

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 10, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Kadın Homosyalliğinin Dönüşümü ve *Refet* Romanında Kadın Dostluğu

Ezgi Sarıtaş

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Ezgi Sarıtaş, “Kadın Homosyalliğinin Dönüşümü ve *Refet* Romanında Kadın Dostluğu,” *Fe Dergi* 11, no. 1 (2019), 125-139.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_10.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Kadın Homososyalliğinin Dönüşümü ve Refet Romanında Kadın Dostluğu

Ezgi Sarıtaş*

Bu makalede on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında kadın homososyalliğine ilişkin dönüşen söylemler üzerinde durulduktan sonra, Fatma Aliye'nin Refet (1898) romanı incelenecektir. Bu dönemde erkek entelektüeller kadın homososyalliğini cehaletle, geri kalmışlıkla ve kadın homoerotizmi ile özdeşleştirirken kadınlar, hetero-romantik aşk ve arkadaşlığa dayalı evlilik idealinden, erkek dostluğundan ve vatansever yoldaşlık düşüncesinden olduğu kadar akrabalık ve hane içi bağlardan öğeler alarak yeni bir dostluk kavrayışını şekillendiriyordu. Fatma Aliye, Refet'te heteroseksüel evlilikten kaçmayı mümkün kılacak, hiyerarşik kadın homososyal bağlarıyla hem süreklilik içinde hem de onlara alternatif oluşturacak, kadın dostluğuna dayalı bir kadın kamusalılığı tanımlamıştır. Erkek karakterlerin neredeyse yok hükmünde olduğu romanda, öğrenme ve eğitimle, manevi ve tinsel birliktelikle tanımlanan bir kadın dostluğu tahayyül edilmektedir.

Anahtar sözcükler: Kadın dostluğu, kadın homososyalliği, Fatma Aliye, geç Osmanlı dönemi

Transformation of Female Homosociality and Female Friendship in Fatma Aliye's Refet

In this article transforming discourses on female homosociality will be examined to be followed by an analysis of Fatma Aliye's Refet (1898). During late nineteenth and early twentieth centuries, Ottoman-Turkish male intellectuals were associating female homosociality with ignorance, backwardness and female homoeroticism while women were defining a new understanding of friendship through borrowing elements from hetero-romantic love and companionate marriage, male friendship and patriotic camaraderie as well as kinship and household bonds. Fatma Aliye defined a female public sphere based on women's friendship that made escaping from heterosexual marriage possible. This sphere was in continuity as well as in conflict with hierarchical female bonds. In Refet, where male characters are almost nonexistent, a female friendship based on learning and education and spiritual bonding is imagined.

Keywords: female friendship, female homosociality, Fatma Aliye, Late Ottoman period

Giriş

“Binaenaleyh bu Cazibe ve Şahap ve Refet ile Şule'den ibaret olan encümen hiç de hariçten enzar-ı dikkat celp edecek hâlde değildirlir. Hele hanımların tuvaleti tamamıyla sadeydi. Bunlar etrafı ve karşılardaki tabii tabloları seyreyledikçe güzel güzel bahisler açıyorlar, yavaş yavaş sözlerle konuşuyorlardı. Hariçten bunlara dikkat edecek olanlar hiç şüphe yok ki bunların ehemmiyetsiz şeyler konuştuklarına hükmederler.” (Fatma Aliye 2012, 150)

Dışarıdan bakan gözlerin dikkatini çekmeyecek, eğer çekecek olsa da verecekleri hükmün aksine kadın ressam Roz Mari üzerine konuşan dört kadının sohbetini konu alan bu sahne, Tanzimat romanı için pek çok açıdan istisnaidir. Sahnenin geçtiği Fatma Aliye'nin (ö. 1936) Refet (1898) romanı, Bechdel Testi'nin¹ kriterlerini karşılamakla kalmaz, teste Tanzimat romanına has iki kriter daha ekleyecek olursak onları da karşılar: Sahne hane dışında geçmektedir ve kadınların arasında hane dışı ilişkiler söz konusudur. Bu makalede Refet'in, bu istisnai sahneyi şekillendiren kadın dostluğunu odağa alan bir okumasını yapacağım. Sahnenin tarihsel arka planına değinerek, kadın dostluğunun içine gömülü olduğu kadın homososyalliğine ilişkin söylemsel dönüşümün

* Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, <https://orcid.org/0000-0003-3445-4177>

izlerini sürmeye çalışacağım. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi, feminist ve toplumsal cinsiyet tarihçileri tarafından kadın hareketlerinin söylem ve eylemleri; kadınların eğitimde, ev dışı istihdamda giderek artan varlıkları; milliyetçilikle şekillenen farklı kadınlık ve erkeklik inşaları gibi pek çok bağlamda ele alınmıştır. Kadın homososyalliğindeki yapısal dönüşümler, kadınlar arası bağlara ilişkin değişen söylemler ile Smith-Rosenberg'in "büyüleyici ve neredeyse dünya dışı" (1975, 3) olarak tanımladığı kadın dostluğunun üzerinde ise nispeten daha az durulduğunu söyleyebiliriz. Oysa kadınlar arası akrabalık, hizmet, arkadaşlık ilişkileri ile erotik ilişkilerdeki dönüşümler, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin kazandığı tarihsel olarak özgül biçimleri anlamamız için önemlidir. Zira kadınlar yalnızca erkeklerle ilişkilerine göre tanımlanmazlar; birbirleriyle kurdukları ilişkiler de toplumsal cinsiyet tanımlarında bir o kadar merkezi bir rol oynar (Marcus 2007, 26). Kadın dostluğu, ancak onu anlamlı kılan daha geniş tarihsel bağlamda anlamlandırılabilir (Traub 2015, 55). Bu makalede yapacağım çözümleme, bu tarihsel bağlamı ele alırken tek bir romanla sınırlı kalacak ve ancak daha fazla kaynağın metinlerarası çözümlemesi ile mümkün olabilecek kapsamlı bir tartışmanın bazı temel sorularını ortaya atacaktır.

Geç Osmanlı Toplumunda Kadın Homososyalliğinin Dönüşümü

Kadın homososyalliğinin bir parçası olan kadın dostluğunu daha iyi yorumlayabilmek için dostluğu, kadınların anneleri, kızları, kadın kuzenleri gibi diğer kadınlarla kurdukları ilişkilerle bağıntılı biçimde ele almak gerekmektedir (Smith-Rosenberg 1975, 3). Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü ve ayrı kültürel alanları şekillendiren kaçgöç,² Osmanlı toplumunda kadınların birbirleriyle farklı biçimlerde yakın duygusal bağlar kurmalarına olanak sağlıyordu. Smith-Rosenberg'in on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl Amerika toplumu için yaptığı tespitin Osmanlı toplumu için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz: Homososyal ağlar etrafından şekillenen kadın dünyası, çeşitli ritüeller ve kurumsallıklarla bir kadının hayatında doğumundan ölümüne kadarki önemli olayların çoğunu şekillendiriyordu (1975, 9). Bunlar evlilik, doğum ve yas ritüelleri; gündelik ev ziyaretleri; ev işleri ve alışverişler; hamam ziyaretleri; ev içi eğitim gibi farklı sosyal alanları ve mekanları kat eden ağlardı. Kadınlar arası farklı bağlılık biçimleri, kadınların duygusal dünyasını, aile yapılarını, erkeklerle ilişkilerini ve farklı eyleyicilik biçimlerini şekillendiriyordu. Bu bağların oluşturduğu kadın homososyalliği, hem belirli gruptan kadınlar arasında birliktelik, hem de sınıfsal ve etnik, dini hiyerarşilere dayalı ayrışma ile şekilleniyordu (Pasin 2013, 63). Kadınlar arası homososyallikte, tıpkı erkek homososyalliğinde olduğu gibi, intisap ilişkileri önemliydi. Toplumsal statüsü yüksek olan kadına intisap edenden, maddi, sosyal ve simgesel kazanımların karşılığında, sadakat, adanma ve çeşitli hizmetler bekleniyordu.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde hem kadınların hem de erkeklerin homososyal ilişkileri önemli dönüşümlere uğramıştı. Erkekler arası hiyerarşik bağımlılık ilişkileri, en azından söylemsel düzeyde, zayıflamış; 'bir büyüğün yanına kapılanarak yükselmeyi bekleyenler evsiz kalmıştı.' (Sirman 2008, 236). Eve Kosofsky Sedgwick, homososyallikle homoerotizmin bir süreklilik içerisinde olduğunu, fakat farklı tarihsel dönüşümlerin bu sürekliliği kesintiye uğrattığını söyler (1985). Osmanlı İmparatorluğu'nda on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla uzanan uzun süreli dönüşüm sonucunda, erkek homososyalliğini yapılandıran eroto-politik hiyerarşi büyük ölçüde aşınmış, erkekler arası ilişkiler giderek yataylaşırken, erotik ilişkiler de homososyalliğin kenarına itilmişti (Saritaş y.h.)

Erkek homososyalliğinin dönüşümü, erkekler arası hayali bir cemaat olarak ulusun ve ulusun temel birimi olacak ailenin yeniden tanımlanması ile iç içe geçmiştir. Ulus, çekirdek ailelerin reisleri arasında bir sözleşme olarak tahayyül edilirken, erkek homososyalliğinin "her kocanın paşa olduğu, imtiyazsız, sınıfsız toplum, eşit oldukları varsayılan yeni kocaların kardeşlik üzerinden kuracakları cemaat" uyarınca yeniden yapılandırılması amaçlanıyordu (Sirman 2008, 238). Ulus cemaatinde kadınlar birbirlerine ancak yeni aileyi birlikte kuracakları, kendisine yoldaş ve muavin olacakları kocaları dolayısıyla bağlanmalıydı. Bu nedenle de kadınların homososyal ağları, erkeklerin otoritesine tabi olmalarını ve dolayısıyla onlara iyi bir muavin olmalarını engelleyen bir güç olarak tanımlandı (Abu-Lughod 1998, 12). Bu süreç, kadın homososyalliğinin modern ailenin karşısına yerleştirilmesiyle sonuçlandı. Kadın homososyalliği modernlikle gelenekseli birbirinden ayıran sınırdan gerilikle, cehaletle ve alt sınıf kültürüyle ilişkilendirilmeye başlandı (Najmabadi 1993, 500). Örneğin Celal Nuri İleri, kadın homososyalliğinin "işsizlik, vahi laklakalar, misafirliğe gitmek, gece yatıları, boşboğazlık, dedikodudan" ibaret olduğunu söylüyordu (İleri 2017, 158). Bu tanımlamayla uyumlu biçimde pek çok Tanzimat romanında batıl inançlara kapılmış, cahil ve akılsız, tek işleri süslenip püslenmek veya dedikodu yapmak olan kadınlardan oluşan homososyallik tasvirleri ile karşılaşırız.

