani 103
Ataullah Şanizade 32, 57

Bakhtin, Mikhail 148-149, 163
bebek terki, Avrupa 190, 196
beden 33, 38; aseksüel 27; Galenosçu 61; seksüel 27; tip 22; reddi 12, 48
Bektaşiler 96, 179; ayinlerin kısıtlanması 115
Beyoğlu 173
Bin Bir Gece Masalları 14, 16, 198
Birgivî 111
Bleys, Rudi 182
Boddy, Janice 131
Boerhaave, Herman 31
Bouhdiba, Abdelwab 11, 13-14, 16
Boyarin, Daniel 67
Busbeck, Ogier Ghiselin de 177

Cadden, Joan 34
Celaleddin Hızır 29
Celalzade Mustafa Paşa (Nişancı) 65
Cemaleddin Aksarayî 30
Cevdet Kudret 156
Cevdet Paşa 88
el-Cevziye, İbn Kayyım 28, 43, 98
Ceza Kanunname-i Hümayunu 85
cinsel organlar 34; fallop tüpleri 57; haya 34, 44-45, 48-49, 55; kadın hayaları (yumurtalıklar) 57; klitoris 34, 56; penis 34, 44, 46, 49, 52, 55, 68, 195, 197; rahim 45, 52, 54-55; testis torbası 52; vajina 52; vulva 45, 68; yumurtalıklar 44, 48
cinsel senaryolar 19-20, 25-27, 43, 48, 61, 143, 195, 200; din dışı 149; yerel 199
cinsel suçlar 16, 64, 68-70, 78, 83, 89, 198; cezalarda cinsler arası eşitlik 80, 82; erkek kadın ayrımı 67, 87; evli bekâr ayrımı 68, 87; kadın 76; kamusal özel 87; Müslüman gayrimüslim ayrımı 68, 87; özgür insan köle ayrımı 68, 87; sarkıntılık 104; sorumluluk kavramı 80-81; şeriat 66; şiddet içeren 84; şiddet içermeyen 83, 87; şiddete dayalı 79; yetişkin küçük ayrımı 68, 87
cinsellik 10, 89; adet görme 46, 49; adet görme sırasında sevişme 47; ahlak 136, 192, anal seks 136-137; androjen 102; araştırmaları 17; arzu, 34; boşalma 43; cazibe yitimi 109; cenin oluşumu 48; cima 44; cinsel ilişkiler 19, 45-46, 50, 60, 62, 140; çekicilik 35; çiftleşme 43; davranışlar 35, 191; dini yüklümlülükler 92; doğal ve doğal olmayan 178, 192; dürtüler 33, 48; erkek 27, 35; eş seçme 48; evlilik dışı seks 66, 82; hayvanlarla ilişki 97, 107; hermafroditler 18, 51, 97; heteroerotizm 16, 83, 134,136; heteronormal cinsellik 114, 178, 195-196, 199-200; heteroseksüellik 15-16, 108, 196-197; kadın 13, 27, 35; kadın menisi 43-44; korkusu 58; mekaniği 27; meni 33-34, 45, 48, 57, 60; meşru 136; normal ve normal olmayan 192; okşayıcılar 15; oral seks 134-137;

orgazm 50; otoerotizm 12; perhiz 44-45; pozisyon seçimi 46, 97; reşit olmayanlarla 47; saplanık 10, 12; sertleşme 43; söylem 193-195; tek cinsiyet modeli 34; sınırları 66, 169 ayrıca bkz. eşcinsellik; homoerotizm;
Clot Bey (Mehmed Ali Paşa'nın hekimi) 32, 59
Cohn, Bernard 191
Colton, Walter 185
Covell, John 151

Dallam, Thomas 177
ed-Deccânî, Muhammed Ebu'l-Feth 9-10, 105-107, 109
Dulkadiroğulları beyliği 76, 81

Ebu Hanife 69, 101
Ebu Nûvas 17
Ebussuud Efendi 65, 96, 99, 152-153
ensest 123, 134, 146
erotik edebiyat 52, 198
eşcinsellik 20, 88, 91, 101, 109, 113-114, 145-146, 181, 184-185, 195-196, 198; aktif 51; araştırmaları 14; biyolojik kusur 51; ceza 69; erkek 12-14; erotizm 15; kadın 12; kültürel veya hayal gücüyle kışkırtılan bir hastalık 52; pasif 33, 51-52; aktif 33; suçlar 78 ayrıca bkz. homoerotizm; oğlancılık
Eşref bin Muhammed 44-48
Euro-erotik (eurotik) 186
Evliya Çelebi 126, 151, 153, 155, 160, 168

el-Farâbî 119,121
fahişelik 71, 79, 133, 172; Avrupada 189-190, 196
Fazıl Ahmed Paşa 112
Fizyonomi 198; toplumsal cinsiyet 38-40
Foucault, Michel 22, 62, 194, 199
frengi 30, 46
Freudcu simgeler 144

