T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK EDEBİYATI PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARZUNUN SİYASİ POTANSİYELİ: REŞAT EKREM KOÇU'DA QUEER ÖZNELLİĞİN TAKİBİ

İPEK BOZKAYA
17723005

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. DİDEM ARDALI BÜYÜKARMAN

İSTANBUL
2021

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK EDEBİYATI ROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARZUNUN SİYASİ POTANSİYELİ: REŞAT EKREM KOÇU'DA QUEER ÖZNELLİĞİN TAKİBİ

İPEK BOZKAYA
17723005

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. DİDEM ARDALI BÜYÜKARMAN

İSTANBUL
2021

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK EDEBİYATI PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARZUNUN SİYASİ POTANSİYELİ: REŞAT EKREM KOÇU'DA QUEER ÖZNELLİĞİN TAKİBİ

İPEK BOZKAYA
17723005

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih:
Tezin Savunulduğu Tarih: 12.03.2021
Tez Oy Birliği ile Başarılı Bulunmuştur

Unvan Ad Soyad **İmza**

Tez Danışmanı: Doç Dr. Didem Ardalı Büyükarman

Jüri Üyeleri: Prof. Dr. Aynur Koçak

Prof. Dr. Seval Şahin

İSTANBUL
MART 2021

ÖZ

ARZUNUN SİYASİ POTANSİYELİ: REŞAT EKREM KOÇU'DA QUEER ÖZNELLİĞİN TAKİBİ

İpek Bozkaya

Mart, 2021

Bu tezde birçok alanda ve türde eser kaleme alan tarihçi-edip Reşat Ekrem Koçu'nun queer öznelliği queer teori bağlamında incelenmektedir. Queer teori hem bilimsel bir çalışma alanı hem de sahada bir aktivizm alanı olarak normativitenin karşısında konumlanır. Heteronormatiflik mücadelesinden ivmelenen teori daha sonra tüm oluşları kapsayıcı bir yapıya bürünmüştür. Reşat Ekrem Koçu'nun metinleri ve öznelliği heteronormativitenin karşısında konumlanması dolayısıyla queerin sahasına girer. Bu tezde Koçu'nun queer pratiklerini Foucault'nun söylem-iktidar ilişkisi üzerinden düşünmenin imkânları araştırılırken ulus-devletin arzu ve talep ettiği özne olamamak bağlamında hayatı bir queer olarak deneyimleyen yazarın hayatındaki belirlenimsizlik queer teori bağlamında tartışılmaktadır. Reşat Ekrem Koçu daha önce bir queer okumaya tabi tutulmamıştır; bu tez ile *Kızlarağasının Piçi* adlı eserinde Osmanlı homoerotik kültüründen hareketle yazarın queer öznelliğinin söyleme yansıması ele alınacaktır. Koçu'nun, içinde bulunduğu heteronormiye tabiyet tedbiriyle alenen üstlendiği bir eşcinsel kimliği olmasa da onun eserlerinde, queer öznelliğinin izleri görülür. Koçu, sadece cinsel öznelliği dolayısıyla değil, ulus-devletin ulusal tarih tezinin karşısında imparatorluğu anlatmaya devam ederek de ötekidir. O, türlerin sınırlarını törpüleyerek anlatılarında da melezlik kurmasıyla da ötekidir. Tarihi edebiyatla, bilimi kurguyla karıştırarak kendine has anlatı türleri üretir. Bu tezde normun ve ötekinin yazar tarafından metinde anlamlandırma süreçleri ve ulusal heteroseksüelliğin dışında kalan ayrıntılar henüz Türkçe edebiyat eleştirisi kanonunda çok yer bulamamış queer eleştiri perspektifinden okunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Queer Teori, Reşat Ekrem Koçu, Osmanlı Tarihi, Heteronormativite, Söylem

ABSTRACT

THE POLITICAL POTENTIAL OF DESIRE: FOLLOWING THE QUEER SUBJECTIVITY OF REŞAT EKREM KOÇU

İpek Bozkaya
March, 2021

In this dissertation, queer subjectivity of Reşat Ekrem Koçu, the historian and author who has written works in many fields and genres, is analyzed in the context of queer theory. Queer theory stands against normativity both as a scientific field of study and as a field of activism. The theory, which gained momentum from its fight against heteronormativity, then turned into a structure that encompasses all existences. Reşat Ekrem Koçu's works and subjectivity is in the field of queer because of its position against heteronormativity. In this thesis, while investigating the possibilities of thinking about Koçu's queer practices through Foucault's discourse-power relationship, the indeterminacy in the life of the author who experiences life as a queer is discussed in the context of not being the subject desired and demanded by the nation-state. Reşat Ekrem Koçu has not been subjected to a queer reading before; in this thesis, the reflection of the author's queer subjectivity on discourse in the context of Ottoman homoerotic culture will be discussed in *Kızlarağasının Piçi.* Although Koçu does not have a homosexual identity that he has undertaken publicly due to the heteronormia measure he is in, his queer subjectivity can be seen in his works. Koçu is the other, not only because of its sexual subjectivity, but also by continuing to describe the empire against the national history thesis of the nation-state. He is the other in that he rasps the boundaries of genres and establishes hybridity in his narratives. He produces his own unique style of narrative by mixing history with literature, science with fiction. In this dissertation, the process of interpretation the norm and the other by the author in the text and the details outside of national heterosexuality will be read from the perspective of queer criticism, which has not yet found much place in the canon of Turkish literary criticism.

Key Words: Queer theory, Reşat Ekrem Koçu, Ottoman History, Heteronormativity, Discourse

ÖN SÖZ

İktidarın kimlikleri düzenlemesinde kullandığı en önemli araçlardan biri cinselliktir. Cinsellik, tarihi süreç içinde, tıbbileştirilebilen, siyasileştirilebilen, ekonomikleştirilebilen, ahlaka, demografiye konu olabilen bir yaşayış unsuru olmuş; ve iktidar tarafından bu hareket alanlarınca söylemlere konu olmuştur. Cinselliğe dair üretilen söylemler, onun karşısında duracak bir direnişin varlığını da mümkün kılmıştır. Yapısı gereği iktidarla iç içe olan bu direniş, kısa vadede aktif ve saldırgan olabileceği gibi; uzun vadede anlamları ve söylemleri dönüşüme uğratma potansiyeli taşıyan ılımlı görünen fakat dönüştürücü güce sahip bir direniş de olabilir. Bu noktada queer; söylemlere ve pratiklere göre norm olarak belirlenmiş, norm olarak kabul edilegelmiş şeylerin karşısında duran bir kavram olarak bu direnişin içinde yer alır. Reşat Ekrem Koçu hayatını ve eserlerini kurgulayışında aleni bir eşcinsellik söylemini hiçbir zaman benimsememiştir; fakat tarihe odaklandığı ve günün anlatısına eklemlediği vakalar, kişiler, durumlar, içinde bulunduğu heteronormatif gücün karşısında alternatif bir söylem üretmesi ve bir dönüşümün imkânına kapı aralaması bakımından bu direnişin içinde yer alır.

Queerin işaret ettiği anlam alanı öteki/ ötekilik üzerinedir. Reşat Ekrem Koçu'nun eserlerine ve hayat deneyimine bakıldığında bu hayatı cinsel öznelliği bakımından queer olarak yani öteki olarak deneyimlediği görülür. Fakat o sadece cinselliği yüzünden öteki değildir; o yazınsal türlerin sınırlarını bozarak kendince türler oluşturmuş ve çizilen çerçevelerin dışında kalmıştır; ulus tarih yazımının karşısında kendi anlatmak istediği tarihi yazmıştır; üreme fetişizminin karşısında durmuş toplumun düzeninde kaygı oluşturmuştur, akademide tahakküme biat etmemiştir; tüm bunlar dolayısıyla da ötekidir.

Queer gözlüğümüzü takarak her metni okuyabiliriz, bu metaforik gözlüğe hangi metinlerin yakıştığı üzerine bir çerçeve çizmek ve queer ekseninde tartışılabilecek metinlerin hangi vasıflar taşıması gerektiğini söylemek queerin sınırlandırmalardan, çerçevelerden hazzetmeyen yapısına aykırıdır. Teori bir edebiyat eleştirisi olarak uygulanmaya başlandığından beri metinlerin satır aralarına gizlenmiş kodlarının neleri işaret edebileceğini anlamamıza –Derida'nın metinde tek ve mutlak bir anlamın olmadığını söylediği yapısöküm tekniğinin de yardımıyla- yardımcı olmaktadır.

Temelinde; psikanaliz ve dilbilimi arasında ilişki kuran Lacan'ın arzu ve kimlik teorileri; Foucault'nun cinsiyetin kökeni ve daha sonra özne-iktidar-söylem ilişkisi; yazının yazarın elinden çıktıktan sonra binlerce farklı şekilde algılanabileceğini, tek ve mutlak bir anlamın bulunmadığını söyleyen Derida'nın yapısökümü; cinsiyetin aslında performatif oluşunu anlatan Judith Butler'ın postyapısalcılığı yatan queer teori hem bir aktivizm alanı hem de bir bilimsel çalışma alanıdır.

Queer kelimesinin devingenliği *eşcinsel*in ötesinde, bu kelimenin bütün norm dışıları kapsayan, tözcü temsillerin karşısında bir anlamla dolmasından gelir. Bu anlam öylesine dinamiktir ki, İngilizcedeki ilk halinden, önce cinsiyet eşitliği

mücadelesinde avantaja çevrilerek kullanılan şekline, sonra hızla tüm eşitsizliklerin ve kimliklileşmenin karşısında başvurulan bir kaynağa dönüşmüştür. Buradan hareketle, literatür taramasında kimi çalışmalarda rastladığım *queer edebiyat*ın *LGBTI edebiyatı* olarak kullanılması queeri anlamlandırma noktasında soru işaretlerini barındırır. Zira anlamsal ve felsefi düzlemde, queeri tanımlamak bile queere aykırıyken, böyle bir bu teoriyi LGBTİ olarak ele almak ve üstelik LGBTİ kategorizasyonunu sahiplenmek kuramın işaret ettiklerinin çok dışındadır. Bir şeyi sınıflandırmak Judith Butler'ın da işaret ettiği gibi dahil etmeleri ve dışlamaları beraberinde getirir. Cinsiyet kimliklerini kategorize ederek bu kurama başvurmak, sınırlandırmalara, kümeleştirmeye, adlandırmalara ve etiketlendirmelere yönelerek; belirsizliği, çerçevesizliği, geçişkenliği, her varoluşun eşsiz ve biricik oluşunu, kimlik tanımının imkânsızlığını[1] ve sınırsızlığını şiar edinen queere aykırı bir şey yapılmasına neden olur.