Kadın homososyalliğinin kurumsallaşmış biçimleri ve kurucu pratikleri yoğun eleştirilerle birlikte hukuki-tıbbi müdahalelerin de konusu olabilmekteydi. Kadınların hem fiziksel hem de duygusal olarak yakın

birliktelikler kurmasına neden olan hamilelik, doğum ve çocuk bakımı (Smith-Rosenberg 1975, 9) alanında yaşanan dönüşümler bu açıdan önemlidir. Kadınlar arası doğum ritüellerinin yanlış, batıl ve geri addedilmesi ve kadın homososyalliğinin önemli aktörlerinden biri olan ebelerin ihtiyar cahil acuzeler ilan edilmesi ile birlikte doğum, homososyal bir deneyim olmaktan çıkarak, erkek doktorla kadın “hasta”nın baş başa kaldığı tıbbi bir olaya dönüştü (Balsoy 2015; Dinç 2017).

Modernleşme söylemleri, kadın homososyalliğini yalnızca işe yaramaz ve boşa geçirilen bir hayatın kaynağı olarak değil, heteronormativiteye karşı bir güç olarak da tanımlamaktaydı (Pursley 2012, 66). On dokuzuncu yüzyıl sonunda ve yirminci yüzyılın ilk yarısında kadın homoerotizmi ile süreklilik içerisindeki bir kadın homososyalliğinin hem kurmaca anlatılarda hem de popüler tarih anlatılarında karşımıza çıktığını görüyoruz.³ Bu anlatılarda çengilerin, tellakların baş rolü oynadığı kadın sosyalliği, beyaz boyun bağı, şifreli konuşmalar ve tavırlar gibi, kadınları seven kadınların birbirlerini tanımalarını sağlayan alametler yoluyla erkek gözlerinden uzakta cereyan eden kadın homoerotik altkültürü ile ilişkilendirilir.

Söz konusu anlatılar, Osmanlı nöropsikiyatrlarının Avrupalı seksologların cinsel sapma kategorilerini benimsedikleri bir dönemde ortaya çıkmıştır. Fakat Avrupalı seksologlardan farklı olarak erkek Osmanlı entelektüelleri, kadın homoerotizmini –ve genellikle erkek homoerotizmini de- bireysel bir sapma olarak görmemiş, bunun yerine kaçgöçün ve heterososyalleşmenin eksikliğinin sebep olduğu “toplumsal bir sapma” olarak ele almışlardır.⁴ Lillian Faderman, Avrupalı seksologların teorilerinin yaygınlaşmasının, kadınlar arası romantik dostlukların kabul edilemez hale gelmesine neden olduğundan söz eder. Ona göre seksologların teorileri ile birlikte kadınların güçlenen özgürlük talepleri, kadınlar arası romantik dostluğun bir kaygı kaynağı haline gelmesine neden olmuştur (Faderman 1981, 238).⁵ Bu durum, kadın homososyalliği ve homoerotizmi arasındaki sürekliliği sekteye uğratmıştır.⁶ Oysa Osmanlı entelektüelleri, kadın homososyalliği ile kadın homoerotizmini süreklilik içerisinde ele almaya devam ederek, her ikisinin de toplumsal bir sapma ile malul olduğunu iddia ederler. Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddisi Yahud Karulaşmak* (b.t.) isimli kitapta kadınların örtünme ve kafes ile toplumsal hayattan yalıtılmasının, “karulaşmanın” en kötü biçimlerinden biri olan seviciliğe neden olduğunu söyler. Kadın homoerotizminin kadın homososyalliği ile ilişkisini şöyle gibi kurar: “Cem’iyet halinde yaşayan kadınların, tam ve tabîi surette ictimâiyette bulunamamak be-heme-hâl menfî te’sîrler tevliid eyler...” (Salahaddin Asım bt, 52). Asım’a göre erkek homoerotizminin sebebi, “fiziyojik, psikolojik ve daha ziyade patolojik” iken kadın homoerotizmi sosyolojik bir meseledir (Salahaddin Asım bt, 53).⁷ Kadın homoerotizminin, kadın homososyalliğinin patolojik bir sonucu olarak işaretlenmesi, kadın homososyal kültürünü oluşturan öğelerin de toplumsal sapmanın bileşenleri olarak işaretlenmesi anlamına gelir. Kadınlar arası bağlılığın en köklü ve kurumsal biçimlerinden olan “eski zaman ahret kardeşliğinin de menşe’i seviciliktir.” (Osman 1926, 694). Kadın kadına eğlencelerde dans eden çengilerin çoğu homoerotik kültürün katılımcısıdır. Kadınların evleri dışında en çok bir araya geldikleri homososyalleşme mekânı olan hamam (Pasin 2013, 57),⁸ kadın homoerotizminin kurucu mekânlarından biri olarak anılır.⁹

Kadın homoerotizmini bireysel sapma kategorileri içinde ele alan Osmanlı nöropsikiyatrları da kadın homososyalliğinin homoerotizme yol açtığı konusunda hemfikirdir. 1926 yılına gelindiğinde, Osmanlı nöropsikiyatrisinin kurucu ismi Mazhar Osman (Uzman) (ö. 1951) için kadınlar arası dostluk, saf ve manevi yönü giderek şüphe uyandıran bir şey haline gelmiştir. Osman, erkekler arasındaki dostluktan farklı olarak kadınların birbirlerini öpüp okşama konusunda çok daha rahat davrandıklarını, bunun da tenasülî hislere yol açtığını söyler:

“Bir sevicî kadın bir genç kıızı iğfal etmek istediği vakit kadınlar arasında çok defa görülen saf meveddet [sevgi] ile işe başlar. Her rast geldikçe adet olduğu üzere hararetli buselerle selamlaşır. Erkek çocukların öpülmeden, okşanmadan, kucaklaşmadan, bir yatakta yatmaktan hoşlanmadıklarını biliriz. (...) Halbuki kadınlar bu hususta da erkeğe benzemez. Öpülmek, sevimlik gibi cemîleleri tabîi bulurlar. Birbirlerini cicim, güzelim diye çağırırlar. Tabîi bir kızın safvetle karşılayacağı bu muânikelerden [sarılmalardan] sevicî ustalıkla istifade eder.” (Mazhar Osman 1926, 691).

Mazhar Osman’ın kadınlar arası dostluk ilişkilerine vurgu yapması dikkat çekicidir. Kadın dostluğunun 1920’lerde patolojik bir nitelik kazanması yüzyıl ortasından yirminci yüzyıl başına uzanan dönüşümün sonucunda gerçekleşmiştir. Osmanlı romanının ilk örneklerinden kabul edilen *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*’ta (1875) Talat, kadın kıyafetleri giyerek Ragîbe ismiyle âşık olduğu Fitnat’la dost olur. İkili birbirlerini tanışır tanışmaz severler, birbirlerini dudaktan öperek vedalaşırlar (Şemsettin Sami 1964, 47). *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*’ta iki kadının dostluğunun masumane nişanesi olan öpüşme, 1926’da artık kolayca cinsel sapmaya yol açabilecek bir

şey haline gelmiştir.¹⁰ Afsane Najmabadi, İran modernleşmesini incelerken heteronormalleşmenin aynı zamanda zorunlu heterosoyallik anlamına geldiğini söyler (Najmabadi 2005, 57). Gerçekten de toplumsal sapma söylemi, heterosoyallığı normal sosyalleşme biçimi olarak dayatır. Fakat Sara Pursley'in dikkat çektiği üzere burada başka bir dinamik daha devrededir: Homosoyal ilişkilene modeli, heterosoyallikten farklı olarak, dostluğun yüceltilmesine dayalıdır (Pursley 2012, 67). Homosoyallığın gözden düşmesi, aynı zamanda dostluk bağlarının da hetero-romantik aşk karşısında değer kaybetmesi ve ikincilleşmesi anlamına gelmiştir. Kadın dostluğunun erkekler açısından tehditkâr bir öğeye dönüşmesi, yüzyıl ortasında giderek daha fazla yaygınlaşan, eşler arası dostluk ve sevgiye dayanan tek eşli "arkadaşlığa dayalı evlilik" düşüncesinin erkeklerde yarattığı kaygılarla bağlantılıdır. Bu evlilik modeli, erkeklerden duygusal ve erotik yakınlık ihtiyaçlarını eşleriyle tatmin etmelerini talep ediyordu. Arkadaşlığa dayalı evliliğin erken savunularından olan *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ta kadın dostluğu, Râgibe Talat'a dönüştüğünde sona erecek geçici bir yakınlık olarak, yeni evlilik modelinin hazırlayıcısı olma işlevini üstleniyordu (Vicinus 2004, xviii). Oysa yüzyıl sonuna gelindiğinde, hem yeni evlilik modelinin hem de heteronormalleşmenin talepleri, erkekler için giderek daha fazla kaygı kaynağı haline gelmişti. Erkek dostluğunun duygusal ve erotik arzunun aktarılacağı bir alan olmaktan çıkması, erkeklerin kendilerinden beklenen kadınların yapmayacağından korkmalarına yol açmıştı (Saritaş y.h.). Kadınlar arasındaki dostane yaklaşmaların kolayca cinsel yakınlaşmaya dönüşebileceğini iddia eden Mazhar Osman, erkek dostluğunun bu tip yakınlaşmalara elverişli olmadığı konusunda ısrarcıdır: "Tabî bir adam arkadaşlık ve sâir râbita te'sîrinde diğer bir erkek için hiçbir hiss-i tenasül duymaz. İnsan en azîz ne fedâkâr dostunu bile okşamak ve öpmek için bir arzu his etmez, hele cinsî münasebette bulunmaktan son derece müteneffirdir [nefret eder]." (Mazhar Osman 1926, 692). Mazhar Osman için kadın dostluğu, manevi ve tinsel yönü zayıf, fazlaca bedensel ve bu nedenle de şehvete kayması kolay bir yakınlık biçimidir. Erkekler arasındaki dostluğun tinselliğinin, herhangi bir tensellik tehlikesi barındırması ihtimalini kolayca göz ardı edebilirken, kadın dostluğunda bu sınırın çok daha belirsiz olduğu ima etmektedir. Oysaki erkek dostluğunda da bu sınırın Mazhar Osman'ın arzu ettiğinden çok daha kaygan olduğunu biliyoruz. Erken modern dönemde erkekler arası dostluk, hamilik, intisap ilişkilerinin sık sık tensel bir boyut içerebildiğine ilişkin sayısız kaynak bulunmaktadır. Erkekler arası dostluğun tensel yaklaşmayı dışlama gerekliliği, erkeklerin tenselle tinsellik arasındaki sınırın muğlaklığının yarattığı kaygıyı kadın dostluğuna yansıtması anlamına gelmiştir.