Gagnon, John 19
Galata 187
Galenos bkz. tıp, Galenosçu
Garbiyatçı söylem 188, 191
garsoniyer 173
Gautier, Théofile 171
el-Gazali 107, 120
genelev 173
gılmanlar 114
Gilsenan, Michael 114
gölge oyunu 15, 17, 19-20, 24, 147, 149-150, 154, 174, 195; cinsel haz arayışı 172; cinsiyet sınırlarını aşma 169; erkek-kadın aşkı ve cinselliği 168; heteroerotizm 168; homoerotizm 159, 166-167; kadın bağımsızlığı 159; kadın homoerotizmi 166; kadınların flörtü 165; karakterler: Acem 160; Arap 160; Arnavut 160- 161; Beberuhi 160; Bekçi 161; Bekri Mustafa 170; Cinler 160; Çelebi 160-162, 165; Ermeni 162; Hacivat 149, 155, 158-159, 161, 163-164, 166, 173; Hanım 170; Karagöz 20-21, 24, 149, 153-155, 158-159, 162-164, 166, 169-174, 196-197; Sarhoş) 160-161; Sünbül (siyahi köle) 166; Tiryaki 160-161; Tuzsuz Deli Bekir 160; Türk 160; Yahudi 160-161; Zenne 159, 161-162, 170, 173; Memluklar 154, 162-163, 167-168; oğlancılık 166; oyunlar: *Abdal Bekçi* 156-157, 165; *Aşçılık* 170; *Bahçe* 156-157, 166; *Büyük Evlilik* 174; *Hamam* 166; *Kanlı Nigâr* 170; *Meyhane* 166; *Sahte Esirci* 166 *Sünnet* 170; perdede penis görüntüsü 170; sansür 167, 171; serbest cinsellik 163, 168; sevicilik 166; seyirci kitlesinin değişimi 168; zamparalık 159; zina 159
Gönül Zevkleri 198
Grelot, William Joseph 178
Grunebaum, G.E. Von 117-119
Gülhane Hattı Hümayunu 85

Hacı Halife 38
Hacı Paşa bkz. Celaleddin Hızır 29
hadis 23, 29, 63, 105, 107-108, 143; cinsellik 11; doğum kontrolu 18

Halvetiler 111
hamam 196; cinsel arzuların mekânı 132; eşcinsellik 173
Hammoudi, Abdellah 102-103
Hanbeliler 67, 70
Hanefiler 67, 70
hanehalkı 81, 83, 89-90
Hayâlî Küçük Ali 156
Hayâlî Memduh 156
hedonistler (sübyancılar) 100, 104
Heyd, Uriel 71, 78
homoerotizm 10, 13-17, 47, 70, 83, 104, 109-110, 115, 132, 134, 136, 139, 195-196; erkekler 80, 133; kadınlar 15, 70, 78; yetişkinler arası 110
homososyal ilişkiler 14, 16
hukuk 62- 63; cinayet 86; cinsiyet farklarını bulandırma eğilimi 87; cünha 86; düzenleme çabaları 191; erkek-kadın ayrımının azaltılması 89; kabahat 86; Müslüman gayrimüslim ayırımı 88; namus suçları 86; zina kavramının terk edilmesi 88
Huneyn İbn İshâk 121-122, 132, 138, 142
huriler 114
Hüsrev Paşa 85