"Queer Kuramın Olasılığı Üzerine" adlı yazısında queer kuramın fikrî kaynakları üzerine düşünen Claire Colebrook "Queer tanınmanın ve benliğin radikal bir biçimde dışında ya da ötesinde değildir; insanî (dil, toplumsal cinsiyet, yönetim, sembolik düzen normları dahilinde) bir şey olarak duyulma talebinde bulunurken aynı zamanda normatif matrisi de saptırır." (Colebrook, 2011, 218) der. Queerin akışkan yapısı düşünüldüğünde, kuram tüm sapmaları, gayritabiilikleri, özcü kategorileri yapısökümüne uğratır. İnsan olmak normsa insan-dışıyı, heteroseksüellik normsa çok yönlü cinsel arzuyu, azınlıkları, azınlık dinlerini, dinsiz azınlıkları, işsizleri, evsizleri, sakatları, çoğunluğun onaylamadığı evrensel teorileri, çoğunluğun dışında kalan bütün inanışları, inanmayışları, kutupta eriyen buzulları, göç karşıtı politikaları ve tüm öteki oluşları işaret eder.

Queeri bu tezde tüm ayrımcılıkları, azınlıkları, normun dışında tutulanları, ötekileştirilenleri ve hoşgörüsüzlükleri kavrayan bir şemsiye kuram olmasının yanında; özellikle cinsiyete atıfla böyle bir kuramın doğuşunu sağlayan ilk şekliyle bağdaştırarak, norm atfedilen heteroseksüelliğin karşısında başvurulan bir kaynak olarak ele alacağım. Tarafımca hazırlanan bu çalışma Reşat Ekrem Koçu'yu queer bağlamda inceleyen ilk tez çalışmasıdır.

Tezin ilk bölümünde queer teorinin işaret ettiği nosyonlar, teoriyi besleyen ve geliştiren düşünceler ve söylemler ele alınmaktadır. Bu çerçevede Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nden başlayarak bu mücadelenin düşün sahası incelenmiştir. Çünkü queer teorinin çoğu söylemi Foucauldyen kavramlar üzerine kurulmuştur ve daha sonra ya bunlara itiraz edilerek ya da bunlar geliştirilerek teori anlam alanını genişletmiştir. Dolayısıyla queer teorinin işaret ettiklerini ortaya koyarken Foucault'dan bahsi geniş tutuyorum.

Tezin ikinci bölümünde Osmanlı homososyal kültürünün queer perspektiften okunup okunamayacağını tartışırken cinsiyet algısının bu kültürde düzenlenişinin izini sürmeye çalışıyorum. Cinselliğin dönüşüm süreçlerini ve hemcins arzusunun tarihsel bağlamda değişimini ele alıyorum.

Tezin üçüncü bölümünde Türkçe edebiyatta literatürü 2000'lerden sonra çeviri metinlerle oluşmaya başlamış queer teori ekseninde; henüz bu eksende bir değerlendirilmeye tabi tutulmamış Reşat Ekrem Koçu ele alınmaktadır. Reşat Ekrem Koçu hayatı bir queer imkânsızlık olarak deneyimlemiştir. Buna ilerleyen bölümlerde Reşat Ekrem Koçu'nun hayatını queer bağlamda ele aldığım

[1] Judith Butler, cinsel kimlik kategorizasyonlarını sahiplenmenin iktidarca oluşturulmuş söylemlerin devamını sürdürmeye hizmet ettiğini düşünerek lezbiyenliği bir sıfat olarak kullanmaktan imtina eder ve bu göstergenin daima belirsiz olanı işaret etmesi gerektiğini savunur. (Butler, 2007, 12)

“Belirlenimsizliğin Siyasi Potansiyeli ve Bir Merkezsizlik Olarak Reşat Ekrem Koçu” bölümünde değinilecektir.
Tezin dördüncü bölümünde ise Reşat Ekrem Koçu’nun queer öznelliğinin söyleme yansıması yazarın Kızlarağasının Piçi adlı eseri üzerinden takip edilecektir.

Hamburg Üniversitesi’nde kaldığım süre boyunca tez ile ilgili yönlendirmelerini ve mesaisini benden esirgemeyen değerli hocam Petr Kucera’ya, sadece tez ile ilgili değil her konuda kapısını rahatlıkla çalmamıza izin veren çok değerli hocam Didem Ardalı Büyükarman’a, yüksek lisans payesiyle mezun olduğumu hiç göremeyecek canım babama ve hep yanımda olan güzel aileme destekleri için teşekkür ediyorum.

Ayrıca on iki yıldır sağlıkçı kimliğiyle bulunduğum çalışma hayatımda bu tezin küresel bir pandemiye denk gelmesini ve dünya deneyimimde salgında savaşan sağlıkçı kimliğini edinirken duyguları bütün potansiyelleriyle deneyimlemeyi Reşat Ekrem’in hüznüne verirken; bu tezi; tükenmişlik, sabır, telaş, acizlik, afallama, merhamet, çaresizlik, kaygı, yorgunluk, korku, hüsran, üzüntü gibi duygularla aynı anda karşı karşıya kalmış tüm sağlık emekçilerine adıyorum.

İstanbul, Mart, 2021 İpek Bozkaya

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **iii**
ABSTRACT ..... **iii**
ÖN SÖZ ..... **v**
ŞEKİLLER LİSTESİ ..... **ix**
KISALTMALAR ..... **x**

1. GİRİŞ **1**
1.1. QUEER KURAM 7
1.1.1. Anlamın Devingenliği, Queer Perspektif ve İşaret Ettikleri 7
1.1.1.1. İktidar ve Direniş 9
1.1.1.2. Söylem ve Bilgi 10
1.1.1.3. Özne 11
1.1.1.4. Cinsellik 12
1.1.1.5. Butler ve Cinsiyet Tertibatı 13
1.1.1.6. Post-yapısalcılık, Yapısöküm 17

2. HAZLAR, ARZULAR, EDİMLER: OSMANLI'NIN QUEERLİĞİ **20**

3. BELİRLENİMSİZLİĞİN SİYASİ POTANSİYELİ VE BİR MERKEZSİZLİK OLARAK REŞAT EKREM KOÇU 27

4. REŞAT EKREM KOÇU ANLATILARININ QUEER BAĞLAMDA ANALİZİ **42**
4.1. Kızlarağasının Piçi 42
4.2. Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası 50
4.3. Abaza Mehmet Paşa I 55
4.4. Abaza Mehmed Paşa II 62
4.5. Deli Hüseyin Paşa 64
4.6. Ester Kira 70
4.7. Buraya Kaptanpaşa Karışır 74

5. SONUÇ **77**
KAYNAKÇA **82**

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1 : Sokakta çıplak ayakla dolaşma modasının öncülerinden bir egzistansiyalist süslü kız 38
Şekil 2 : İstanbul Ansiklopedisi'nde Osman'ın çizimi, cinsiyetsiz görüntüsü 50
Şekil 3 : Boğazda bir balıkçı tipi.....75
Şekil 4 : Bir dellak 72
Şekil 5 : Forrestal Uçak Harp Gemisi çalışanları..... 73

KISALTMALAR

akt. : Aktaran
bkz. : Bakınız
çev. : Çeviren
ed. **:** Editör
haz. **:** Hazırlayan

1. GİRİŞ

Queer yabansı, garip, tuhaf, ayrıksı, kötü, eksantrik, görenek dışı demektir. Kelimenin kökeniyle ilgili çeşitli yaklaşımlar vardır. Bir yaklaşıma göre Almanca dönmek, bükmek, bükülmek anlamındaki "terkw" kökünden gelen eğik, yamuk manasındaki "twerh" sözcüğünden türemişken (McConnell-Ginet, 2011, 240); başka bir yaklaşıma göre eski İrlanda dilinde çarpık, eğri büğrü, yamuk anlamındaki "cúar" kelimesinden (Birch-Beyley, 2019, 16) ; Eve Kosofsky Sedgwick'e göreyse Almanca "quer" (çapraz kesen), Latince "torquere" (bükme, bükülme), İngilizce "athwar" (aykırı, zıt) anlamına gelen Hint-Avrupa kökenli "twerk" sözcüğünden (Edwards, 2009, 4) türemiştir. "Homoseksüel" anlamında kullanımı ilk defa 1922'de kaydedilmişse de[2] akademik alanda politik bağlamda ilk defa 1991'de kullanılmıştır. Kendini anarşist bir avangart (Petry, 1980, 5) olarak gören Amerikalı yazar ve eleştirmen Paul Goodman, 1969'da "Memoirs of an Ancient Activist" adıyla kaleme aldığı ve 1977'de "The Politics of Being Queer" olarak revize ettiği makalesiyle "queer"i politik bağlamda ilk kullananlardandır. Biseksüelliğinin onda oluşturduğu anarşist ve ütopyacı güç ile (Graham, 2009, 487) Goodman, queer teori ve queer hareketten henüz bahsetmese de "queer yaşam" tabiriyle bunun alternatif değerleri üretici gücüne işaret etmiştir (Kornak, 2015, 21).

Kelimenin terim olarak dönüşümü ve queerin ortaya çıkışı, eşcinselleri aşağılamak için kullanılmış olan bu kelimenin eşcinseller tarafından göğüslenilip karşı tarafa, anlam yükleriyle geri gönderilmesiyle olmuştur. Hem akademik bir kuram hem bir politika olan bu kavram önce eşcinsel mücadelesinin daha sonra tüm antinormatiflik mücadelesinin başvurduğu bir kaynağa dönüşmüş; başlangıçta mücadelesini heteronormiye karşı yürüterek yola koyulsa da, norm olan her şeyi yapısökümüne uğratmayı önererek anlam ve aktivizm alanını genişletmiştir. Kuramın düşün ve literatür boyutuna ve kaynaklarına ileride değinilecektir, fakat önce politik

[2] Online Etymology Dictionary, "queer"
https://www.etymonline.com/word/queer#etymonline_v_3174

mücadelesinin sosyal eksende nasıl şekillendiğini görmek üzere tarihsel çerçeve gerekli görünüyor.