Erkekler kadın dostluğunu, içine gömülü olduğu kadın homosoyallığı ile birlikte tensel, işe yaramaz ve cehaletin beşiği bir ilişkilene biçimi olarak ele alırlarken kadınlar tinsel, zihinsel ve duygusal bir birliktelik biçimi olarak kadın dostluğunu yeniden tanımlıyorlardı. Homosoyallikle homoerotizm arasındaki sürekliliğin zayıflaması, bir yandan homoerotik ilişkilerin daha fazla ayrıksı ve görünür hale gelerek işaretlenmesine, öte yandan erotizmden arınmış bir arkadaşlık fikrinin gelişmesine neden oldu. Hane yapısındaki dönüşüm sonucunda hanelerdeki akraba olmayan kadın sayısında bir azalma yaşadı. İntisap ilişkilerinin zayıflaması ile birlikte arkadaşlık, hane içi ilişkilerden ve akrabalık bağlarından görece bağımsız, araçsal olmayan bir yakınlık olarak tanımlanmaya başlandı (Traub 2015, 41). Tensellikten, kan bağından ve araçsallıktan görece özerkleşen, eşitliğe dayalı bir birliktelik olarak ortaya çıkan bu yeni arkadaşlık fikrinin idrak edilebilirliğini mümkün kılan söylemsel çerçevelerin çeşitli öğelerden devşirilmesi gerekiyordu. Yeni ortaya çıkan arkadaşlığa dayalı evlilik ve hetero-romantik aşk ideali, vatansever söylemler ile eskiden devralınan intisap, akrabalık, akraba dışı hane bireylerinin hizmet ilişkileri birbirlerini besleyerek, birbirleriyle çatışarak kendi içinde istikrarlı olmayan idrak edilebilirlik söylemlerini oluşturdu.

Refet 'te Kadın Dostluğu

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren dergilerde ve gazetelerde yazmaya başlayan, kadın dergileri ve demekleri altında bir araya gelen kadınlar, sorunlarını tartışabilecekleri, birbirlerine seslenebilecekleri, birbirlerini destekleyebilecekleri ve eğitebilecekleri yeni kamusalıklar yaratıyordu. Bu kamusalıklar, her ne kadar etnik/dini, sınıfsal ve eğitime dayalı hiyerarşilerden azade değildiyse de birbirlerini tanımayan kadınların görece daha eşit bir zeminde bir araya gelmelerini sağlıyordu.¹¹ Fatma Aliye de kadın dergilerinde ve diğer dergi ve gazetelerde yayımlanan makaleleri ve romanları yoluyla kadınlara seslenmiş; kadın kamusalığının katılımcılarından biri olmuştur.¹² Yukarıda ele aldığım tarihsel dönüşümün ortasında kaleme aldığı romanlarında, bu yeni kadın kamusalığını ve onun kurucu unsuru olarak kadın dostluğunu temel bir öğe haline getirmiştir.¹³ Onun tüm romanlarında kadınların birbirleriyle kurdukları dostluk ilişkileri dikkat çekicidir. Kadınlar ebeveynleriyle veya eşleriyle yaşadıkları mutsuzluklar karşısında birbirlerine sırdaş ve destek olurlar, birbirlerini eğitir, birbirlerinden ilham alır, birbirlerine güven aşırlar. *Refet* ise yoksul bir genç kadının kurduğu dostluk

ilişkilerini ve ilişkilerinin içine gömülü olduğu kadın kamusallığını, herhangi bir hetero-romans hikâyesi olmaksızın merkezine aldığı için Fatma Aliye romanları arasında ayrıksı bir konuma sahiptir. Erkek karakterlerin neredeyse yok hükmünde olduğu *Refet*'te Fatma Aliye, heteroseksüel evlilikten kaçmayı mümkün kılacak, hiyerarşik kadın homososyal bağlarıyla hem süreklilik içinde hem de onlara alternatif oluşturacak, tinsel ve manevi bir birliktelik olarak kadın dostluğuna dayalı bir kadın kamusalılığı tanımlar.

Traub'un belirttiği üzere, hemcinsler arası farklı bağlılıkların idrak edilebilirliğini düzenleyen süreçleri ve yapıları ancak onları çerçeveleyen toplumsal ilişkilerdeki dönüşümlerle ilişki içerisinde anlayabiliriz (Traub 2015, 39). Bu dönemde hane dışındaki diğer kadınlarla yeni bağlar kuran kadınlar, kadın dostluğunu idrak edilebilir kılacak söylemsel çerçeveleri keşfediyorlardı. "Halen biçimsiz olan bir ilişkiyi, yani dostluğu A'dan Z'ye icat" ediyorlardı (Foucault 1997, 136). Bunu yaparken hali hazırdaki toplumsal pratik ve söylemleri kullanıyor, bunları ortaya çıkan yeni söylemlerle eklemliyorlardı. *Refet* romanı, kadın dostluğunun tanımlanmasında, hetero-romantik aşk ve arkadaşlığa dayalı evlilik idealinden, erkek dostluğundan ve vatansever yoldaşlık düşüncesinden, akrabalık ve hane içi bağlardan öğeler alan yeni idrak edilebilirlik çerçevelerinin nasıl ortaya çıktığını izlememize olanak sağlıyor. Hizmet, intisap ve eğitim ilişkilerindeki yaşa ve sınıfa dayalı hiyerarşilerle zaman zaman eklemlenen, zaman zaman çatışan karşılıklılık ve yataylık ideallerinin yeni arkadaşlık konvansiyonlarındaki rolüne dair önemli ipuçları sunuyor.

Roman, küçük yaşta babasını kaybettikten sonra annesi Binnaz Hanım'la birlikte İstanbul'a gelmiş, annesinden başka kimsesi olmayan Refet isimli genç kadının hayatta kalma hikâyesini konu alır. Romanda öğrenmeye hevesli, çalışkan fakat yoksul Refet'in annesini ve kendisini geçindirmek için öğretmen olma mücadelesini okuruz.

Zayıf, çelimsiz ve bu nedenle de hırçın bir kız çocuğu olan Refet, fakirlik, kimsesizlik ve sevgisizlikle dolu bir çocukluk yaşar. Evlerinde kaldıkları akrabaların kızları onu çelimsiz, huysuz ve *çirkin* olduğu için oyunlarına almak istemezler (Fatma Aliye 2012, 41). Romanın hemen başında öğrendiğimiz üzere Refet çirkindir; bu durum roman boyunca bize sık sık hatırlatılır. Refet çirkin olduğu için meyus olduğunu kabul etse de güzellik eksikliğini tefennünle, çalışarak ve kazanarak telafi etmek ister: "Benim kesp ve istihsaline çalıştığım hasail ve fezailin [hasletler ve faziletlerin] ise en büyük ve en güzel tezyinatı [süsü] tefekkürat-ı aliye [ulu fikirler] ile buruşmuş alın ve tahsil-i ilim ve marifet uğrunda ağarmış saçlardır." (64) Refet'in genel geçer güzellik normlarına uymadığını okusak da içindeki güzelliğin, zekasının, öğrenme tutkusunun ve gururunun onu güzel kıldığını öğreniriz. Zira Refet annesine yukarıdaki satırları ederken giderek güzelleşir, onu fikirleri güzelleştirmektedir. Annesi bu güzelliğin karşısında hayran kalır ve bir ayna bulup kızına da bu güzelliği göstermek ister. Fakat nafiye, aynayı bulana kadar kızı güzelleştiren hararet geçer ve Refet eski haline döner. Refet'in güzelliği aynadan yansıyacak tinsel bir güzellik değildir, tinsel ve manevi yönü ağır basar.

Refet'in çirkinliği, evlen(e)meyecek olmasının açıklaması olarak ısrarla vurgulanır. Refet, annesine evlense bile onu terk etmeyeceğini ama çirkin olduğu için zaten hiç evlenemeyeceğini söyler (62-3). Romanın sonlarına doğru bu sırrını yakın arkadaşı Şule ile de paylaşır. Şule, Refet'e elbette onun da taliplerinin çıkacağını söylese de Refet bu talipleri istemeyeceğini belirtir. Gerçekten de romanın sonunda kendisi ile evlenmek için gelen bir talibi reddeder. Bu adam Refet'in annesi Binnaz Hanım hastayken onlara yardım elini uzatmayan, "nereden bileyim amca çocuğu olduğumuzu" diyerek ana kıza hakaret eden amca oğulları Mucip Efendi'dir. Oldukça hasis bir adam olan Mucip'in hesap kitap işleri ile birlikte çamaşırını, yemeğini de bedavaya yaptırabilmek için Refet'e talip olduğunu öğreniriz. Refet ise önceki karşılaşmasında zaten bilenmiş olduğu adamın terbiyesiz tavırları karşısında dehşete düşer ve adamı reddeder.

Refet'in bu adamla veya onun gibi kendisi ile çıkar birlikteliği kurmak isteyecek diğer adamlarla evlenmek istememesinin ardında, evliliğin geçirdiği tarihsel dönüşüm yatmaktadır. Adamın bir çıkar birlikteliği veya "geçinme kontratı"¹⁴ olarak gördüğü evlilik, Refet'in arzuladığı sevgiye ve arkadaşlığa dayalı evlilik düşüncesine uymamaktadır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren arkadaşlığa dayalı evlilik fikrinin ve çekirdek ailenin birer ideal olarak eğitilmiş orta sınıf aileler arasında yaygınlaşması ile birlikte, hem eşler hem de ebeveynler ile çocuklar arasında sevgi ve muhabbet bağları gereklilik olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Arkadaşlığa dayalı evlilik kadınlara dayatılan bir ideal olmamıştır. Osmanlı kadınları, belki erkeklerden daha fazla, tek eşli arkadaşlığa dayalı evlilikleri savunmuşlardır, zira bu evlilik biçimi onlara eşlerini seçme özgürlüğü vermekte, güven ve sevgiye dayalı, görece eşitlikçi bir birlikteliğin parçası olma vaadini sunmaktadır.

Refet, evlenmek istemez, zira hayallerindeki gibi bir evliliğe sahip olacağını düşünmez. Kalbindeki bitmek bilmeyen bir sevilme arzusu, evlendiğinde de eşinden kendisini çok sevmesini beklemesine neden olacaktır, fakat güzel olmadığı için arzuladığı kadar çok sevilmeyecektir: "Ben zevcim olacak adamdan sadakat

isteyeceğim, muhabbet bekleyeceğim! İstihkakım olmayan şeyleri talep etmek gibi haksızlıkta bulunmaktan ise tevhülden vazgeçmeye karar verdim.” (Fatma Aliye 2012, 189).

Fakat gençlerin görüşüp anlaşarak yaptıkları evlilikler de sevgi dolu birliktelik vaadini yerine getirmemektedir. Erkeklerle birlikteliklerinde aradıkları dostluk ve yoldaşlık ilişkisini bulamayan kadınlar, yalnız ve yalıtılmış hissetmektedir. Osmanlı kadın romancıları, erkekler ile aralarındaki uçurumun ve yaşadıkları hayal kırıklıklarının, erkeklerin kadınların yüksek zevkleriyle bir tezat oluşturan sağduyusuzluklarından, duyarsızlık ve bayağılıklarından kaynaklandığını düşünüyorlardı (Günaydın 2017, 95). Romanlarda kadınlar, kendilerine denk erkeklerle evlenmedikleri için evlilikleri mutsuzlukla sonuçlanmaktaydı. Mucip neden kendisi ile evlenmek istemediğini sorduğunda Refet, “çünkü küfvüm [dengim] değilsin” diyerek cevap verir (Fatma Aliye 2012, 206). Küfvü değildir çünkü Refet’in aksine Mucip cahil, kaba ve bayağı bir adamdır.¹⁵ Akşit, Fatma Aliye’nin romanlarında bir kadın için evliliğin mutlu son olduğu varsayımına karşı çıktığını söyler (Akşit 2010, 214). Tıpkı *Refet*’te olduğu gibi *Enin*’de de kendine denk eş bulamayan Sabahat ilme ve eğitime yönelir.