Imber, Colin 78
el-Itâkî 31, 45, 49-50
Iturlı Bahçe 198

İbn Abidin 90
İbn Daniyâl 15, 162, 167
İbn İyâs 150
İbn Rüşd 119
İbn Sallum, Salih ibn Nasrullah (Halepli) 31
İbn Sîrîn 122, 132, 138-139
İbni Hubai 51
İbni Sina 22, 28-31, 36, 43, 51
İbni Teymiyye 69, 98
İbnü'l-Arabî 97, 103, 111-113, 120, 154
İbnü'n-Nefis 28, 30, 36
İbrahim (Sultan) 111
içoğlanları, homoerotik davranışlar 179
iki cinsiyet modeli 60-61, 196
ikili yasa ilkesi 64-66, 83
İslam fıkhı, caiz olmayan dinsel davranışlar 103; cinsiyet ve cinsellik 11, 18, eşcinsellik 93

jigolo 173

Kacarlar 187
Kadı sicilleri 16
kadınlar 181; cinsel istismarı 184; kamusal alanda 188; kusurlu erkek 34-35, 37, 47, 50, 52, 60-61, 98, 195; sünneti 131
Kadızade Mehmed 111
Kadızadeliler 111-113
Kadiriyye 101
kahve kültürü 111, 199
kahvehaneler 127, 196; gölgeoyunu 162, 168
kanun 21, 62, 64, 70, 78, 82-83; cinsel davranış klavuzu 80; uygun cinsel davranışlar 22
kanunname 65, 84; eşcinsellik 79
Kanunname-i Ceza 85-86, 88
kanun-şeriat sistemi 64
Katip Çelebi 65
Kemalpaşazade 44, 65
el-Keyrevânî, İbnü'l-Kassâr 123, 130
keylüs 59
el-Kindî 119
köçek 166, 169
köftehor 76
köle 39; kızların bir geceliğine satılması 172; seks 91
köleliğin kaldırılması 88
Kunos, İgnacz 156
Kuran 11, 29, 49, 61, 63, 69, 93-94, 98, 105, 122-124, 126, 130, 141-142; doğum kontrolü 18; homoerotik ilişki 69

Lacan, Jacques 127
laiklik 25
Lane, E. 154

Laqueur, Thomas 34, 60, 194
livata 69, 104, 106-107, 140-141

Mahmud II. 32, 85, 161, 184
Mâlik 101
Malikiler 67, 70
Malti-Douglas, Fedwa 13-14, 16
mastürbasyon 15, 44, 47, 97, 107
matbaa 198
Mecelle (Osmanlı medeni kanunu) 65
Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye 85, 88
Mehmed Ali Paşa (Mısır Valisi) 32, 59, 115
Mehmed Efendi, Yirmisekiz Çelebi 187-188
Mehmed Enisî 190
Mehmed IV. 31, 111, 112
Mehmed Paşa, Köprülü 112
Melamiler 96
el-Mekkî, Suveyd 109
metres 173
Mevleviler 111-112
monogenesis (erkekten üreme) 50
Montagu, Lady Mary Wortley 182
Muhammed (Hz.) 9, 23, 63, 100, 108, 118, 129
el-Muhibbî 96-97, 106, 123
Murad bin İshak 29
Musallam, Basim 18-19, 43
Mustafa Kemal, tarikatların yasaklanması 115
Mutaviyye 101

en-Nâbulusî, Abdulgani 118-119, 123-125, 128, 130-132, 139-143; 145; 154
Najmabadi, Afsaneh 114, 187
Nakşibendiler 96, 154
Nazif Bey (saray hayalcisi) 156
nemfomani 186
Nerval, Gerard de 158, 170
nihilistler (homoerotik ilişki peşinde olanlar) 100

Oberhelman, Steven M. 17, 19
oğlancılık 13, 17, 47, 108, 110, 112, 145, 180, 183-185, 193

Ömer Şifaî (Bursalı) 31
örf 63-64

padişah kanunları 79
Paracelsus 30-31
Pera 173, 187
Philoponus 119
pneuma 49, 57, 59
Pocqueville 151
pornografi 13, 92

Rabelais 148, 151, 195
randevu evleri 173
er-Râzi 28, 50-51
er-Remli, Hayreddin 100-102
reşit olmayanların istismarı 91
Ritter, Helmuth 156
Rosenthal, Franz 51
Rousseau, Jean Jacques 61
Rowson, Everett K. 15-17, 19
Rufailer 115
ruh, arzu eden 33, 43-44, 48, 58, 60
Rûmî 98
rüya ilmi 119, 126; Avrupa 122; Hıristiyan 122; İslamî 122; Osmanlı Ortadoğu kültürü 127; rüyaların kökeni 120; tabir kitapları 197; Yunan-Bizans geleneği 121-122
rüya yorumları 17, 19, 21, 24, 27, 52, 117, 124, 167; âdet gören kadınla sevişme 123; altın halhal 128; anneyle ilişki 141; ayakta sevişme 134; bastırılmış cinsellik simgeleri 128; başkalarının önünde sevişme 125; bedeviler 126; bilezik 128; boşanma 138; cinsel ilişki 138; cinsel uzuv imgeleri 128; cinsiyete özgü simgeler 128; çadırlar 126; devlet 126; ensest 137, 197; erkek erkeğe ilişki 138; erkeklere özgü imgeler 130; eşcinsellik 197; evli kadınla ilişki 133; evlilik 138; evlilik dışı ilişki 197; fallus simgeleri 129; Freudçu simgeler 128; gayrimüslim erkeklerin Müslüman