Queerin tarihinde önemli olaylardan ilki 27 Haziran 1969'da Newyork'ta eşcinsellerin sosyallik mekânlarından olan Stonewall Barı'na polisin baskın yapması sonucunda eşcinsellerin isyan etmesi ve barı ateşe vermeleridir. O dönemlerde heteroseksüelliği tek meşru cinsel yönelim olarak kabul eden iktidara göre eşcinsellerin ve transların bir yerde toplanıp eğlenmesi illegaldi. Polis baskınlarıyla bu mekânlar zaman zaman mühürleniyor ya da işlemesine rüşvetle göz yumuluyordu. O gece Stonewall'da bulunanlar barı ateşe vererek haklı isyanlarını gösterdi ve ertesi gün daha da çoğalarak polis baskınını protesto etmek için tarihteki ilk onur yürüyüşünü gerçekleştirdiler. Bu isyanın daha sonraki yıllardaki yankılarıyla eşcinsellik hastalık olmaktan çıkarılmış, eşcinselliği cezalandıran yasalar kalkmıştır (Bayramoğlu, 2011, 387-390).

Sonraki önemli olay 1980'lerdeki AIDS kriziyle gerçekleşti. Bu yıllarda çoğalan AIDS vakalarını medya 1960'lardaki cinsel devrim ortamına bağladı. Uzmanlara göre bu yeni veba geylerden topluma yayılan bir hastalıktı. Aktivistlerce 1987'de kurulan ACT UP isimli inisiyatif eşcinsellerin eşit sağlık hizmeti alabilmesi için ve medyanın yaydığı nefret söylemlerinin önüne geçmek amacıyla harekete geçti. 1990'da ise ACT UP'tan ayrılan bir grup, Queer Nation'ı kurdu. Queer Nation o zamana kadar eşcinselleri aşağılamak için kullanılan queer kelimesini sahiplendi. Queer Nation ve Act Up üyelerinin 1990'da onur yürüyüşünde dağıttıkları manifestoda yazanlardan bir bölüm queerin nasıl sahiplenildiğinin tarihselliğini anlamaya yardımcı olacaktır;

> "Her mekânı bir lezbiyen ve gay mekânı, her sokağı cinsel coğrafyamızın bir parçası haline getirelim. Arzu ve eksiksiz tatminden örülmüş bir şehir. Güvenli, özgür ve dahası olabileceğimiz bir şehir ve ülke. Hayatlarımıza na zar etmeli, en iyiyi bulup çıkarmalı, queer olanı görmeli, düz (straight) ola nı görmeli, ondan sonra da düz olan samanı buğdaydan eleyip atmalıyız! Unutmayın, çok ama çok az vaktimiz var. Ve ben her birinizin ve hepinizin aşığı olmak istiyorum... Queer olmak mahremiyet hakkıyla değil, kamusal olma özgürlüğü, kim isek o olma özgürlüğü ile ilgilidir. Queer olmak her gün zulme karşı, homofobiye, ırkçılığa, kadın düşmanlığına, dindar ikiyüzlülerin bağnazlığına ve kendi kendimize yönelttiğimiz nefrete karşı (kendi mizden nefret etmemiz gerektiği bize özenle öğretildi) mücadele etmek de mektir. Ve bugün elbette hem bir virüse karşı hem de AIDS'i kullanarak bizi dünyanın yüzünden silmeye çalışan bütün homofobiklere karşı mücadele etmek demektir... Evet, "gay" harika bir kelime. Onun da bir yeri var. Ama pek çok lezbiyen ve gay erkek sabaha kızgın ve bıkkın uyanıyorlar, neşeli (gay) olarak değil. İşte bu yüzden biz kendimize queer demeye karar verdik. Queer'i kullanmak dünyanın geri kalanının bizi nasıl gördüğünü kendimize hatırlatmanın bir yolu. Queer'i kullanmak düz bir dünyada gizli ve kenara itilmiş hayatlar yaşayan zarif ve çekici insanlar olmak zorunda olmadığımı zı kendimize söylemenin bir yolu... Evet, queer sert bir

> kelime olabilir ama aynı zamanda homofobiğin elinden çalabileceğimiz ve ona karşı kullanabileceğimiz sinsi ve ironik bir silahtır." (Çakırlar ve Delice, 2012, 15).

Queerin bir teoriye dönüşmesiyle bağlantılı olarak Mikko Tuhkanen "Queer Hybridity" adlı yazısında (2009, 92) kuramla ilgili önemli başlangıç metinlerinden birinin 1987'de Leo Bersani tarafından kaleme alınan "Is the Rectum a Grave?" olduğundan bahseder. Bu makalede Bersani AIDS krizine karşı oluşan fobik tepkileri sorunsallaştırmıştır. Yine Tuhkanen'e göre Judith Butler'ın *Arzunun Özneleri: Yirminci Yüzyıl Fransa'sında Hegelci Yansımalar* isimli, aynı yıl yayınlanan doktora tezi queer için verimlidir. Daha sonra Judith Butler 1990 yılında queer teorinin kurucu metinlerinden *Cinsiyet Belası*'nı yayınlamıştır. Judith Butler, bu eseriyle (2014) bir kimliğin sahiplenilmesinin her zaman bir dışarıda bırakmayı doğuracağının altını çizerek cinsiyet kategorilerini sahiplenmenin her zaman kısıtlayıcı olacağına ve normatifi yeniden inşa etme tehlikesi taşıdığına dikkat çekmiştir. Queerin anlamının genişlemesinde ve akışkan bir teoriye dönüşmesinde Butler'ın düşünceleri etkili olmuştur. Ona göre queer "her zaman yeniden tertiplenebilen, bükülebilen, çarpıtılabilen, bir önceki kullanımından acil ve siyasal amaçlar doğrultusunda queerleştirilebilen olarak kalmak zorundadır." (Butler, 2014, 321).

Queerin akademik bağlamda ilk kullanımı 1991 yılında Teresa de Lauretis ve Sue-Ellen Case tarafından gerçekleştirilmiştir. 1993 yılında Michael Warner'ın hazırladığı *Queer Gezegen Korkusu: Queer Politika ve Toplumsal Teori* adlı derleme kitabı ise teoriyi açımlayan önemli öncü çalışmalardandır. Kitabın giriş yazısında Warner, kimlik politikalarının, milliyet, ırk, cinsiyet meselelerinin, devlet ve medya üzerinde çatışmaların ve yeni kültürlerin inşasının (Warner, 1993, vii) queer teori ile kesişimselliğinden bahsederken teorinin artık sadece eşcinsel mücadelesinde değil her türden normatifliğin karşısında başvurulabileceğinin temellerini atmıştır.

Queerin ne olduğunu ve kuramdaki temel tartışmaları, kuramın teorik ve kavramsal gelişimini 1997'de yayınlandığı *Queer Teori: Bir Giriş* adlı kitapta anlatan Annamarie Jagose (2015); queerin "tamamlanmış değil oluşumu devam eden" bir kategori olduğu üzerinde durur ve queerin kaynakları için daha da geriye gidip örnekler belirtir, akademik çerçevesi çizilirken 1990'larda başladığından bahsedilen bu teori için geçmişe ve geleceğe yönelik kaynaklarla beslenmesinden

dolayı teorinin "ilerlemeci ya da gerici değil", "sabit bir değeri olmadığını savun[ur]." (Jagose, 2015, 10).

Queer, çokça bir şemsiye kavram olarak kullanılagelmiştir. Tüm kimlik kategorilerini kapsayan gey, lezbiyen, biseksüel, interseks, kadın, erkek, akıllı, deli, işsiz, çingene ve dahi iktidarın normatif söyleminin dışında kalan tüm azınlıkları içine alan bir şemsiye kavram olarak düşünülmüştür, fakat queer bir şemsiye altında normun dışında kalan özneleri toplamaktan çok o şemsiyeyi dağıtmaktır; yerle bir etmektir ki özcü kategoriler ve iktidar ancak yıkımla, bozmayla, oluşmamayla böylesi bir ütopyada yok olabilir.

Bu çalışmada biyografik eleştiri yöntemi, psikanalitik okuma, söylem analizi, yapısöküm gibi yaklaşımların yardımıyla queerin bir edebiyat eleştiri olarak uygulanmasının yöntemleri denenirken Koçu'nun *Kızlarağasının Piçi* kitabı üzerinden bir takip gerçekleştirilecektir. Koçu çok yönlü ve çok üretken bir yazardır. O yüzden yazarın eserlerinden bir örnek seçip üzerine bir queer okuma yapmak için karar verme süreci hayli zorlu olmuştur. Hikâyeleri, tarihi romanları, şiirleri, tarihi anlatıları, incelemeleri, ilmi eserleri, latinize ettiği metinler, çocuk edebiyatı kitapları, çocuklar için tarih kitapları, derlemeleri, çevirileri, uyarlamaları, sözlük ve ansiklopedileri olmak üzere yüzü aşkındır. [3] Yazarın eserleriyle ilgili çalışmalar *İstanbul Ansiklopedisi* üzerinde yoğunlaşmıştır. Ansiklopediyle ilgili ilk çalışmalardan 2007 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nden Mehmet Emre Ayvaz'ın *Reşat Ekrem Koçu's İstanbul Ansiklopedisi; or An Obbsessive Collector's Attempt to Make His Private Narrative Public* adlı tezi, ansiklopedi türüne yüklenen anlamla yazarın kişisel hikâyesi arasındaki ilişkiyi incelerken; 2020 yılında İstanbul Üniversitesi'nden Burcu Topal, *Reşat Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi İçerisinde Yer Alan Halk İnanışlarının Tespiti* üzerine, 2014 yılında Marmara Üniversitesi'nden Hasan Ulucutsoy *Reşat Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi'nde Yeni Türk Edebiyatı İçeriği* üzerine tasnife dayalı çalışmalar yapmışlardır. 2018 yılında Ankara Üniversitesi'nden Ezgi Sarıtaş *Heteronormativite ve İstikrarsızlıkları: Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Cinsel Modernlik* adlı doktora tezinin üçüncü bölümünde İstanbul Ansiklopedisi'nin okumasını cinsel modernleşme ekseninde yapmıştır. Rüstem Ertuğ Altınay'ın Reşat Ekrem Koçu'yu

[3] Yazarın hayatı ve eserlerinin dökümü için bkz: Pembe Gürgenci Gözidik, "Reşat Ekrem Koçu, Hayatı ve Eserleri" (Yüksek Lisans Tezi Gazi Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

bir queer soybilimci olarak değerlendiren *The Queer Archivist As A Political Dissident: Reading The Ottoman Empire In The Works Of Reşat Ekrem Koçu* adlı makalesi Koçu'ya bu bağlamda yaklaşan ilk çalışmadır.