Her ne kadar romanda Refet’in çirkinliği evlenememesinin gerekçesi olarak sunulsa da ben, çirkinliğin onun sevilme arzusunu karşılamayacak, entelektüel birikimini paylaşamayacağı, zihinsel, duygusal ve manevi bir birliktelik kuramayacağı bir heteroseksüel evlilikten kaçmasını mümkün kılan şey olduğunu, bir çeşit *kaçış çizgisi*¹⁶ işlevi gördüğünü iddia edeceğim. Evlenmeyen kadınların çirkinliklerine ilişkin kültürel adlandırmalar, pek çok dönem ve coğrafyada onların aile düzenine karşı açık bir tehdit teşkil etmelerinden kaynaklanmıştır (Sagaert 2017, 16). Fatma Aliye ise bunu tersine çevirir: Refet’in fiziksel çirkinliği onun heteroseksüel aile düzeninin dışında kalmasını sağlar. Kadın yazarlar zaman zaman çirkinliği kadınların tüm bunlardan kaçarak kendilerini kendi seçtikleri değerlerle tanımlayabilecekleri bir araç olarak kullanmışlardır.¹⁷ Fatma Aliye de Refet’in fiziksel çirkinliğini, onun güzellik gibi bayağı ve tensel bir bileşen üzerine kuracağı mutsuz evlilikten kaçarak, alternatif bir kadın kamusalılığı içerisinde kendini tanımlayabilmesinin aracı haline getirmiştir. Refet kendisine dayatılan güzellik normlarını ve evlenmeyi reddederek heteronormatif evlilik düzenine ve kadın kimliğine ayak diremektedir. Bu anlamda çirkinliği, onun bir oluştan ötekine geçişini sağlar. Bu geçiş romanda yer yer erkekleşme olarak karşımıza çıkar. Annesi ile birlikte yaşadıkları Nezaket Hanım’ın evine kandil simidi ve şekerlemesiyle geldiğinde, sınavlarında başarılı olduğunda hissettiğinden farklı bir hisle, erkeklik gururu ile doludur (Fatma Aliye 2012, 103). Annesi de onunla gurur duyar ve ona “Kızım, yavrum, evimin erkeği!” diye seslenir (age, 104). Fakat Refet’in hayatta kalmasını sağlayan erkeksileşmesinden çok, kadın dostluğuna dayalı kadın kamusalılığı olmuştur.

Sharon Marcus, Viktoryen toplumunda kadın arkadaşlığının sahip olduğu değer, evliliğin manevi ve duygusal bir birliktelik olarak tanımlanmasıyla ilişki içerisinde ele alır (Marcus 2007, 26). Hatırlayacak olursak *Taaşuk-ı Talat ve Finat*’ta kadınlar arası arkadaşlık, evlilik için bir model işlevi görüyordu. Fakat burada arkadaşlığın geçiciliği önemliydi. Refet de benzer biçimde yakın arkadaşı Şule’nin bir gün evlenerek onu yalnız bırakacağını düşünmektedir (187). Kadınların hane dışındaki kadınlarla kurdukları dostlukların oldukça kırılğan olduğu bir gerçektir. Kadınlar arası dostluğun, erotik bir içeriği olsun veya olmasın, sürdürülmesindeki en önemli engel kadınların erkeklerle evlenmesi olarak karşımıza çıkar (Vicinus 2004, xvi).¹⁸ Kocaya sadakat ve evlilik içinde kadına yüklenen görevleri yerine getirmek, kadınların sürdürülebilir dostluklar kurmasını zorlaştırmaktadır.¹⁹ Çekirdek aile ideali ve orta sınıf hanelerin küçülmesi ile kadınlar ev içinde giderek yalnızlaşır. Geçiciliğini kaybettiği anda ise kadınların birbirlerine duydukları bağlılık kadınların erkeklere tabiyetine ve “kocaların kardeşlik üzerinden kuracakları cemaat”e bir tehdit olarak görülmeye başlanmıştır. Önceki kısımda ele aldığım kadın homososyalliği anlatıları, bu tehdidin uyandırdığı kaygının yansımasıdır. Kadınların daha özerk yaşamlar sürmesini sağlayan sınıfsal ayrıcalık, aile desteği ve eğitim, kadınlar arası güçlü ve uzun ömürlü dostluk bağlarını mümkün kılmaktaydı (Vicinus 2004, xvi). Dostlarıyla bağlarının geçiciliğinin farkında olan, sınıfsal imtiyazlardan yoksun Refet için diploması ve eğitimi önemli bir güvence olacaktır. Eğitimi tamamlayarak öğretmen olacak; bu şekilde hem evlenmek zorunda kalmayacak hem de dostlarıyla çok daha kalıcı bağlar kurabilecektir. Fatma Aliye ve aslında dönemin dergilerinde, gazetelerinde kadın kamusalılığına seslenen diğer kadınlar, kadınların birbirlerinden yalıtılarak giderek yalnızlaştıkları çekirdek ailelere dayalı toplumsallık biçiminde kadın dostluğunun terimlerini yeniden keşfederler. Duygusal ve manevi yönü ağır basan, işlevselliğinden soyutlanmış evlilik ideali ve benzer terimlerle tanımlanan kadın dostluğu birbirlerini çağırarak, birbirlerine seslenerek karşılıklı bir kurulum içerisine girer. Erkekler tarafından sevilme arzularının karşılıksız kaldığı yerde, kadınlar sevmeye değer olduklarını söyleyerek birbirlerine güven aşırırlar. Refet’te Şule ve Binnaz’ın söylediği “sen sevmeye layıksın” cümlesi *Levâ-yih-i Hayât*’ta Fehame’ye, Mehabe tarafından söylenir (Fatma Aliye 2017, 9).

Fatma Aliye'nin *Refet*'te tanımladığı kadın dostluğunun üzerinde daha ayrıntılı biçimde durmadan evvel, romandaki kadın kamusalının merkezinde yer alan başka bir bağı ele almak gerekiyor. Bu da *Refet*'in annesiyle kurduğu bağıdır. Osmanlı hanesi, daha geniş ilişkiler yapısının içerisinde var oluyordu ve bu ilişkiler ağında kadınlar arası akrabalık, komşuluk ve hizmet bağları kurucu önem taşıyordu. *Refet* ve annesi söz konusu homososyal ilişkilerden koparılmış bir hayat yaşamaktadır. Taşralı bir tüccar olan *Refet*'in babası, İstanbullu Binnaz Hanım'ı cariye olarak alarak yaşadığı küçük kente getirmiştir. Binnaz Hanım'ın İstanbulluğu, hem kendisinin hem de *Refet*'in hane halkı tarafından dışlanmasına neden olur ve sonunda ana kız İstanbul'a dönerler. Burada kaldıkları akrabaların evlerinde de hem *Refet* hem de annesi horlanır. Fatma Aliye'nin ana kızın bu akrabalar yanında gördükleri muameleye ilişkin anlatısı, hane içi kadın bağlarını düzenleyen hiyerarşilere dair örtük bir eleştiri barındırır. Kendilerinden yoksul, yaşça küçük ve çirkin *Refet*'le arkadaşlık kurmayan akraba kızlarının yanında *Refet*'in konumu, daha geç dönemdeki romanlarda sık sık karşımıza çıkan, kadınlar arası hane içi hiyerarşinin alt basamaklarında yer alan evlatlık kızları hatırlatır (Özbay 2009, 26-29).²⁰ Daha sonra annesi ile birlikte yanına taşındıkları komşu kadınlardan biri olan²¹ Mürüvvet Hanım, *Refet* ve Binnaz'a akrabalarının onlardan esirgelediği sevgi ve dostluğu sunar; akraba evinde arka odada artık yemekleri yerken burada ev sahipleri ile aynı sofraya otururlar (52). Evin hangi mekânının kendilerine ayrıldığı, evdeki statülerinin belirgin bir işaretidir. Örneğin *Refet*'in daha sonraları arkadaşlarını ziyaret için gittiği konaklarda, "küçük hanımlar"ın odasında, annesinin ise aşağıda kalfalarla oturduğunu okuruz (57). Fatma Aliye daha romanın başında hiyerarşik, işlevselliğe dayalı, dışlayıcı kadın homososyalliğine alternatif olabilecek görece daha kapsayıcı ve eşitlikçi, sevgi bağları ile tanımlanan kadın dostluğuna dayalı alternatif bir kadın kamusalının ipuçlarını sunar. Tabii yine de bu kamusalılık tam bir eşitlik üzerine kurulu değildir; Binnaz'la Mürüvvet arasındaki sınıfsal fark, Mürüvvet'in alicenaplığı ile yumuşatılmaktadır. *Refet* ve Binnaz bu kamusalığa bazı koşullarda kabul edilebilir; zira ev sahiplerinin kimler olduğu açıktır.

Ana kız yanlarına sığındıkları tanıdıkların yanında uzun süreli kalamazlar ve annesi, *Refet*'in hayattaki biricik dayanağı, yoldaşı olmaya devam eder. Aralarında oldukça yoğun bir duygusal bağ vardır. Smith-Rosenberg, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda anne ve kızlar arasındaki karşılıklı sevgi ve şefkat ilişkilerinin yoğunluğunun, kadınların diğer kadınlarla bağ kurma ihtimallerinin sınırlılığıyla açıklanabileceğini söyler (1975, 17). Özellikle de eğitim hayatına başlamadan evvel, kimsesiz *Refet* için ilk sevgi nesnesi olan annesi çok önemlidir. Havanın çok soğuk olduğu bir gece kucak kucağa yatarak ısınmaya çalıştıklarında Binnaz, *Refet*'i doğurduğu, kucagına aldığı günü hatırlar: Kızıyla kurduğu bu dolayimsız sevgi ve şefkat anını geri çağırarak tüm itirazlarına rağmen *Refet*'i "güzel evladım" sözleriyle sever (88-9). Binnaz evin geçimini sağlamak amacıyla açılık yapmak için evden ayrıldığında, ikili çok zorlanır (126). *Refet*'in okula giderken en önemli amacı, öğretmen olup annesini refah içinde yaşatmaktır. Fakat tam okulunu bitirmek üzereyken, Binnaz ağır biçimde hastalanır. Kadın ölüm döşeğinde *Refet*'in diplomasının onu annesinden ve babasından daha iyi idare ve himaye edeceği için gözünün arkada kalmayacağını söylediğinde ise *Refet*'in cevabı, "Fakat beni kim sevecek! Beni kim sevecek anneciğim! Ah! Anneciğim sen yaşamalısın!" olur (182). Annesinin ölümünden sonra ne diplomasının ne de yaşamaya devam etmesinin bir anlamı kalmadığını düşünür. Artık kimsenin sevmeyeceği çirkin vücudunu oradan oraya sürüklemek için bir sebebi kalmadığını düşünerek feryat eder (183). Günaydın, annenin kaybının kadın yazarların romanlarında önemli bir simgesel motif olduğuna dikkat çeker. Annenin kaybı yalnızca ilk sevgi nesnesinin yitirilmesi değil, aynı zamanda bireyselleşme mücadelesindeki kadının yalnız ve desteksiz kalması anlamına gelir ve öksüzlük kadın yalnızlaşmasının simgesi olur (Günaydın 2017, 75-77). Oysa *Refet* için durum böyle olmamıştır. *Refet*'in artık yaşamak istemediğini düşündüğü anda imdadına dostu Şule yetişir. Şule, annesini kaybettiğinde onu "aguşuna alacak, sinesine basacak" bir arkadaşı yoktur fakat Allah karşısına *Refet*'i çıkartmış, o da yaralı kalbinde *Refet*'e yer açmıştır. Şimdi de *Refet*'in kalbinde kendisine yer açmasını istemektedir:

"Seni sevecek ve senin seveceğin artık kimse yokmuş öyle mi? Ya ben seni ne zaman yalnız bıraktım ve seni sevmediğimi, senin tarafından sevilmeye layık olmayacağımı sana ibraz edecek bir harekette ne zaman buldum." (184)

Şule ve *Refet*'in bu yakın dostluğu kurmalarını sağlayan şey, bu iki yoksul kızın da Darümuallimat öğrencisi olmalarıdır.²² On dokuzuncu yüzyılda kadınların eğitim ve ücretli istihdama artan katılımları, hane ve akrabalık bağlarıyla sınırlı kalmayan kadın dostlukları kurabilmelerine olanak sağlamıştır. Okul, hem on dokuzuncu yüzyılda hem de sonrasında kadınlar arası dostluk ilişkilerinin en önemli bağlarından biri

olmuştur. Fakat okuldaki kadın dostluğu da kadınlar arası hiyerarşik ilişkilerden azade değildir. Özellikle sınıfa dayalı hiyerarşi, Refet'in eğitim hayatını şekillendiren asli unsurlardan biridir. Hiçbir zaman zengin çocuklarına dalkavukluk etmeyen ve yalnızca çalışkanlığına güvenen Refet, zenginlerin yardımıyla edindikleri kumaş ve ipeklere nakış yapan kızların kendisinden daha başarılı olmalarına içerler (55). Refet'in gururlu tavrı, kadınlar arası intisap ilişkilerindeki ianet-tabasbus-sadakat biçimine yönelik bir eleştiri içerir. Fakat kızın kendisini bu ilişki yapısından tamamen soyutlaması mümkün değildir, "tabasbus etmeyip, tevazu göstererek" arkadaşlarına sokulmaya başlar (55). İşlerini yaparak kendi notlarını yükselttiği küçük hanımların konaklarında annesiyle birlikte yatıya kalmaya başlar. Fakat evdeki cariye ve sığıntıların Refet'in gördüğü ilgiyi çekemeyerek kıza iftira atmaya çalışmaları üzerine, Refet ve annesi konaklardan ayaklarını keserler (75). Fatma Aliye, Refet'i diğer fakir kızlarından farklı olarak tabasbus etmeyen ve kadın homososyalliğini yapılandıran sınıfsal hiyerarşinin kıyısında kalmayı tercih eden biri gibi resmetse de konaklardaki yeri, cariye ve sığıntılarınkine; "ev içindeki el kızlarınınkine" denk düşmektedir (Özby 2009).

Okullardaki kadın homososyalliğinin, hane ve akrabalar arasındaki kadın homososyalliğinden tamamen kopuk olduğunu düşünmemeliyiz. Fatma Aliye'nin *Refet*'te tanımladığı kadın kamusalılığı, geleneksel hiyerarşilere dayalı kadın homososyalliği karşısındaki modern ve eşitlikçi bir kamusalılık tahayyülü yaratmaz. Böylesi bir iddiada bulunmak, yalnızca geleneksel/modern ikiliğini değil, bu ikiliğe dayalı eril kadın homososyalliği tanımlarını da yeniden üretecektir. Fatma Aliye'nin çizdiği kadın kamusalılığı, hiyerarşik ilişkilerle tanımlanan kadın homososyalliğinden hem farklılaşır hem de onunla süreklilik içerisindedir. Elif Ekin Akşit, seçkinlerin konaklarındaki ev içi eğitimle ve devletin kız eğitimi arasındaki sürekliliğe dikkat çeker. Kızların seçkin hanelerinde aldıkları eğitim ve bu eğitime egemen olan yaş hiyerarşileri, kızların devlet okullarındaki sistematik eğitimine zemin oluşturmuştur (Akşit 2012, 81). Ekberiyete yani yaşa dayalı hiyerarşinin devralınması, eğitim bağlamında kadınların ilişkilerini düzenleyen yapılarda bir süreklilik anlamına gelmektedir. *Refet* romanında benzer bir süreklilik, intisap ilişkilerinde görülür. Darümuallimat'taki fakir kızların büyük çoğunluğunun "mektepe arkadaşlığı münasebetinden başka suretlerle (...) intisabıyla müşerref oldukları haneler" olduğunu okuruz (157). Fatma Aliye, mektebe gitmeyen büyük aile kızlarının, evlerine gidip gelen kızların hanelerindeki eğitimden faydalanmalarını sağlamasının, "İslamîliğin ve Osmanlılığın övgüyü hak edecek değerlerinden" olduğunu söyler (157). Refet, bu hanelerdeki kadınların okula gitmemelerine rağmen iyi eğitim almış olmalarına şaşırır. Büyük konaklardaki kadın ve kızlar, tıpkı Fatma Aliye'nin kendisi gibi, babaları ve diğer akrabaları sayesinde eğitim almaktadır. Fatma Aliye bir yandan bu zengin konaklarındaki sınıfa dayalı hiyerarşilerin dışlayıcı, ayrıştırıcı biçimlerini eleştirirken; öte yandan paylaşımcı, iyiliksever biçimlerini onaylar.

Refet asıl uzun dönemli dostluklarını, genellikle kendisi ile yaşıt kızların olduğu Darümuallimat'ta yani Kız Öğretmen Okulu'nda kurar. Refet'in buradaki yakın dostu kendisi gibi yetim ve fakir olan Şule'dir. Refet bu kıza hem acır hem de onu sever (110). Şule Refet'le sırlarını, dertlerini paylaşır; Refet ilk başlarda ona mukabele etmese de sonrasında o da kalbinin en derin sırlarını Şule'ye açar. İki kızın birbiriyle kurdukları yoğun ilişki, sevgi, sadakat ve karşılıklılık içerir. Refet annesini kaybettiğinde Şule'nin ona annesinin yarattığı sevgi boşluğunu dolduracağını söylediğinden söz etmiştim. Şule'nin annesinin vefatından sonra da Refet onu teselli eder; dağınık saçlarını okşar, düzeltir, yüzünden öper. Sahipsiz ve geçim kaynağı olmayan bu kıza evini açar. Bundan sonra iki kız ve Binnaz birlikte yaşar, masraflarını birlikte karşılar, yemeklerini birlikte pişirir, derslerini birlikte çalışır, dert ortağı olurlar. Binnaz hastalandığında aynı yatakta yatarlar.

Darümuallimat'ta da sınıfsal fark belirgindir. Fakir öğrenciler ve zengin hanımlar arasındaki çıkara dayalı ilişkilere minnet etmeyen Refet burada ilk kez zengin bir kıza arkadaş olur. Şahap ismindeki bu genç hanım, diğerlerinden farklı olarak kendisini güldürüp eğlendirecek bir dalkavuk değil, bir yoldaş aramaktadır (109). Binnaz'ın hastalığı sürecinde Refet'e destek olan Şahap ve ablası Cazibe'nin sınıfsal üstünlüklerinin dostlukları üzerindeki etkisi, abla-kardeş arasındaki diyalogda ortaya çıkar. Şahap, annesi hasta olan Refet'in mali desteğe ihtiyacı olmasına rağmen, gururu yüzünden yardım kabul etmeyeceğinden yakınıdır. Cazibe, Refet'in evine giderek onu ikna edebileceklerini söyleyince Şahap ablasının öyle bir fakirhaneye gitmek istemesine şaşırır. Öfkelenen Cazibe, kardeşine, "Refet'e acıyorsun da evine gitmek azametini mi dokunuyor?" diye sorar (123). Cazibe'ye göre insanın zengin olması ile kibar olması aynı şey değildir ve kibar bir ruh fakirlerde de bulunabilir. Tabii ki Cazibe'nin mütevazı tavrı yapısal eşitsizliği gideremez; evine geldiklerinde Refet, onlara layık bir sandalye bulamaz, Cazibe'nin lütuflarına nasıl karşılık vereceğini bilemez (124).

Refet'in Şahap ve Cazibe ile kurduğu dostlukla, Şule ile kurduğu dostluk arasındaki fark dikkat çekicidir. Şule ile kurduğu yatay ilişkide hem gündelik sorunlarını hem de derin dertlerini ve kalbinde sakladığı

sırlarını paylaşır. Aynı evde yaşadıkları için aynı yatakta yatar, birbirlerini öpüp okşayarak avuturlar. Bu açıdan ilişkilerinin duygusal yoğunluğu çok daha fazladır. Şahap ve bilhassa Cazibe ile ise daha mesafeli ama entelektüel yoğunluğu fazla bir ilişki kurar. Özellikle Cazibe ile olan ilişkisinde eğitim, dostluklarını daha manevi ve tinsel bir boyuta taşımamanın aracı haline gelir.

Eğitim, hem Fatma Aliye'nin hem de dönemin pek çok kadın hakları savunucusunun temel meselelerindedir. Kadınların eğitimi olmaları, yaşam hakkını savunabilmelerinin yegâne ve vazgeçilmez bir koşulu olarak görülmektedir (Demirdirek 2011, 53-4). Refet okulda aldığı eğitimle sadece kendi başına geçinecek bir maaş sahibi olmaz, aynı zamanda çevre ve dostlar edinir. Eğitim ve kadınlar arası dayanışma ilişkileri birbirlerinden bağımsız değildir. Kadınlar birbirlerini eğiterek dostluklarını güçlendirirken Darülmualimat gibi devlet okullarında da kızların yaşça büyük kadınlarca eğitilmesi prensibi benimsenmektedir (Akşit 2012, 97). *Refet*'teki bir sahne, eğitim ve dostluk ilişkilerinin nasıl iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Refet, okulda kendisiyle dalga geçen bir arkadaşına nazire eden bir makale kaleme alır. Bu makalede mektep arkadaşlarının birbirlerine kardeş gibi olmaları gerektiği, aralarında haset ve rekabet yerine şefkat ve muhabbet olması gerektiğini söyler (131). Bu meziyetler öğretmenlik görevini yaparken öğrencilerine şefkat gösterebilmek için gereklidir. Şefkat ve muhabbet nihai olarak vatana duyulan hislere bağlanır:

“Mektep bu muhabbet ve şefkat-i maderaneye arkadaşlık arasında muhabbet ve hamiyet ihasıyla bizi alıştırarak! Evlad-ı vatan beyninde lüzumu olan muavenet, şefkat ve muhabbet-i insaniyetin esasından olduğu cihetle o gibi hissiyat-ı ulviye ile mütehasıs olan kimseler, insanlar için müyesser olabilen merteye-yi kemale doğru yol almış olurlar.” (131).