kadınlarla ilişkisi 141; göbeğinden filizlenen ağaç 126; hayvan leşi yemek 125; hendek 129; heteroerotik 141, 142; hizmetçiler ve kölelere özgü imgeler 130; homoerotik 141-142; iç dünyanın yansıması 121; iğrenç hareketler 135; kadın organı görüntüsü 138; kadın simgeleri sarnıç, fincan, yumurta 127, 131; kadınlar arası ilişki 136; kadınlara özgü imgeler 130; kadınsı davranışlar 138; kehanet 121; kendi penisini öpme 135; kıskançlık 138; köle kadın satın alma 138; kuyular 126; meleklerle ilişki 135; oğlanın içine girmek 141; ölü erkekle evlenme 139; ölü kadınla evlenme 139; ölülerin ruhlarıyla ilişki 135; ölülerle ilişki 136; penisi ve vulvayı çağrıştıran imgeler 144; putperest tanrılarıyla ilişki 135; şişmanlık 138; yorum senaryosu 143; Yunan yorumları 126; zina 138
Rycaut, Paul 178-180

es-Sadâvî, Nevval 13-14
Sadiyye 101
es-Safadî 15, 167
Safeviler 187
sahabe 126, 138
salgı tıbbı 28-30, 33, 35-36, 44, 51, 58, 60; cinsel güç 37; rüya 118-119, 130; toplumsal cinsiyet 37, 39; etnik köken 38
Sanders, Paula 18-19
Sandys, George 177
sansür 171
Schick, Irvin 176
es-Semâdî 101
Sex and the City 195
seyahatnameler 25, 175; eşcinsellik 89; gezginler 114; gezi edebiyatı 192; kadınsı davranışlar 89; saplın Doğu ahlakı 176; sübyancılık 89
siyaset 63-64
Slade, Adolphus 183, 185, 189
es-Suyutî, Celaleddin 28
sübyancılık 71, 79-80, 91, 137
Sühreverdî 120
Süleyman I (Kanuni) 71, 79, 87, 90, 152, 162
Sünniler 28, 63, 67, 94

eş-Şabi 9-10, 23, 108
eş-Şafii 101
Şafiiler 67
Şazeliler 115
Şerafeddin Sabuncuoğlu 30
şeriat 62, 66-67, 82-83, 143, 198; Allah'ın koyduğu sınırlar (hudûd) 68; cinâyât suçu 74; cinsel suçlar 78; düzenleme çabaları 191; eşcinsellik 69; hudûd suçu 69-70, 74; olağan suçlar (cinâyât) 68

Tahir Paşa 33
taife 96
Tanzimat 65, 171, 182
tasavvuf 23-25, 154, 196; baraka (kutsama ve şefaat gücü) aktarımı 102; cinsellik 92; erotik zikir törenleri 116; heteredoks cinsel söylem 113; homoerotizmin yüceltilmesi 165, 167; homososyalliğin yüceltilmesi 165; homoerotik içerik 114; ideal güzellik 99; kadın hayali kurma 101; kitaplardan homoerotik içeriğin temizlenmesi 115; müridi kadınlaştırma 102; müziği 112; raks ve devran 103, 112; sema 99-100,103, 111-113; seyre dalma (güzele bakma) 23, 98-99, 104, 108, 113, 195; tüyü bitmemiş oğlanlar 93, 100, 102-103, 106-107, 109, 111, 113, 115, 198; zikir 111-112
Taşköprülüzade 38
Tavakoli-Targhi 186-187
tecavüz 74
tek cinsiyet modeli 61, 196
tesettür 190
tılak bkz. kilitoris
tıp, anatomi 31-33, 49, 59, 198; Aristotelesçi 43; cinsel eğilimler 22; erkeksi kadınlar 33, 51;