Bu tezde Reşat Ekrem Koçu'yu queer edebiyat eleştirisi bağlamında değerlendirirken *Kızlarağasının Piçi* kitabı üzerinden bir okuma gerçekleştirilecektir. Reşat Ekrem Koçu'nun tarihi kendi muhayyilesiyle birleştirerek edebi düzlemde aktardığı anlatılarının çoğunda queer öznelliğinin izleri görülmektedir. Yazar kendi kimliğinin yansımalarını sadece bu eserde göstermemekle birlikte; bu çalışmada çok sayıdaki tarihi anlatısının arasından numune olarak *Kızlarağasının Piçi* adlı eseri seçilmiştir. *Kızlarağasının Piçi* içinde yedi adet tarihi hikâye barındıran, yazarın türünü belirlemenin zor olduğu diğer kitapları gibi melez bir eserdir. Çünkü yazar tarihi olay ve durumları anlatırken hem kendi muhayyilesine yer verir, hem de Osmanlı vakanüvislerinden alıntılar yapıp akademik bir referans sistemine uyar. Bu açıdan *Kızlarağasının Piçi* de yazarın kendisi çok yönlü; ve bir janra oturmamaktadır.

Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk (1500-1900) çalışmasında Ze'evi; cinsellik ve toplumsal cinsiyet çalışmalarında edebî, gündelik, sosyal tarih malzemelerini en iyi ne şekilde kullanarak cinsellikle ilgili dönüşümlerin anlaşılabileceğinin yollarını sorar:

> "Olasılıklardan biri, kaynaklar üzerinde mikrotarih çalışmaları yapmaktır. Mikro düzeyde sistemli çalışmalar yoluyla, bir sultanın, 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 araştırma, 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." (Ze'evi, 2008, 19).

Ze'evi'nin bu sorusuna cevaben "queer" verilerek Koçu'nun edebi malzemeleri bu çalışmada değerlendirilmektedir; Ze'evi'nin bahsettiği bu mikro-tarih çalışması, bu tez çalışmasının yöntemidir. Cinsellikle cinsiyetle ilgili söylemler incelenirken hem metinlerin iç katmanlarını hem de toplumsal tasarıları anlamaya yardımcı bir çizgide ilerlenecektir.

Tarihçiliğini halk hikâyeciliğiyle birleştiren Reşat Ekrem Koçu'nun queer bağlamda tematik ve anlatısal özellikleri söylem incelemesiyle ele alınırken yazarın

edebî dilini kuran queer unsurların özlem, haz, tabiyet, kopuş, hüzün, kınama ekseninde oluşturulduğunun tartışılacağı bu tezde; kimlik alternatiflerinin söyleme yansıması ve yazar ile anlatıcı arasındaki çizginin netliğini yahut silikliğini yer yer psikanalitik edebiyat kuramının da yardımıyla belirlenmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada Reşat Ekrem Koçu'nun *Kızlarağasının Piçi*'ndeki hikayeleri queerin cinsiyetçi temsillerin altını oyan perspektifinden ele alınsa da edebi düzlemde Halid Ziya'nın "Ferhunde Kalfası" evliliğin norm kabul edildiği ve evlenemeyen kadının evde kalmış olarak işaretlendiği bir ötekilik bağlamında; *Aşkı-ı Memnu*'nun Beşir'i ırkı ve yalıdaki hazin sonu bağlamında; *Araba Sevdası*'nın Bihruz'u kendi kültürüne yabancılaşmışlığıyla ötekilik bağlamında; Ahmet Mithat'ın Felatun Bey'i norm olan Rakım'ın karşısında yalnızlaşması ve dışlanması bağlamında; Oğuz Atay'ın Hikmet Benol'u yaşamın norm olduğu bir oluşta yaşamak için bir neden bulamaması bağlamında, Yusuf Atılgan'ın Aylak Adam'ı eylemin norm olduğu bir yerde eylemsizliği bağlamında norm atfedilenin dışında kalışlarıyla queerdir.

Edebî metinlerde heteroseksüel cinsiyet kimliklerine alternatif oluşturan anlatılara bakıldığında Osmanlı klasik edebiyatındaki homoerotik arzu nesnesi "mahbûb"dan, Enderunlu Fazıl'ın *Hûbân-nâme*'sine [4], Ahmet Rasim'in kadın eşcinselliğini işlediği *Hamamcı Ülfet*'ine, Hüseyin Rahmi Gürpınar ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın metinlerindeki belli belirsiz eşcinsel göndermelere, Şahabettin Süleyman'ın kadın eşcinselliğini konu edinen *Çıkmaz Sokak* adlı oyununa, Mehmet Rauf'un lezbiyen ilişki sahnesinin yer aldığı *Bir Zambak Hikâyesi*'ne, Nahit Sırrı Örik'in pek aşikâr olmayan queer potansiyellerin yer aldığı *Tersine Giden Yol* romanına, Sait Faik Abasıyanık'ın *Semaver, Şahmerdan, Havada Bulut, Alemdağ'da Var Bir Yılan*'daki homoerotik potansiyeller taşıyan öykülerine, Kemal Tahir'in eşcinselliğin olumsuzlandığı *Devlet Ana*'sına, muhtelif cinsiyet halleriyle Attila İlhan'ın *Fena Halde Leman*'ına, Murathan Mungan'ın geçişken cinsel kimlikleri içeren *Üç Aynalı Kırk Oda*'sına, Bilge Karasu'nun eşcinselliğin merkeze çekildiği *Kılavuz*'una, Selim İleri'nin cinselliğin geçişkenliğinin sergilendiği *Ölüm İlişkileri, Cehennem Kraliçesi* gibi romanlarına, cinselliğin temalaştırıldığı bir edebiyatın varlığından söz etmek mümkündür.

[4] Güzel Oğlanlar Kitabı

Aktivizmin yanı sıra bir akademik çalışma alanı olarak queer, sosyoloji, felsefe, psikoloji, politika, antropoloji, tarih gibi birçok disiplinin varlığını gerekli kılar. Bir tarihçi, edip, folklorcu, sosyal bilimci akademisyen olarak Reşat Ekrem Koçu'nun edebiyatındaki queer yansımaları ve bu yansımaların sembolik ve sosyolojik anlamlarını; cinsiyet çalışmaları, erkeklik (masculinity) çalışmaları ve psikanalitik kuramın yardımıyla inceleyen bu çalışmada disipliner sınırlılıkların çerçevesinde kalınmaya dikkat edilecektir.

1.1.QUEER KURAM

1.1.1. Anlamın Devingenliği, Queer Perspektif ve İşaret Ettikleri

Queeri, içinde bulunduğu yapısökümcü taslak dolayısıyla; anlamını bağlama göre kazanan, halihazırda boş fakat dolmak üzere hazır bekleyen, potansiyellerle dolu bir imleyen olarak değerlendirmek queerin tanımları reddeden yapısına aykırı değildir. Bu haliyle queer'in her seferinde yeniden inşa edilebilirliği yahut "oluşmama" siyaseti daha iyi kavranabilir. Fakat yine de kelimenin anlam evrenini işaret eden gösterenleri tespit etmek mümkündür. Queer teori, mücadelesini norm olanın karşısında konumlanarak yürütür. Tüm varoluşlar için daha eşit bir yaşam deneyiminin imkânlarının araştırılması ve eşitliğe dair imkânsızlıkların sorunsallaştırılması noktasında problem olarak norm'u işaret eder. Normun mücadele edilmesi ve dağıtılması gereken bir tasarım olması noktasında queerin sorunsallaştırdıkları; söylem, bilgi, özne, temsil, iktidar, cinsiyet gibi kavramlardır.

Queer kelimesi tarihi süreç içinde olumsuzluklarla yüklü olarak kullanılagelmiştir. Fakat daha sonra politik bir sahiplenişle olumlayıcı stratejilerle anlam dönüşümüne uğramıştır. Saldırgan dilin dönüştürülmesiyle başlangıçtaki "garip", "kötü", "yabansı", "ayrıksı", "tuhaf" anlamlarına geldiği ilk halinden; "normun dışında bırakılan", "normu ihlal eden" halini almıştır. Batı'dan ivmelenmiş, kapsayıcı bir teoriyi ve aktivizm alanını işaret eden, TDK tarafından henüz varlığı üzerinde durulmamış ve kuir olarak kullanıma sokulan kelimeye Türkçe karşılık bulmanın zorluğu ya da lüzmu üzerine çeşitli tartışmalar yapılabilir, kimliksizleşmeyi ve belirsizliği ilke edinen queerin karşılığı olarak "mübhem"[5] yahut çıkış noktasındaki hâliyle "mebun" önerilebilir fakat tüm bunlar "queer"in

[5] Bu kelime, Türkçe Edebiyata Queer Bakış isimli edebiyat tartışmalarında Sevcan Tiftik tarafından önerilmişti.

olumsuzlukları dilsel bir avantaja çevirerek kendi içinde dönüştüren ve karşıya yeni anlamlar yükleyerek gönderen dinamizmine tam cevap veremez. Seda Ergül'ün "Boşluğu Dolduran Boşalma Sesleri: Acconci ve Queer Sanat" başlıklı yazısında (384) bahsettiği üzere queer, "kuir" olarak dolaşıma sokulsa bile kelimenin anlam dönüşüme uğrama süreci tam olarak kavranamaz.