Fatma Aliye'nin Refet'in ağzından kadınlar arası dostluğun rekabet, eleştiri ve düşmanlık değil de şefkat, dayanışma ve muhabbet üzerine kurulu olması gerektiğine dair düşüncesi dostluğun, erkeklerin statü ve gücü büyük ölçüde ellerinde bulundurdukları bir dünyada kadınların birbirlerine ve kendilerine güvenmelerini sağlayacak (Smith-Rosenberg 1975, 14), kadınların birbirlerinin “yurdu” olacakları bir dünya çizer. Fakat dostluğun içerdiği duygusal bağlılığın niteliği, yeniden tanımlanmaya muhtaçtır. Daha önce arkadaşlığa dayalı evlilik idealinin, kadınlar arası dostluk bağları ile nasıl karşılıklı bir kurulum süreci içinde olduğundan söz etmişim. Eğitimin dolayımından geçen vatanseverlik düşüncesi de benzer biçimde kadınların dostluk tanımlarını biçimlendiren söylemsel çerçevelerden birini oluşturmuştur. Erkekler arası dostluk ilişkilerini yeniden tanımlamaya aday vatansever yoldaşlık ilişkileri, kadınlara ancak ikincil bir rol öngörüyordu zira kadınlar yeni yeni ortaya çıkan ulus projesine, erkeklerle kurdukları ilişkiler üzerinden davet ediliyorlardı. Fakat kadınlar dolaylı olarak dahil edildikleri ulus projesi içinde kendilerine özerk bir alan açmayı amaçlıyorlardı; hem de birbirleriyle kurdukları dostluk bağları üzerinden. Dönemin kadın dergilerinde kadınlar vatanı savunma ve kurtarma davasında birbirlerine sık sık “hemşireleri” olarak sesleniyordu. Bu kamusal, giderek diğer cemaatlerden olan kadınları dışlayan milliyetçi bir yöne evrilmekteydi. Aile metaforlarına yaslanan milliyetçi söylemler çerçevesinde,²³ kadınlar ailedeki en eşitlikçi ilişkiden devşirdikleri hemşire hitabıyla birbirlerine seslenerek (Vicinus 2004, xxvi), birbirlerini kamusal içindeki bir topluluk olarak tanıdıklarını gösteriyorlardı (Pursley 2012, 63). Vatan sevgisi, kadınların birbirleri ile kurdukları dayanışma ilişkilerinin temel dolayımından biri olarak işliyordu. Fatma Aliye'nin *Refet*'te tasvir ettiği kadın kamusallığı da aile içi sevgi bağları ve vatan sevgisinden aldığı öğelerle tanımlanıyordu. Annesinin ölümüyle hayattan soğuyan Refet'e kendisini yetiştiren vatana ve devletine olan ödevini yerine getirmek için hayata tutunması gerektiğini söyleyen arkadaş Şule olur. Refet, evlilikte tatmin edemeyeceği, bitmek tükenmez sevilme arzusunu öğrencileri ile tatmin edecektir (190).

Najmabadi'nin dikkat çektiği üzere, vatan sevgisi, hetero-romantik aşkı aşkınlılaşırma işlevi görür (Najmabadi 2005, 4. bölüm; Najmabadi, 2011). Vatanperver sevginin benzer bir işlevi, kadın dostluğunun aşkınlılaşırılması için de gördüğünü söyleyebiliriz. Erkekler tarafından geri kalmışlıkla, cehaletle, boş uğraşlarla ve tensellikle damgalanan kadın homososyalliği karşısında kadın dostluğu, öğrenme ve eğitimle, ulvi vatanperverlikle ve tinsellikle tanımlanıyordu. Bu bağlamda Şule'nin ablası Cazibe'nin romandaki yeri üzerinde durmaya değer görünüyor. Cazibe, yirmi sekiz yaşında evli bir kadındır. Anlatıcı ses Cazibe'nin evli olduğunu bir kere söylemiş bulunur ama romanın geri kalanında kadının ne eşinden ne de evliliğinden söz edilir. Yaz tatili geldiğinde Refet ve Şule, Şahap ve Cazibe'nin Göztepe civarlarındaki köşklerine misafir olurlar. Refet burada deneyimlediği doğal güzelliklerle mest olur. Bir gün köşte yalnızken, bahçede sevdiği bir yerde oturarak kitap okumaya başlar. Kitabı okumak için Cazibe'nin kanepede otururken ayaklarını üzerine koyduğu minderi seçer.

Fakat manzaranın güzelliği kitabını okumasını engeller. Kalbi her zamankinden başka çarpmaya başlar, gözleri kapanır, nefesi derinleşir. Kendisinden öyle bir geçer ki hislerinden korkar:

“Bir hayli müddet gözleri kapalı ve bilhareket kalmış olan Refet, korkulu rüya görmekten uyanan bir kimse gibi birdenbire kalkıp silkindi. Elini parmakları arasına alıp sıkmaya başladı.

‘Yarabbi! Yarabbi! Vücutça kazandım. Fikirce kaybettirme!’ dedi. Ve biraz durduktan sonra elini şiddetle çarpmakta olan kalbi üzerine koyup, ‘Sen ne demek istiyorsun? Kendi mevcudiyetini bana bildirmek mi? Benim sana emrim, benim sana hükmüm bu değildir. Ben seni inkâr ediyorum. Kabul etmiyorum. (...) Ben burada bu miskin ve zavallı vücutta cevelan-ı deme [kan dolaşımına] hizmet eden kalp dedikleri et parçasından başka bir şey tanımıyorum.’” (147)

Bu kendinden geçme halinden kısa bir süre önce Cazibe Hanım, Refet’e astronomiden, gökcisimlerinden, dünyanın tabakalarından, volkanlardan söz etmiş; bu konularda bir malumatı olmayan fakat öğrenmeye heves duyan Refet büyük bir heyecan hissetmiştir. Cazibe’nin kendisini bu konularda eğittiği anlarda Refet, “asar-ı tabiat hep dile gelmiş de Cazibe’nin ağzından söz söylüyor” sanmaktadır (144). Refet, önceden hecelediği tabiatın dilini ve kâinatın bilgisini Cazibe sayesinde sökmüştür ve tam da bu nedenle tabiat onu kendisinden geçirmiştir. Benzer bir kalp çarpıntısını arkadaşları ile birlikte, batmakta olan güneş ve doğan ayın birlikteliğinin denizdeki yansımaları izlerken yaşar. Arkadaşlarına durumu sezdirmemeye çalışır fakat Cazibe Hanım, Refet’in müteessir olduğunun ayırıcısına varır. Okula döndüklerinde Refet bu manzarayı resmeden, üzerinde çalıştığı modellerden daha güzel iki tablo üretir. Cazibe Hanım’a tabloları gösterdiğinde kadın hayrete düşer ve tabloları çerçeveletir (170).

Ayşegül Utku Günaydın doğanın kadınların düşsel dünyasını betimlemede özel bir işlev kazandığını öne sürer. Doğa, ev içinin sınırlandırıcılığı karşısında, kadın kahramanların düş dünyalarını özgür bırakabilecekleri bir alandır. Tanzimat romanında karşımıza sık sık bahçeler, mesire yerleri, koruluklar olarak çıkan doğal mekânlar, “yoğun duyguların doğrudan ya da simgesel biçimde dışa vurulduğu alanlar”dır (Günaydın 2017, 143). Özellikle aşk romanlarında sık sık başvurulan doğal metaforlar, aşkın hem saf hem de karanlık ve vahşi yönüne vurgu yapar (Günaydın 2017, 143). Oysa *Refet* bir aşk romanı değildir; söz konusu sahne de romantik bir aşk kurgusunda yer almaz. O halde Refet’in kalp çarpıntısını, baş dönmesini nasıl açıklayabiliriz? Refet neden duygularını gemlemeye, kalbine söz dinletmeye çalışmaktadır? Kalbi birine mi yönelmiştir? Sahnenin kuruluş biçimi nedeniyle bu sorunun olası bir cevabı Refet’in kalbinin Cazibe’ye yönelmiş olmasıdır. İsminden anlaşılacağı üzere insanın kendisini kolayca kaptırabileceği, cezbedici bir kadındır Cazibe. Akıllı, bilgili, duyarlı ve saygılıdır. Dahası, aralarında yaşa, eğitime ve sınıfa dayalı hiyerarşiler olsa da ikilinin birbirlerine karşılıklı bir muhabbet duyduğu ortadadır. Öyleyse bu sahnede söz konusu olan, örtük kalmış lezbiyen, veya anakronizmden kaçınacak olursak, homoerotik bir arzu mudur? Mazhar Osman’ın iddia ettiği gibi kadınlar arası dostluktaki saf meveddet “gayritabiî” bir aşka mı dönüşmektedir? Metnin gizli sırlarını ifşa etmeye yönelik bu tip bir yorumlama, Sedgwick’in eleştirdiği paranoyak epistemolojiye dayanacaktır (Sedgwick 1997). Dahası, kurumsal yapıları cinsel eylemlerden daha çok bozguna uğratma potansiyeli taşıyan sevgi, şefkat, arkadaşlık, sadakat ve yoldaşlık ilişkilerini gölgede bırakacaktır (Foucault 1997, 136-7). Metnin içerdiği potansiyelleri, heteronormatif kurguların içerdiği istikrarsızlıkları abartacak onarıcı bir okuma²⁴ ile ele aldığımızda, Refet’in doğayla ilişkilenebildiği esrikliğinde karşımıza homoerotik bir arzunun değil, heteronormatif aşk ve kadınlık kurgularından kaçan bir tinsellik arayışının çıkacağını düşünüyorum. Refet, doğayla etkileşiminde kendini kaybetmiş ve bunu da Cazibe Hanım’ın ona sunduğu evren ve doğa bilgisini edindikten sonra yapmıştır. Bu bilgiler ona evren ve doğa üzerinde hakimiyet kurabileceği bir anahtar sunabilecekken, o edindiği bilgilerle özdenetimini hatta akıl sağlığını toptan kaybetme riski ile karşı karşıya kalmıştır.