Galenosçu 22, 27-29, 36, 43, 46-47, 51, 61; Hipokratesçi 36, 43, 47-48; iktidarsızlık 22; kadınsı erkekler 15, 33, 51, 186; baskın dişi ve zayıf erkek menisi 50; mineral kuramı 30, 58; saplanlık 22; toplumsal cinsiyetin oluşumu 22; üreme 22
Nietzsche, Andreas 160
toplumsal cinsiyet 89, 129, 164, 169; araştırmaları 19
Nott, Baron de 180-181
Nrimingham, J. Spencer 95
Nûkân, Fadva 13-14

ulema 13, 22, 24, 61, 84, 90, 93, 96, 110-112, 115, 129; evlilik ve boşanma 23; oğlancılık 23; zina 23
ulus-devlet kültürü 199
uluslaşma seferberliği 89

Üstüvanî Mehmed bkz. Vanî Mehmed

vahdet-i vücud 97, 111
Vanî Mehmed 111-112
Vesalius, Andrea 31
Vesim Abbas 31
Voll, John 113

Wahrman, dror 169
Weeks, Jeffrey 19-20
White, Charles 33, 182
Wollstonecraft, Mary 61
Wright, J.W. 15-16

yarı sahiplik kavramı 69
yarı-ulusal devlet 89
Yavuz Sultan Selim 150
yeniçeriler 115, 179

Zeydân, Curci 190
Zilfi, Madeline 111
zina 68-71, 74, 76, 79, 82, 91, 98, 106, 108, 113, 113, 140, 196; asılsız suçlama 68, 71; heteroseksüel 78; kadın 76; şeriat tanımı 68
zoofili 12

Büyük Evlenme adlı oyunun eğlenceli bir yerinde, ince dümenleri her zamanki gibi ters giden Karagöz, kendisinin damat olacağı bir düğün tertiplemek isteyen bir grup kadınla karşılaşır. Muhataplarını tanımayan kadınlar, ona Karagöz hakkında ayrıntılar sorarlar. Kadınları bu düğünden caydırmaya çalışan Karagöz, "O hırsızdır" der. Kadınlar "Biz de hırsızız" diye cevap verirler. Karagöz, "Her gece Beyoğlu'nda gezer" der. Kadınlar "Aman ne iyi, biz de gezeriz" diye karşılık verirler. "Hamamdan çıkmaz." "Aa, demek ki temiz adam." Çileden çıkan Karagöz sonunda, "Mahbûb-dosttur" [Oğlancıdır] der. Kadınlar "Biz de zen-dostuz" [Biz de seviciyiz] deyince şaşkınlıktan Karagöz'ün ağzı açık kalır. Modern öncesi Ortadoğu'daki cinsel söylem, bu Karagöz oyununda da görüldüğü gibi, şaşırtıcı derecede açık sözlüydü. 19. ve 20. yüzyılın cinsel söyleminden çok günümüzün *Sex and the City* ya da *Will and Grace* adlı televizyon dizilerine daha yakındı, ancak önemli bir farkla: Bu söylemin bir kısmı kadınların ihtiyaçlarına ve cinsel tercihlerine göre düzenlenmiş olsa da, tekil biçimde erkeklerin sesini yansıtıyordu. Cinsel söylem erkeklerin ve kadınların çok çeşitli cinsel tercihleriyle de uyumluydu. Yelpaze muhakkak ki din ve toplumsal kurallarla kısıtlanmıştı, ancak bu tercihlerin çok azı doğuştan kusurlu görülüyordu. Gölge oyununun ilk dönem örneklerinin ortaya koyduğu gibi, cinsellikten utanma gibi bir duygu da yoktu. Ancak kitapta incelenen çeşitli nedenlerle bu söylem bir değişim geçirdi. Söylemi cinsel açıdan uygun görülmeyen her unsurdan arındırmak için 19. yüzyılda koca bir kültürel susturma mekanizması harekete geçirildi. Ancak bu, basitçe tepeden inme bir hareket değildi. Devlet susturma konusunda kendi payına düşeni yapsa da, kendi kendini sansürleyen yayıncılar, yazarlar, tüketiciler, hayalciler ve ulemadan oluşan küçük güç odakları da elbirliğiyle cinsel söylemi susturup adeta yok olma noktasına getirmişlerdi. 20. yüzyıla girildiğinde dönüşüm tamamlanmış, Ortadoğu kültüründe cinselliğin üzerine bir suskunluk perdesi inmişti. Profesör Ze'evi'nin *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s* (Osmanlı Yüzyılı, 1600'lerde Kudüs Bölgesi) adlı bir eseri var.

TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ



KitapYAYINEVİ