Müphem, teoriye Türkçe karşılık olarak kullanılabilecek bir alternatif ihtimali olmanın yanında bu teori üzerine düşünmede başvurulabilecek kelimelerdendir. Zygmunt Bauman *Modernlik ve Müphemlik* (2003) adlı çalışmasında düzenli bir dünyanın dilin adlandırma ve sınıflandırma fonksiyonu aracılığıyla tertip edildiğine işaret eder. Sınıflandırma ve bölmenin ortadan kalkması düzensizliği ve müphemliği getirir. Dil sınıflandırma fonksiyonu vasıtasıyla dünyadaki olabilirlikleri manipüle eder. Sınıflandırma ve ayırmayla bazı oluşları diğerlerine göre mümkün kılar. Müphemlik olasılığın yüksek olarak işaretlendiği oluşların iflasıdır (10-11). Bauman düzen oluşturmayı bir dosya dolabı üzerinden düşünür:

> "Adlandırma/sınıflandırma fonksiyonunun gerçekleştirmeye çalıştığı ideal, dünyadaki bütün başlıkları ihtiva eden bütün dosyaları içine alacak bir tür ferah dosya dolabı yaratmaktır; bu dolapta, her dosya ve her başlığın kendine has bir yeri olacak ve yerinin belirlenmesinde kuşkular bulunan başlıklar için de çapraz-referanslı bir dizin bulunacaktır. İşte müphemliği kaçınılmaz kılan tam da böyle bir dosya dolabının imkansızlığıdır. Yeni müphemlik kaynaklarını yaratan da, böyle bir dolabın inşasını amaçlayan ısrarın ta kendisidir." (Bauman, 2003, 11).

Queer teorinin belirsizlik, sınıflandırma karşıtlığı, tanımlanmaya direnme gibi noktalarda sahiplenmekten çekinmeyeceği müphemlik böyle bir dosya dolabında şeylerin tüm olabilirliklerini kapsayan bir oyunbozandır. Cinsellik dosyasında tüm çeşitlenmelerin, formatiflik dosyasında tüm deformitelerin, akıl dosyasında tüm deliliklerin yahut renk dosyasında tüm grilerin.

Kelimelerin -araladığı kavramlar dünyasıyla birlikte- dile girmesi ve o kelimeye anlamlar atanması dilin adlandırma sürecine işaret eder. Seda Ergül'ün (2013) bahsettiği gibi queer kelimesinin Türkçede olmayışı ve bunu ithal edişimiz kelimenin dönüşmüş anlamıyla kurduğumuz teorik eksikliğin bir parçası yahut gecikmesi olarak okunabilir, zira kelimenin anlam dönüşümüne henüz uğramamış hâliyle kullanıldığı şeklinden bahis açmak gerekirse tarihten anlamla yüklü, heteroseksüellerin farklı cinsel kimlikleri aşağılamak için günümüz heteronormativitesinden bakışla bir kelime [6] (384) seçildiği anda Osmanlı

[6] İbne.

homososyal yaşantısında bu kelimenin işaret ettikleri üzerine farklı bir anlam altı oyma işine girişmek gerekir ki bu farklı bir çalışmanın konusudur. Reşat Ekrem'in tarihi anlatılarında ileride göreceğimiz üzere homososyal söylemin ve pratiklerin normatifliği, anlamın dönüşüm süreci üzerine düşünmek için önemlidir. Anlamın sosyalliği sürekli bir devinim halinde olduğu için geçmişte normativiteye göre atanan her anlam günümüz bakışından yenilenir. Anlamın yenilenmesi sürecinde karşımıza farklı bir kurum çıkar; iktidar. Söylem iktidarın icrasıdır ve özneleri tanımlara sabitleyen iktidar queer teorinin varlığında önemli bir adrestir.

1.1.1.1.İktidar ve Direniş

Cinsellik iktidarın söylem inşa etmede ve toplumsal düzeni menfaatine göre şekillendirmedeki en önemli araçlarındandır. Cinsellik söyleminin iktidar tarafından üretilmiş bir tasarım olduğunu Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde iktidar-söylem-bilgi bağlamında –ki Foucault'nun bu bağlamı queer teorinin önemli katalizörlerindendir- uzun uzadıya anlatır. Foucault'ya (2007) göre Batı toplumunda on yedinci yüzyıl itibariyle cinselliğin bahsini açmak zor ve sakıncalı olmuştur. Cinsellik denetlenmesi gereken bir oluşum halini almış ve bu denetim için cinselliğe öncelikle dilde şekil vermek gerekmiştir. Cinsellikle ilgili söylemlerde cinselliğin mevcudiyetini alenen gösteren sözcük dağarcığında düzenlemeler yapılmıştır. On sekizinci yüzyıla doğru, cinsellikten söz etmeyi kendi mevcudiyetleri ve işlerlikleri için esas alan iktidar oluşumları ortaya çıkmıştır. Bu iktidar oluşumları için cinsellikten yalnızca hor görülecek ya da hoş görülecek bir şey olarak konuşmak yetmez, aynı zamanda cinselliğin herkesin azami iyiliği için en yüksek verimlilikle kullanılması bağlamında konuşmak gerekir. Cinsellik yargılanmaya ve yönetilmeye başlar. On dokuz ve yirminci yüzyılda cinsellik, ekonomiye ve demografiye konu olabilen bir noktaya gelmiş, üreme dahilinde olmayan pratikler dışlanmış, kuraldışı hazlara çekidüzen verilmiştir. Tıp ve hukuk gibi bilgi iktidarlarıyla cinsellik düzeni kurulmuş, sapmalara cezalar ve tedaviler uygulanmıştır. (Foucault, 2007, 11-35).

Cinselliği denetleyen ve düzenleyen iktidar, yasayla ve yönetme biçimiyle bağlantılı olarak ilk anlamda akla gelen nosyon değil, "kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğu" (Foucault, 2007, 71) dur. Toplumdaki karşıtlıklar bu iktidarın temelini oluşturur. Bu temelde dolaşımdaki iktidar muhtemel her yerden patlayabilir, her olası noktada kendini var edebilir. İktidarın bir merkezi yoktur ve her an, her

yerde, her şeyi kapsayabilmek üzere üremeye hazırdır (Foucault, 2007, 71-73). Cinsellik veya türlü tertibatlar üzerinden özneleri sınıflandıran, tanımlayan, ayıran, anlamlandıran karmaşık stratejik güç ağları, diyalektik olarak başka bir kavramı da üretir: Direniş. Foucault bunu "İktidarın olduğu her yerde direnme vardır." diyerek açıklar. Direnme iktidarın haricinde bir yerde değil iktidarla yan yana, iç içedir. İktidarın her an her muhtemel noktada kendini var edebilmesi gibi aynı şekilde direniş de her muhtemel bağıntıda iktidarın yanında kendine yer bulur (Foucault, 2007, 73).

Bu noktada her türlü iktidar ve güç ilişkilerinin karşısında akışkan bir direniş olarak başvurulabilen queer aktivizmi düşünmek gerekir. Sabitliğe yaslanmayan bir direniş formu olarak queerin dinamizmi, tasnif edilmeye karşı iktidarın içkinliğinde mevcut söylemi ve muktedir gücü dönüşüme uğratma potansiyelinden gelir. Söylem ve muktedir mekanizmalar arasındaki yararlık ilişkisine bakmak, burada dönüştürülmeye çalışılan şeyi ve karşısında durulması gereken iktidarın kanallarını anlamak açısından önemlidir.

1.1.1.2. Söylem ve Bilgi

İktidar çeşitli kanallar yardımıyla bilgi oluşturur ve söylemin üretilip sistemde işlemesine öncülük eder. Foucault'ya göre söylem hem teorik hem de pratik bir oluşumdur ve bu yönüyle hem bilgiyi hem de iktidarı yaratır (Urhan, 2000, 19). Söylem aracılığıyla toplumsal ilişkiler ve pratikler düzenlenir ve denetlenir. İktidarın ürettiği söylem öyle nüfuzludur ki doğrulandığına inanılan hakikatler buradan türer. Bilgi iktidarın söylemleri sonucu iktidarın lehine üretilmiş stratejik bir kavramdır. Üretilmiş ve sunulmuş bilgi ile adlandırmalar, sınıflandırmalar ve düzenlemeler gerçekleştirilir. Anlamın sosyalliği bilgi aracılığıyla üretilir. Bilgi queer aktivizmi gerekli kılar, çünkü muktedir söylemce oluşturulmuş anlam dışlamaların ve dahil etmelerin sınırlarını çizer. Bilginin işlerliği sonucu oluşan düzen, onun karşısında duracak bir bozmayı, oluşmamayı gerektirir ki anlam, feshedilebilen bir yapıya bürünebilsin. Bilgi toplumsal olarak dolaşıma sokulurken iktidarla birlikte işler (Deveci, 2005, 30). Toplumun anlaştığı ifadeler birliğinin düşünce tarihinde belirli bir söylem birliğinden hareketle yeni bir düşünce sistemiyle yeniden inşa edilebileceği (Foucault, 1999, 42) iktidarın elinde tuttuğu söylemin kaygan zeminini göstermesi bakımından önemlidir. Foucault'ya (2011b) göre söylemler ritüeller,

bilimler, eğitimler, reklamlar, şenlikler yoluyla öznelerin belleğine yerleştirilmeye çalışılır ve bazıları kullanılabilir olarak saptanırken ve dolaşıma dahil edilirken bazıları ise bastırılır ve sansüre uğrar (123).

Bilgiyi üreten iktidar ve iktidarı üreten bilgi sürekli olarak birbirlerinin varlıklarını yenilerler. Queerin işaret ettiği ilişkilerden olan bilgi-iktidar ilişkisini anlamak için özneyi incelemek gerekir. Özne queer teoride yapısöküme uğratılması gereken önemli bir oluştur.

1.1.1.3.Özne

İktidar özneleri oluşturur; daha sonra iktidarın oluşturduğu özneler iktidarı yeniden oluşturarak sürekli bir eklemlenme çemberinde kendilerini tekrar ederler. İktidarın ürettiği söylemin, bilginin ve pratiklerin neticesi öznedir. Foucault iktidar olgusu aracılığıyla özneyi oluşturan söylemlerin temelini, öznenin nasıl oluştuğunu, bir bilgi problemi olarak nasıl kurulduğunu inceler (Foucault, 2005). Ona göre "Özne bir formdur, bir nesne değildir ve bu form aynı bireye bağlandığında bile sabit değildir." (O'Farrell, 2005, 112). Özneler iktidarın onlara yüklediği bilgilerle bir kimliğe bağlanır. Tarihi süreç içinde yüklendiği bilgiler sürekli değişmiştir, dolayısıyla özne söyleme, bilgiye, pratiğe göre yeniden yaratılmıştır. Bu yaratımda toplumsal, kültürel pratikler model alınır. Sosyal ve kültürel olarak var olmuş özne kendisiyle aynı çerçeveyi paylaşan diğer öznelerle etkileşim içindedir (O'Farrell, 2005, 113-116).