Refet’in duygularına egemen olma isteği romanın sonlarına doğru, heteroseksüel evlilik romansında yaşayacağı ve kaçınılmaz olduğunu düşündüğü başarısızlığa ve yalnızlığa karşı bir önlem olarak bir kez daha karşımıza çıkar. Fakat roman, bu kaçınılmaz sonun telkin ettiği yalnızlığın aksine, Refet’in Şule birlikte kurduğu gelecek hayali ile sonlanır: “Artık böyle acz ve zaruretle değil inşallah istikballerimizi temin edecek bir derecede maaşlarımızdan para topladıktan sonra birer hane alırız. Vazifelerimizi güzel ifa edersek evlad-ı vatani hüsnüsüretle tedris ve talim eylessek kazandığımız para helal olacağından bizi de Cenabıhak müsterihane yaşatır.” (Fatma Aliye 2012, 210) Hetero-romansın ve arkadaşlığa dayalı evliliğin vaatlerinin yerine getiremeyeceğine ilişkin farkındalık, Refet’e eğitimden, kadın dostluğundan ve üzerinde denetim sahibi olabileceği sevgiden müteşekkil bir karşı kamusal tahayyülün imkanı sunar.²⁵

Sonuç

Fatma Aliye, kadın homososyalliğinin dünyevi bedensel hazlarla, işe yaramazlık ve cehaletle ilişkilendirilen eril tanımları karşısında öğrenme, manevi ve tinsel birliktelikle tanımlanan bir kadın dostluğu tahayyül etmektedir. *Refet*'in sunduğu kadın kamusalığı, kamusalığın erkeklerle veya heterososyallikle, kadın homososyalliğinin ise özel alanla sınırlı olduğu (Pursley 2012, 64-5); kadının bedensel olanla, erkeğin zihinsel ve tinsel olanla özdeşleştirildiği ikilikleri zorlar. Kadınların dostlukları aynı anda hem duyumsal hem de platoniktir (Smith-Rosenberg 1975, 4). Birbirlerini öper, okşar, bir yatakta uyurlar; fakat aynı zamanda tinsel ve zihinsel birliktelikler kurarlar. Geçim dertlerini, eğitim meselelerini, ressamların hayatlarını olduğu kadar duygusal dünyalarını, en gizli sırlarını da paylaşırlar. Heteroseksüel evliliğin sınırlayıcılığından, özel/kamusal ayrımı dayatmasından, çirkinlik yoluyla kadına yüklenen bedensellikten kaçan, kadınların tinsel, zihinsel ve sanatsal dostluklarına dayanan kadın kamusalığı vaadinin, *Refet*'in doğa karşısındaki esrikliğinde ve *Cazibe*'nin ona vaat ettiği bilgi ve öğrenme ile ortaya çıkan tinsel birliktelikte somutlaştığını öne sürüyorum. Bu tinsel dostluk, yeni öznel ve eyleycilik biçimlerini tahayyül etmenin imkanını taşır. *Refet*'in kalbine hükmetme isteği daha sonra arkadaşlarıyla deneyimlediği manzaranın resmini çizerek buradan bir üretkenlik ve eyleycilik devşirmesini sağlamıştır. Bu eyleycilik onun evlilik tekliflerini reddetmesini, yeni bir hayat ve benlik tahayyül etmesini mümkün kılmıştır.

Kadın dostluğu, tıpkı yazının başında alıntılanan sahnedeki dört kadının birliktelikleri gibi, hem geç Osmanlı döneminde hem de sonrasında, dışarıdan bakan gözlerin dikkatinden kaçmıştır. Oysa kadınların birbirlerine bazen ancak kendilerinin duydukları bir sesle usul usul, bazen daha duyulur biçimlerde seslenerek inşa ettikleri dostluklar, hem dönemin toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve duygusal dünyasındaki dönüşümleri hem de bugün kadınlar arası farklı bağlılıkları anlamlandırmamızı sağlayabilecektir.

¹ Bir eserin, kadınların kurgusal temsiline, özellikle de sinemadaki temsiline ilişkin bu testten geçebilmesi için üç kriteri karşılaması gerekmektedir: Eserde iki kadın bulunmalıdır, bu kadınların her ikisinin de ismi olmalıdır ve kadınlar erkekler dışında bir şeyle ilgili sohbet etmelidir. Test, ilk kez 1985'te *Dykes to Watch Out For* isimli komik şeridinde testi konu eden çizgi roman sanatçısı Alison Bechdel'in ismiyle anılır.

² Kaçgöç, kadınların erkeklerden ayrı alt sosyallikler kurmalarını ve bu alt sosyallikler yoluyla erkekler karşısında görece özerklik kurabilmelerini sağlayabilir. Nancy Tapper, İran'daki Şahseven toplumunda cinsiyetler arası ayrışmanın ve kadınlar arası hiyerarşik örgütlenmenin, kadınların kolektif bir güç olarak hareket edebilmelerini ve erkekler karşısında kendi önem ve değerlerinin farkına varmalarını sağladığından söz eder (Tapper 1980, 74)

³ Aşağıdaki eserler örnek olarak verilebilir: Abdülaziz Bey 1995; Ahmet Rasim 1958; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey 2017; Recaizâde Mahmut Ekrem 1997; Sevengil 2014; Koçu, 1964.

⁴ Benzer tespitler Arap ve İran modernleşmecileri tarafından da yapılmıştır. Bkz. Massad 2007 ve Najmabadi 2005.

⁵ Faderman'ın yaklaşımı, seksologların teorilerinin kadınlar arası duygusal-erotik yakınlaşmaları engelleyici yönüne yoğunlaşırken, seksolojinin yarattığı kategorilerin kimliklenme süreçlerine katkısı göz ardı ettiği için sonraki pek çok *queer* kuramcı tarafından eleştirilmiştir (Bauer 2009, 5). Foucault'nun üretici iktidar düşüncesi çerçevesinde şekillenen bu eleştirilerin, Faderman'ın çözümlenmesinden daha çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu düşünüyorum. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki veya diğer Orta Doğu ülkelerindeki homososyal sapma söylemlerinin kadınların kimliklenme ve eyleycilik biçimlerine katkısı üzerine bildiğim bir çalışma bulunmamaktadır.

⁶ Kadın homososyalliği ve homoerotizmi arasındaki süreklilik konuya ilişkin literatürdeki en tartışmalı konulardan biridir. Özellikle daha erken dönem eserlerde, kadınların dostluk ilişkileri ile romantik aşk ilişkileri ve cinsel birliktelikleri arasında bir süreklilik olduğu düşüncesi belirgindir. Carol Smith-Rosenberg, kadınların dostluk, akrabalık ve duygusal ilişkilerini bir arada incelediği öncü çalışmada, cinsel ve duygusal itkileri bir süreklilik içerisinde görmemiz gerektiğini söyler (1975, 28-9). Adrienne Rich, lezbiyen süreklilik [*lesbian continuum*] kavramı ile, başka bir kadınla genital cinsellik yaşamış veya böyle bir birlikteliği arzu etmiş olmasından bağımsız olacak biçimde, bir kadının hayatı süresince yaşadığı veya tarih boyunca bir dizi kadın tanımlı deneyimi kast ettiğini söyler (1980, 27). Sedgwick, homososyal homoerotik sürekliliğin [*continuum*] kadın homososyalliğinde erkek homososyalliğine nazaran daha güçlü olduğunu iddia eder (1985, 3). Vicinus, kadınlar arasında romantik aşkın açıkça cinsel, kırılın biçimde duygusal veya tamamen platonik pek çok ilişki biçimini barındırdığını ileri sürer (2004, xx). Sharon Marcus ise kadınlar arası farklı bağlulukları bir süreklilik içerisinde ele alan yaklaşımların, kadınlar arası bağların görünmezliğine dikkat çekmesinin önemine işaret eder fakat arkadaşlık ve sevgililik arasındaki önemli farkların üzerine örttüğünü söyleyerek bu yaklaşımları eleştirir (Marcus 2007, 29). Ona göre farklı toplumsal bağların arasındaki farkları ve örtüşmeleri, onları birbirlerine indirgemeden ele alabilmemiz gerekir. Valerie Traub ise erotizm ve dostluk arasında ontolojik bir sınır çizme girişimlerine şüphe ile yaklaşmamız gerektiğini söyler (2015, 50). Traub'un önerdiği üzere, bu ikisi arasındaki söylemsel sınırlar tarihsel işlevi üzerinde durmak, Osmanlı toplumunda kadın homoerotizmi ve homososyalliğinin hangi tarihsel süreçler sonucunda birbirleriyle ilişkilendirildiklerini ve ayrıştırıldıklarını, kadın dostluğunun bu bağlamda nasıl tanımlandığını anlamamız için daha işlevsel olacaktır.

⁷ Daha önce söylediğim üzere erkek homoerotizmi de sıklıkla sosyal sapma söylemi çerçevesinde ele alınır. Salahaddin Asım istisnai isimlerdendir.

⁸ Pasin'e göre kadınların heteronormatif iktidar ilişkilerine ve kamusal alandaki ezilmeye karşı durmalarını sağladığından ayrıcalıklıdır (Pasin 2013, 68). Hamamın kadın homoerotizmine ilişkin eril fantezi ve kaygıların en çok yoğunlaştığı mekân olması belki de bu yüzden.

⁹ Örneğin *Sâime*'de Örüclü Hamamı'nın zürefaların buluşma mekânı olduğu söylenir (Recaizâde Mahmut Ekrem 1997, 83). Hamamdaki kadın homososyalliğinin "gerçekte" homoerotik yakınlaşmaları barındırdığını iddia etmiyorum. Fakat söz konusu anlatılarda, hamamın kadınlara sunduğu çok işlevli mekansallığının (Akşit 2011) göz ardı edilmesi dikkat çekicidir.

¹⁰ Yalnızca nöropsikiyatrlar için değil, dönemin edebiyatında ve popüler yazınında da kadınların dudaktan öpüşmeleri artık tehditkâr bir öğedir. Mehmed Ali Kasım, kadınların saygı ve sevgiden kaynaklanan öpüşlerinin zamanla cinsel organlarına yayıldığını söyler (Mehmed Ali Kasım 1925, 91). Öpüşme ayrıca kadınların erkeklerden gizledikleri sırları ifşa eden simgesel bir anlam kazanmıştır. Ahmed Rasim'in *Ülfet* romanında, Recaizâde'nin *Sâime* romanında ve Şahabettin Süleyman'ın *Çıkmaz Sokak*'ında kadınların öpüşmeleri, yabancı gözlerden gizledikleri erotik yakınlıklarını ifşa eder. Bkz. Sarıtaş, y.h.

¹¹ Aynur Demirdirek (2014) birbirleri ile dostluk kurma imkânları oldukça sınırlı olan Müslüman ve azınlık cemaatlerinden kadınların kadın dergileri yoluyla birbirleriyle etkileşime geçme imkânı bulduklarını söyler.

¹² Najmabadi'nin dikkat çektiği üzere kadınların, kadın homososyal mekanını terk ederek karma bir kamusal alan tarafından erişilebilir hale gelen yazılı dilleri, daha arınmış ve resmi bir biçim kazanmış, disipline edilmiştir (Najmabadi 1993, 488-489). Najmabadi'nin tespitinin, Osmanlı kadın dergilerinde yazmaya başlayan kadınlar için de geçerli olduğunu ve buradaki kadın dilinin kadın homososyalliğinde kullanılan dile kıyasla çok daha formel, steril ve disipline edilmiş olduğunu tahmin edebiliriz. Fakat erkekler tarafından erişilebilir olsa da, onlar dergileri diğer kadınlara seslenebilecek bir alan olarak görüyor, burada kendi kamusal alanlarını inşa edecekleri bir dili keşfediyorlardı.