Söylem ve bilgi aracılığıyla iktidarın oluşturduğu özneler birtakım varsayılmış hakikatler öne sürülerek konumlandırılır. Özneleri queerize eden bu varsayılan önermesel hakikatlerdir. İktidarın söylemsel tertibatına maruz kalmış özneler bir queer havuzda akıllı, deli, sağlıklı, sakat, genç, yaşlı, normal, anormal, suçlu, suçsuz gibi çeşitlenmelerle nesneleşir ve bunların sonucunda okul, hapishane, hastane, rehabilitasyon merkezi, fabrika gibi, bilgi sistemlerinin mekanizmaları oluşturulur. Tıp, hukuk, ekonomi, eğitim söylemleriyle sistemin içinde onaylanan ve onaylanmayan özneler bilginin nesnesidir artık.[7] Birtakım normalleştirme ölçütleri özneleri şekillendirir ve sisteme yerleştirir; yahut onları sistemin dışında bırakır. Yine normalleştirme ölçütlerine göre iktidarın denetiminde çeşitli öznellik deneyimleri törpülenir, tedavi edilir. İktidar kurumlarınca oluşturulmuş disiplinler

[7] Bunlar Foucault felsefesinin temel düşünceleridir.

özneleri "nitelendirir ve diskalifiye eder, meşru kılar ve meşruiyetini giderir, ödüllendirir ve cezalandırır." (Halberstam, 2011, 10).

Özne-iktidar konusunda burada Foucault'nun homoseksüel öznenin iktidara karşı çıkışıyla ilgili bir örneğine başvurmak queer teori üzerine düşünmek için yerindedir. Özne homoseksüel olduğunu söyleyerek iktidara karşı gelir, fakat bunun bir anlamı yoktur, çünkü bunu bilgi sistemleri içinde oluşturulmuş söylemlere başvurarak yani homoseksüel olduğunu söyleyerek yapar. Bu demek olur ki iktidara karşı gelmeye çalışan özne aslında iktidarı beslemektedir ve ona bağlanmaktadır, çünkü iktidar kurumlarınca oluşturulmuş bir söylemi ve bilgiyi kabul etmektedir. Queer teorinin başvurulacağı yer işte tam burasıdır; iktidar kurumlarınca oluşturulmuş nesneleştirme söylemlerinin reddi, varsayılan hakikatin sorgulanması, öznenin yapısökümüne uğratılması ve yeni özne söylemleri oluşturma ya da özne söylemlerine topyekün karşı çıkma noktası.

1.1.1.4.Cinsellik

Şimdiye değin bahsettiğimiz, queer teorinin önemli kavramlarından tüm bu iktidar-bilgi-söylem-özne ilişkisinde aslında adres edilen şeyi sorgulamak gerekir: Cinselliği. Foucault'nun cinsellik sorgulaması ve bireylerin cinsel öznelere dönüşmesi meselesi queer teorinin gelişmesinde önemli bir başvuru kaynağıdır.

Cinsellik politiktir ve cinselliğin sosyal inşası iktidarın bedeni düzenlemesiyle[8] gerçekleşir. Cinsellik tarihi süreçte ahlaki bir sorgu alanı olmuş ve haz bireyden sıyrılıp toplumsal mesele haline gelmiştir. Haz pratikleri toplumda kaygı yaratmış, cinsel etkinlik toplumsal düzeyde düşünme, denetleme, düzenleme konusu olmuştur. Tarihi bir düzenleme olan cinsellik bilgi ve iktidarın birbirine eklemlendiği büyük bir şebekedir (Foucault, 2007, 81).

Foucault'nun (2007) belirttiği üzere ilkçağdan moderniteye cinsellik çeşitli bağıntılarda yeniden kurgulanmıştır. Moderniteyle birlikte iktidar kurumlarınca tıp, hukuk, din gibi söylem mekanizmalarındaki normlar özneleri eşcinsel, sapkın gibi kategorilere ayırmıştır. Bu kurumların söylemleriyle oluşan özne kategorizasyonları dolayısıyla cinsellik bireyin kendisinden gelen değil, onun konumlandırıldığı yerden

[8] İktidar biyoloji ve tıp bilimi aracılığıyla hakikat söylemleri üreterek bedeni düzenler. Feministler tarafından kabul görmüş sex (biyolojik cinsiyet) ve gender (toplumsal cinsiyet) ayrımına göre sex doğuştan, gender ise sonradan toplum tarafından inşa edilmiştir. Judith Butler, bu fikirden farklı olarak biyolojik cinsiyetin de toplum tarafından yani bilgi ve iktidar tarafından inşa edildiğini söyler.

gelen bir noktada ele alınmıştır. Başlangıçta Hristiyanların günah çıkarma geleneğinden hareketle cinselliğinin tüm ayrıntılarını bir otorite figürüne itiraf etmek zorunda kalan özne on dokuzuncu yüzyılda çağdaş itiraf yöntemleriyle (psikanaliz, tıp, hukuk) cinsel pratiklerini itiraf etmek zorunda kalmış ve pratiklerine bu kurumlarca çekidüzen verilmiştir. Cinsel pratiklerini anlatan/itiraf eden özneye, karşıdaki otorite figürü tarafından saptamalar yapılmış, cinsellik düzen verilen bir şey olmanın ötesine geçerek yargılanan bir olguya dönüşmüştür. Meşru-gayrimeşru, normal-anormal zıtlığına indirgenen cinsellik bedensel deformitelerin karşısında olan burjuvazinin de meselesi olmuştur (53-89).

Cinsellik moderniteyle birlikte yatak odasıyla sınırlanan bir alan olmanın yanında etiğin, ahlakın, tıbbın, biyolojinin, hukukun, pedagojinin, psikolojinin, psikiyatrinin, siyasetin, demografinin, ekonominin içinde söyleme yer etmiştir. Bilimsel olarak cinselliğin esasları inşa edilirken, hazzı ve cinsel pratikleri üreten düşünceler, duygulanımlar, saplantılar, sapmalar, zevkin unsurları bilimsel çerçevede ele alınır (Bernauer'den akt. Coşkun, 2010, 27).

1.1.1.5. Butler ve Cinsiyet Tertibatı

Şimdiye değin queer teorinin bir kimlik politikası ya da kimliksizleşme önerisi olarak okunmasında, normların kuruluş ve işleyiş yapısının sorgulanmasında ve anlaşılmasında yardımcı olan Foucauldyen düşünce sisteminin queer teoriye temel olan kavramlarına değindik. İktidarın, yarattığı bilgi sistemleri aracılığıyla özneleri bilgisel hakikatlerin envanterinde bir madde konumuna getirdiğinden; bölücü pratiklerle bu öne sürülen bilgisel hakikatlerin dışında kalan öznelerin queerin alanını başlattığından söz ettik. Foucault'nun iktidar, direniş, söylem, bilgi, özne, cinsellik kavramlarıyla bağlantılı olarak, queer teori için, bu kavramları geliştiren ve yer yer eleştiren Judith Butler'ın da teorinin ana hatlarının şekillenmesinde rolü önemlidir.

Cinselliği insanın doğasından gelen biyolojik bir özellik olarak değil, sosyal, tarihi, ekonomik, dini, ahlaki, kültürel, performatif deneyimlerle inşa edilmiş bir kategori olarak ele alan, Foucault'nun fikirlerini geliştiren Judith Butler, toplumsal cinsiyet ve feminist kuramı psikanaliz ve postyapısalcılıkla felsefi düzlemde inceleyen, queer kuramın temel metinlerinden birini yazmıştır. Butler tanımlara sabitlenmeyen öznelliğin peşinden giderek bir kimliği sahiplenmekten ivmelenmeyen

bir direnişin, dayanışmanın, oyunbozan olmanın, "bela çıkarmanın" imkânlarını sorgulamıştır.

Butler'a göre (2012) kimlik tartışması, daima toplumsal cinsiyet tartışmasıyla eş zamanlı yürür. Ona göre cinsiyet ve toplumsal cinsiyetle ilgili sorunların en önemlilerinden biri bu ikisinin ayrımıdır. Butler'a göre, biyolojik olduğu söylenegelen cinsiyet (sex) aslında toplumsal cinsiyetin (gender) kendisidir:

> "Önce cinsiyetin ve/veya toplumsal cinsiyetin nasıl, hangi yollarla verildiğini sormadan "verili" bir cinsiyetten ya da "verili" bir toplumsal cinsiyetten bahsedebilir miyiz? Zaten "cinsiyet" nedir ki? Doğal mıdır, anatomik midir, kromozomlarla mı alakalıdır, yoksa hormonal midir? (…) Cinsiyetin tarihi var mıdır? Her bir cinsiyetin farklı bir tarihi veya tarihleri var mıdır? Cinsiyetin ikiliğinin nasıl tesis edildiğini anlatan bir tarih, ikili seçeneklerin bir değişken bir inşa olduğunu teşhir edebilecek bir soykütük mevcut mu? Cinsiyete dair doğal görünen olgular, çeşitli bilimsel söylemler tarafından başka birtakım siyasi ve toplumsal çıkarlar uğruna söylemsel olarak mı üretilmişlerdir? Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de "cinsiyet" denen bu inşanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu; hatta belki de "cinsiyet"in aslında zaten başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığı ortaya çıkar. (Butler, 2012, 51-52).

Butler'a (2012) göre; toplumsal cinsiyetten bahsedildiğinde ve toplumsal cinsiyetin varlığı kanıksandırıldığında bu, cinsiyetli doğanın varlığını ikrar eden bir söylem haline gelmektedir. Toplumsal cinsiyet ifadesinde öznelere söylemsellik öncesi bir cinsiyet atandığı ve bunun üzerinin toplumsallıkla örüldüğü iması vardır. Halbuki özneler "erkeğim", "kadınım" gibi özcü söylemler üzerinden bireyliklerini ve toplumsallıklarını şekillendirmektedir. Butler bunları Simone de Beauvoir'ın "Kişi kadın doğmaz, kadın olur." deyişi üzerinden değerlendirir. Bu deyişte kendisine toplumsal cinsiyet yüklenen, toplumsal cinsiyeti üstlenen bir fail vardır. Beauvoir'e göre sonradan kültür icabı inşa edilen toplumsal cinsiyet, Butler'a göre yine bir söylemsel kurgunun ürünüdür. Çünkü daha sonradan toplumsal cinsiyetini kadın olarak yüklenecek olan kişinin en başta anatomik bir oluşsallık içinde olduğuna dair bir ibare yoktur. Dolayısıyla biyolojik olduğu düşünülen cinsiyet en başından beri söylemsellik öncesinde toplumsal cinsiyettir (54). İktidarca ikiye indirgenmiş ve bireyin kendinde bir iç özellik olduğunu sandığı cinsiyet aslında erkeklik ve kadınlık kurgularının, pratiklerinin, ritüellerinin bilinç düzeyinde ve bilinçaltında tekerrürüyle performe edilerek inşa edildiği bir kurgudur. (Butler, 2014, 24) Aslında doğal bir özellik sanılan ve atanan cinsiyet, karmaşık ve söylencesel bir tertibattır (Wittig'de akt. Butler, 2012, 194).

Cinselliğin tıbbın indirgemeci yaklaşımlarının ötesinde kompleks bir düzenleme oluşunu ve ikiye indirgenemeyeceğini, ikili cinsiyet sisteminin tüm

özneleri açıklamakta yetersiz kaldığını Foucault, Herculine Barbin'in günlükleri için yazdığı kısa önsözde çelişkiler üzerinden sorgular (Foucault, 2011c). Orta Çağ'da hem kilise kanunu hem de medeni kanuna göre iki cinsiyetin de bulunduğu bedenlerin (hermafroditlerin) cinsiyeti baba ya da vaftiz babası tarafından atanmaktadır. Fakat hermafrodit yetişkin olduğunda -yeniden değiştirmemek üzere- atanan cinsiyetinden vazgeçip diğer cinsiyete geçebilmektedir (Foucault, 2011c, 133). Herculine'e de doğumunda "dişi" cinsiyeti verilmiştir fakat yirmili yaşlarının başında, cinselliği düzenleyen ve denetleyen otorite figürlerine bazı itiraflarda bulunmasının ardından yasal olarak cinsiyeti "erkek"e döndürülmüştür. Herculine hayatı mağdur ve tatminsiz olarak deneyimlemiştir. Henüz küçük bir kızken diğerlerine göre farklı olduğunu hissetmiştir. Herculine günlüğünde kendi anatomisinden doğrudan söz etmez ama Foucault Herculine'in kendi metniyle beraber bir tıbbi rapor da yayınlar. Bu rapora göre Herculine'in küçük bir penis ya da büyükçe bir klitoris olarak tanımlanabilecek ve ejeküle olabilen bir çıkıntıya sahiptir, vajina olması beklenen yerde doktorların deyişiyle bir çıkmaz yol vardır ve Herculine'in belirgin kadın göğüsleri yoktur. Herculine kendi durumunu bir hata, bir olamayış, eksiklik, karmaşa olarak görür. Büyüdüğü çevre muhafazakardır ve erkek olduğuna kanaat getirilince hukuki bir cinsiyet değişimi yaşar. Bundan sonra hayata küser, yalnızlığı dünyaya karşı bir nefrete dönüşür ve intihar eder. Foucault Herculine'e dair bulduğunu iddia ederek yayınladığı bu günlüklerde ikili cinsiyet kategorisinin ötesindeki karmaşık bedeni ve bu düzenlemelerin söylemselliğini göstermeye çalışmıştır (Butler, 2016, 169-172).

Foucault'nun Herculine Barbin vesilesiyle de öne sürdüğü ve Butler'ın da üzerine kendi fikirlerini koyduğu argümana göre söylemsellik öncesi bir cinsiyet yoktur. Cinsiyet iktidar kurumlarınca oluşturulmuş bir tertibattır ve bedene iktidarın söylemlerince, kategorilerince bir cinsiyet atanır. Eril ve dişil olarak ikiye indirgenen cinsiyet bu ikili karşıtlıkta penetrasyon üzerinden şekillenmiştir. Butler, penetrasyon merkezli cinsellik anlayışıyla ilgili Bela Bedenler'de şöyle der:

> "Esasında eğer dişil sırası geldiği için ya da herhangi bir başka koşulda penetre edecek olsaydı, dişil olarak kalabilir miydi ve eril, farklılık üzerinden kurulmuş kimliğini koruyabilir miydi, emin değiliz. Çünkü zamirlerin bu dağılımını belirleyen çelişki karşıtı mantık, 'o'nu (erili) penetre eden, 'o'nu (dişili) ise penetre edilen şeklindeki özel konumları üzerinden kuran mantıktır. Sonuç olarak bu heteroseksüel matris olmasaydı, öyle görünüyor ki söz konusu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarı sorgulanabilirdi." (Butler, 2014, 81).

Foucault'nun fikirleriyle bağlantılı olarak Butler'a göre de tıp, hukuk, psikoloji, din gibi otoriteler bedeni söylem ve bilgi yoluyla cinsiyetlendiren önemli

iktidar kurumlarındandır. Özne olmak kesintisiz, devingen bir inşa halidir fakat bu kurumlar özneleri sabitleyerek onları tanımlara hapsetmektedir. Örneğin anne karnındaki bebek cinsiyetsiz bir oluştur fakat söylem yoluyla kız, erkek olarak kodlanarak -ve daha sonra bunu performe etmesi beklenerek- cinsiyetlendirilir (Butler, 2014, 7). Butler cinsiyetin belirlenimine dair 1987 yılında Massachusetts Teknoloji Enstitüsü tarafından yapılan bir araştırmadan bahseder. Araştırmaya göre (Butler, 2014, 186) aralarında XX kromozomlarına sahip olup tıbben erkek olarak belirlenmiş kişilerle XY kromozomlarına sahip olup tıbben dişi olarak belirlenmiş kişilerin bulunduğu bir grup insandan DNA örnekleri alınmıştır. Araştırma nüfusun yüzde onunun ikili cinsiyet kategorisine uymadığı/XX-dişi ve XY-erkek kategorilerine oturtulamayacağı üzerine dayanır. Dolayısıyla araştırmayı yapanlar eski kromozomal kriterlerin cinsiyet farkını tespit etmede yeterli olmadığını göstermeyi amaçlarlar. Araştırmada tam olarak neye dayanarak bu insanların cinsiyetlerinin kromozomal bulguların aksine belirlendiğini açıklanmamıştır (Butler, 2014, 186). Bu muhtemelen anatomiden ve üreme organlarından dolayıdır:

> "[…] inceledikleri dört XX erkeğin hepsi kısırdı (sperm üretmiyorlardı), spermlerin öncüsü olan tohum hücreleri taşımayan küçük testisleri vardı. Ayrıca hormon düzeyleri yüksek, testosteron düzeyleri düşüktü. Herhalde dış cinsel organları ve testislerinin olması nedeniyle erkek olarak sınıflandırılmışlardı. Benzer şekilde iki XY dişinin de dış cinsel organları normaldi, fakat yumurtalıklarında tohum hücresi yoktu." (Fausto-Sterling'den akt. Butler, 2014, 186).

Butler'ın bu örnekler üzerinden değelendirmesine göre (2014) cinsiyetin nasıl ve hangi bileşenlerin sonucunda işaret edilebileceğine dair kolaylıkla belirlenebilecek ve atanabilecek kriterler yoktur. En başında araştırmadaki insanların ne sebeplerle XX erkekler ve XY dişiler olarak kabul görüldükleri belirgin değildir, cinsel organlardan çıkarımlar yaparak cinsiyet atamak yetersizdir -ki cinsiyet daha kompleks bir inşadır ve bu içsel inşada dış cinsel organlar bir kriter değildir. Butler'ın burada cinsiyetin belirlenmesinin kriterleriyle ilgili yapılan araştırmadan çıkardığı sonuç şudur: Cinsiyet farkını belirleyen kriter açıklanırken bile örtük olarak var olan kriterler benimsenmektedir; cinsiyetin belirlenimine dair geçerli ve kanıtlanabilir iddiaların bulunup bulunmayacağının ötesinde, bu kanıtların evvelinde zaten toplumsal ikili cinsiyet çerçevesi vardır. Araştırmalar cinsiyetin toplumsallıkla, kültürle buluşmadan önceki halini saptamaya çalışmaktadır fakat yine de fikir yürütmeler, düşünce üretmeler toplumsal cinsiyetli anlamlardan ari değildir, bu haliyle de biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti ayırmak hayli zordur (Butler, 2014, 188).

1.1.1.6. Post-yapısalcılık, Yapısöküm

Queer kuram ana hatlarını yukarıda başlıklar halinde sıraladığımız bu temel düşünceler üzerine kurmuştur. Cinsiyet ve cinsellik meselesinden hareketle bir kimlik/sizlik siyaseti olarak başvurulan queer; psikanaliz, post-yapısalcılık, post-özcülük, post-hümanizm, yapısöküm gibi farklı kaynaklardan yararlanarak kimliklerin özcü görünümünü bozmayı ve -Butler'ın deyişiyle- bela çıkarmayı amaçlar. Bu kimlik siyasetinde özne; toplumsal, dilsel, söylemsel pratikler tarafından inşa edilen bir yapıntı (artifact) (Butler, Benhabib, 2008, 26) dır. Queer, özne fikrini yapıbozumuna uğratma önerisini sunarken Fransız postyapısalcı düşünürlerin yaklaşımlarını -Derida'nın dilbilimini, Lacan'ın psikanalizini, Foucault'nun söylem teorisini- kullanır.

Postyapısalcı düşünce, kimlik/sizlik siyasetinde yirminci yüzyıldan sonra önemli rol oynamış ve queerin kuramsal kaynaklarından biri olmuştur. Queerin disiplinlerarası ve hatta disiplinlerötesi bir akademik üretim ve aktivizm alanı olmasında; postyapısalcılığın toplumbilimden insanbilime, dilbilimden ruhbilime çeşitli disiplini bir araya getirerek bir düşünme düzlemi oluşturması etkilidir. Disiplinlerin sınırlarının törpülenmesi, yok edilmesi ve disiplinlerötesi bir melezliğin oluşturulması queerin çokluğu savunan yapısıyla paraleldir.