¹³ Akşit, Fatma Aliye'nin romanlarında kamusal alanın, klasik kamusal alan kavramsallaştırmasından farklı olarak evleri ve insanları birbirine bağlayan, evlilik gibi özel alana dahil edilen meseleleri içeren temel bir öge olduğunu söyler (2010, 210).

¹⁴ Bu terimi *Levâiyih-i Hayât*'ta Fehame kendi evliliğini tanımlamak için kullanır (Fatma Aliye 2017, 6).

¹⁵ Fatma Aliye, kadınların kendilerine denk olmayan, cahil ve zayıf karakterli erkeklerle evlenmeleri sonucunda yaşadıkları mutsuzluklar üzerinde diğer eserlerinde de durur. *Muhâdârat* romanında Mucip karakterinden farklı olarak yüzeysel Batılılaşma nedeniyle eleştirilen Fâzıla'nın eşi Remzi için şöyle denmektedir: "Bu gibi erkekler, evlilik hayatını, yaşadığını sadece kendisinin iddia ettiği bir kadını hiçbir hata kabul etmeden hareket eden bir makine gibi görürler. Belki de eşlerinin cansız olduklarını düşünürler!" (akt. Günaydın 2017, 97). *Levâiyih-i Hayât*'ta da etmedan kadınların sevgisine lâyık olmadıkları; böyle adamları sevmenin kadının kendisini rezil etmesi anlamına geldiği söylenir (Fatma Aliye 2017, 22).

¹⁶ Deleuze ve Guattari, kaçış çizgisi kavramı ile hayattan kaçmak, saklanmak anlamına gelecek negatif eylemleri kast etmez. Kaçış, aile, okul, devlet gibi kurumsallıkları bozan, ikiliklere direnen, bir oluştan ötekisine geçişi mümkün kılan, olumlu, etken bir yersiz yurtsuzlaşmadır. Deleuze *Diyaloglar*'da şöyle der: "En büyük yanlışlık, tek yanlışlık kaçış çizgisinin yasaından kaçışı içerdiğini sanmak olacaktır; düşüncüde veya sanatta kaçış. Ama kaçmak tersine gerçek üretmek, yaşamı yaratmak, kendine bir mucedade silahı bulmaktır." (Deleuze ve Parnet 1990, 74)

¹⁷ Sagaert, kadın yazarlı masallarda çirkinliğin bu işlevine değinir (2017, 186-189).

¹⁸ Smith-Rosenberg evliliğin kadınların dostlarından fiziksel bir ayrılık yaşamalarına neden olduğunu, fakat bunun duygusal bir mesafe anlamına gelmediğini önerir (1975, 5).

¹⁹ Benzer biçimde *Levâiyih-i Hayât*'ta Mehabe, Fehame'ye evlendikten sonra eskisi gibi görüşemediklerini, çünkü Fehame'nin kayınvalidesinin her görüşmelerinde yüzünü ekşittiğini söyler (Fatma Aliye 2017, 2).

²⁰ Edebi eserlerde evlatlık kızların da sık sık çirkinliklerinden söz edilir (Özbay 2009, 28).

²¹ Bu makalede üzerinde pek fazla duramayacak olsam da komşuluk ilişkileri de *Refet*'teki kadın kamusal alanının önemli bileşenlerindedir. Refet ve annesi darda kaldıklarında yardımlarına sık sık komşu kadınlar koşar.

²² Fatma Aliye, *Refet*'i II. Abdülhamit'in kızlara yönelik devlet okulları açtığı bir dönemde kaleme almıştır (Akşit 2010, 213).

²³ Konuya ilişkin bkz. Najmabadi 2005, 4. bölüm; Najmabadi, 2011.

²⁴ Sedgwick, metinde gizli kalan amaçları açığa çıkarmayı amaçlayan paranoyak okuma biçimleri yerine, yaratıcılığa ve aşırılığa yönelen, keyif verici, olumsal, istikrarsız ve tutarsız *queer* ontolojiler yaratmayı amaçlayan onarıcı okuma stratejilerini önerir (Sedgwick 1997, 18).

²⁵ Benzer bir sona Akşit'in (2010) feminist bir ütopya olarak tanımladığı Fatma Aliye'nin bitmemiş romanı *Enin*'de (1910) de rastlarız. Romanın iki ana karakterinden biri olan Sabahat, kolayca baştan çıkarılan bir erkek olan Suat tarafından terk edildikten sonra evlenmeme kararı alır. Kötü bir evliliğe mahkûm olan komşuları ve yakın arkadaşı Fehame, onun bu tavrına hayranlık duyar. Daha sonra ikili, evliliğin yarattığı hayal kırıklığını tahsillerine devam ederek aşmaya karar verirler. Akşit'in dikkat çektiği üzere, iki kadının ilmi evliliğe tercih etmesi Fatma Aliye ve eleştirilenince uygun bulunmamış olmalıdır ki roman bitmemiş ilan edilmiştir (Akşit 2010, 214). *Enin*'de de, tıpkı *Refet*'te olduğu gibi, kadın dostluğu romanın kurucu bir öğesidir. İki metnin kadın dostluğunu merkeze alan karşılaştırmalı bir okumasının son derece verimli olacağını düşünüyorum.

Kaynakça

- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı* cilt I, haz. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995).
- Abu-Lughod, Lila. "Introduction: Feminist Longings and Postcolonial Conditions," *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod (Princeton and Chichester: Princeton University Press, 1998), 3-31.
- Ahmet Rasim, *Fuhş-i Atik ve Hamamcı Ülfet* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958).
- Akşit, Elif Ekin. "Fatma Aliye's Stories: Ottoman Marriages Beyond the Harem," *Journal of Family History* 35, no. 3 (2010): 207-218.
- Akşit, Elif Ekin. *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi* (İstanbul: İletişim, 2012).
- Akşit, Elif Ekin. "The Women's Quarters in the Historical Hammam," *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 18, no. 2 (2011): 277-293.
- Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı* cilt II, haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul: Kitabevi, 2017).
- Balsoy, Gülhan Erkaya. *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları* (İstanbul: Can Yayınları, 2015).
- Bauer, Heike. *English Literary Sexology: Translations of Inversion, 1860-1930* (Londra: Palgrave Macmillan, 2009).
- Bray, Alan. *The Friend* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2003). Deleuze, Gilles ve Claire Parnet. *Diyaloglar* çev. Ali Akay (Ankara: Bağlam, 1990).
- Demirdirek, Aynur. *Osmanlı Kadınların Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi* (Ankara: Ayizi Kitap, 2019).
- Demirdirek, Aynur. "Muslim Ottoman Feminists' Perceptions of Their Non-Muslim Counterparts After Meşrutiyet" *Fe Dergi* 6, no. 1 (2013): 1-17.
- Dinç, Gökçen Beyinli. *Elleri Tılsımlı: Modern Türkiye'de Ebelik* (Ankara: Ayizi Kitap, 2017).
- Faderman, Lillian. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between from the Renaissance to the Present* (New York: William Morrow, 1981).
- Fatma Aliye. *Refet* haz. Şahika Karaca (İstanbul: Kesit, 2012).
- Fatma Aliye. *Enîn* haz. ve çev. Tülay Gençtürk Demircioğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015).
- Fatma Aliye. *Hayattan Sahneler (Levâ-yih-i Hayât)* haz. ve çev. Tülay Gençtürk Demircioğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017).
- Foucault, Michel. "Friendship as a Way of Life," *The Essential Works of Foucault 1954-1984: Ethics Subjectivity and Truth* der. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), 135-140.
- Günaydın, Ayşegül U. *Kadınlık Daima Bir Muamma: Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme* (İstanbul: Metis, 2017).
- İleri, Celal Nuri. *Kadınlarımız* haz. Halit Erdem Oksaçan ve Abdullah Musab Şahin (İstanbul: Kaknüs, 2017).
- Reşad Ekrem Koçu, "Çengi," içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1964), 3840-5.

- Mazhar Osman. *Tabâbet-i Rûhiye*, cilt I., ikinci tab'. (İstanbul: Kader Matbaası, 1926).
- Massad, Joseph A. *Desiring Arabs* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2007).
- Mehmed Ali Kasım, *Delk ü Temas ve Zürefâlar* (İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, 1341/1925).
- Najmabadi, Afsaneh. "Veiled Discourse-Unveiled Bodies," *Feminist Studies* 19, no. 3 (Autumn, 1993): 487-518.
- Najmabadi, Afsaneh. "Crafting an Educated Housewife in Iran." *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod (Princeton and Chichester: Princeton University Press, 1998), 91-125.
- Najmabadi, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 2005).
- Najmabadi, Afsaneh. "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak", *Vatan, Millet, Kadınlar* ed. Ayşe Gül Altınay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).
- Özbay, Ferhunde. "Evlerde el kızları: Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler" *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*, haz. Ayşe Durakbaşa çev. Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 13-47.
- Pasin, Burkay. "Femaleness, Femininity and Feminotopia: The Female Hamam as a Homosocial Space," *Kadın/Woman* 2000 14, no. 1 (2013): 55-77.
- Pursley, Sara. "Daughters of the Right Path: Family Law, Homosocial Publics, and the Ethics of Intimacy in the Works of Shi'i Revivalist Bint Al-Huda," *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no.2 (2012): 51-77.
- Recaizâde Mahmut Ekrem, "Sâime," *Recaî-zade M. Ekrem Bütün Eserleri III* haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Hakan Sazyek (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997).
- Rich, Adrienne C. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," *Journal of Women's History* 15, no.3 (1980/2003): 11-48.
- Sagaert, Claudine. *Kadın Çirkinliğinin Tarihi* çev. Serdar Kenç (İstanbul: Maya Kitap, 2017).
- Salahaddin Asım. *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahud Karşılaşmak* (İstanbul: Türk Yurdu Kütüphanesi, b.t.).
- Sarıtaş, Ezgi. *Heteronormativite ve İstikrarsızlıkları: Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Cinsel Modernlik* (Metis, Yayına Hazırlanıyor).
- Sedgwick, Eve Kosofsky. "Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction is About You," *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction* Eve Kosofsky Sedgwick (Durham ve Londra: Duke University Press, 1997): 1-37.
- Sevengil, Refik A. *İstanbul Nasıl Eğleniyordu? (1453'ten 1927'ye Kadar)* (İstanbul: Alfa, 2014).
- Sirman, Nükhet. "Kadınların Milliyeti" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* cilt IV, der. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim, 2008): 226-244.
- Smith-Rosenberg, Caroll. "The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth Century America," *Signs* 1, no.1 (1975): 1-29.
- Şemsettin Sami. *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat* haz. Sedit Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964).
- Tapper, Nancy. "Matrons and Mistresses: Women and Boundaries in two Middle Eastern Tribal Societies," *European Journal of Sociology* 21, no. 1 (1980): 59-79.
- Traub, Valerie. *Thinking Sex with the Early Moderns* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015).

Vicinus, Martha. *Intimate Friends: Women Who Loved Women, 1778-1928* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).