Modern pratikteki tanımların, tutarlılıkların, mantığın, düzenin, başarının, berraklığın, kahramanlığın, kalkınmanın, ilerlemenin, itidalin karşısında bir ret tasarımı olan postyapısalcı düşünce, düzenin tedirgin olduğu benlik varoluşları üzerine düşünür. Postyapısalcılık birçok kaynaktan beslenen çoğulculuk ilkesiyle farklılıklar, ayrımlar, dışlanmışlıklar, belirsizlikler, uyumsuzluklar, öteki oluşlar yahut topyekûn olmayışlar üzerinde durur. Postyapısalcılık olmayı, başarmayı, büyük anlatıları; dışlananın, ötekileştirilenin, delirtilenin, deli olduğu söylenenin, merkezin dışında kalanın tarafında konumlanarak eleştirir. Büyük anlatıların ve kahramanlığın karşısında küçüğün, cılızın, antikahramanın, önemsizin izini sürer. Postyapısalcılık temkinli ve ölçülü olmaktan çok, çoğulcu, farklılık ve ötekiliğe daha açıktır (Benhabib, 1999, 35-38).

Queer postyapısalcılığa paralel olarak "kötü"nün, "yanlış"ın, önemsizin, minör grupların, güçsüz oluşların, oluşmamaların, başarısızlığın peşinden gider, çünkü başarısızlık queerlerin hayat deneyimi için önemli bir kavramdır. *The Queer*

*Art of Failure'*da Halberstam "çuvallamanın belki de davranışları disipline eden cezalandırıcı normlardan kaçma[yı] sağlayacağını" (Halberstam, 2011, 3) söyler. Çuvallamaya; hayal kırıklığı, hüsran, umutsuzluk gibi bir dizi olumsuz etki eşlik eder ve çuvallama bu etkileri çağdaş yaşamın toksik pozitifliğinde delikler açmak için kullanma fırsatı sunar. (Halberstam, 2011, 3). Postyapısalcılığın içkinliğinde queer, başarı öykülerinin karşısında çuvallamanın güzellemesini alternatif olarak sunarak Halberstam'ın yaklaşımıyla yeni bilme ve olma alternatifleri üzerine davasını yürütür. Global yerine lokale, merkez yerine çepere, ilerleme yerine geçmişe, ciddi yerine gayriciddiye yönelirken Halberstam'ın deyişiyle "mantıkdışı bilme biçimlerine yatırım yap[ar]." İlerleyen bölümlerde Reşat Ekrem Koçu bağlamında da anlatacağımız üzere Koçu'nun hayatını adadığı arşivi yeni bilme biçimleri denemesi ve çuvallama ihtimali üzerine kuruludur.

Bir edebiyat eleştirisi yöntemi olarak queerin, bir metin üzerinde uygulama alanı bulduğunda bu aşamada -bu tezde gerçekleştirileceği üzere- postyapısalcılığın metne yaklaşma biçimlerinden yararlanılabileceği açıktır. Postyapısalcı görüş anlamın oluşum serüveni, anlamın katmanları ve bileşenleri, okurun aktif olarak metne yaklaşımı, okurun metni yeniden üretimi, metindeki anlam üzerine okurun katkısı, örtük ve belirtili anlam gibi ilişkiler üzerinden metne yaklaşır; metni anlamlandırma sürecinde metindeki göstergelere ve alımlayıcının bu göstergelerle etkileşimine büyük önem verir. Postyapısalcılıkta okuma eylemi pasif bir tüketim olmaktan çıkıp alımlayıcının da katkısıyla aktif bir yeniden üretime dönüşür.

Postyapısalcılıkta Derrida'nın yapısökümcü metin okuma pratiği, metni yeniden oluşturmaya okuru da davet etmesi ve anlamın yüzergezerliğini, kararsızlığını, dilin güvenilmezliğini ve istikrarsızlığını göstermesi bakımından önemlidir. Derrida'nın felsefesine göre metinde üzerinde uzlaşılabilecek tek bir anlam yoktur; açımlanma, üretim, yorum, ertelenen ve sonsuza genişleyen anlam vardır. Derrida'ya göre "Yazı, anlamı nereye götürdüğünü ve kendi 'geleceği' olan anlamı nasıl kurduğunu bilmez. Yazının riski için bir sigorta yoktur." (Derrida 1978, 11'den akt. Bal, 2004, 56).

Postyapısalcı paradigma içinde metin analizinde kullanılan interdisipliner inceleme yöntemlerinden biri -bu tezde sıklıkla yararlanılacağı üzere- söylem çözümlemesidir. Söylem çözümlemesi çalışmalarda başlıca üç kategoride birleşmiştir, "a) cümlenin ötesinde olanlar b) dil kullanımı c) dilbilimsel olmayan ve

özgül olmayan dil örneklerini içeren daha geniş bir yelpazede sosyal pratik." (Schiffrin, Tannen, Hamilton, 2001, 1). Dilde gizlenmiş veya görünenin ötesindeki anlamlar dili kullanan üreticilerin oluşturduğu sosyal yapılardır. Toplumsal bir oluşum olan dili kullanarak üretim yapanlar sosyokültürel olarak önemli miktarda bilgi, duygu, plan, hedef, fikir, sosyal kimlik, kişisel deneyimi taşırlar ve bunların tümü onların ne söylediklerini ve nasıl söylediklerini etkiler (Dijk, 2009, 7-9). Söylem toplumsallığın bağlantılarını ve değerlerini taşır ve bu haliyle bilgiye, anlama, yoruma, değerlendirmelere, çıkarsamalara kapı aralar. Söylem çözümlemesinde söylemi tahlil eden de bireysel bağlamını ve alımlayışını üretime kattığından anlama ve yorumlama alıcının da etkisiyle yeni bir üretim halini alır. Queer edebiyat eleştirisinde söylem çözümlemesi, öznenin hangi toplumsal bağlamlardan, güç ilişkilerinden, ideolojik görüşlerden, kimlik tanımlamalarından, kültürel değerlerden mürekkep söylem zeminine geldiğinin takibini yapmak için bir başvuru yöntemi olarak kullanılabilir.

2. HAZLAR, ARZULAR, EDİMLER: OSMANLI'NIN QUEERLİĞİ

Osmanlı'da queer imkânların okumasını, günümüz algılayış zemininden tarihi bağlamı göz ardı edip tarihe dönerek yapmak zordur. Foucault'nun söylem ve bilgi kavramlarına başvurarak anlamın bilgisel hakikatler ekseninde dönüşüm sürecini göz önüne bulundurduğumuzda bugün queerin ifade ettiği cinsellik tertiplerini, kategorilerini Osmanlı'da aynı anlam yükleriyle bulmak güçtür. Günümüzde batıdan ithal edilen LGBTİ+ konseptinde her bir harfin ifade alanı, karşılığını Osmanlı'da bulmaz; çünkü modern döneme kadar cinsiyet ve cinsellik kavramına yaklaşım, cinselliğin düzenlenişi, algılanışı, hazlar ve pratikler farklıdır.

Queer kuramın kurucu metinlerinde anlatıldığı üzere, cinsiyetin ve cinselliğin tertibatı nasıl kompleksse Osmanlı'da algılanışı da öyle komplekstir. Bir anlam altı oyma işine giriştiğimizde Foucault'nun işaret ettiği üzere disiplinlerin bilgi iddialarını sorgulayıp cinsiyetin ve cinselliğin nasıl birtakım disipliner rejimlerin sonuçları olduğunu görüyorsak; Osmanlı'da da, cinselliğin algılanışıyla ilgili önermesel doğruları sorguladıktan sonra, bu kompleks inşanın hangi sosyal koşullardan ivmelendiğini ve nasıl bir tertibat olduğunu görürüz. Butler'ın bedenin cinsiyetine postmodernist yaklaşımı ile Ortadoğu toplumlarının bedenin cinsiyetine modern öncesi yaklaşımı iki açıdan da medikal söylem rejimlerinin temel varsayımlarının tersyüz edilebilirliğine dair gerilimler taşır. Bu uzamda cinsel algılayışta ve kimlik siyasetinde mesele, temelde Orta Doğu'da cinselliğin algılanışı ve dolayısıyla Osmanlı'ya sirayet edişidir. Bunları ifade etmek için günümüz kimliklerine mesafeyle yaklaşmak gereklidir. Bunun nedenini Irvin Cemil Schick, *Orta Doğu'nun Geçmişi ve LGBTİ: Günümüz Cinsellik Tasniflerinin Tarihselliği Üzerine* isimli konuşmasında (2014) şöyle açıklar:

> "Günümüzde eşcinsellik ve karşıcinsellik birer kimliktir. Geçmiş devirlerde ise böyle kimliklerin söz konusu edildiği pek şüphelidir. Örneğin Batı'dan ithal edilmiş olan "homoseksüel" kelimesinin Türkçe tam karşılığı olarak kullanılan "eşcinsel" sözcüğünün eşit derecede kuşatıcı bir muadili Arapçada yahut Osmanlıcada yoktur. Yani hem erkek hem kadın eşcinsellerin her türlüsünü kapsayan bir terimden söz ediyorum. "Eşcinsel" kelimesi ise zaten topu topu 45-50 senelik bir geçmişe sahiptir. Bu bağlamda örneğin eşcinsel erkeklerin bugünün deyimiyle aktif ve pasif olanları için kullanılan ortak bir terimin (mesela "gey" gibi) Arapça

yahut Osmanlıcada olmaması, hatta bırakın aynı kişinin her iki rolü de oynamasını, aktif ve pasif eşcinsellerin ortak nitelikleri olabileceği, ortak bir kategori teşkil edebilecekleri gerçeğinin geçmişte göz ardı edilmiş olması çok anlamlıdır."

Günümüzde medikal rejimlerin eşcinsellik algısıyla modernlik öncesi İslam coğrafyasına baktığımızda eşcinsellikten öte daha spesifik bir toplumsal inşanın varlığı görülür. Erkeğin erkeğe duyduğu arzunun psikiyatrik, psikolojik, tıbbi bir kategori olarak azınlık cinselliği sayılmadığı bu inşada, eşcinsellik ve queer pratikler günümüz deneyiminden, anlamından, algısından oldukça farklıdır. Ze'evi *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk (1500-1900)* adlı eserinde Orta Doğu coğrafyasında -daha sonra Osmanlı'da da etkileri görülecek ve pratik edilecek bir olgu olarak- hemcins ilişkilenmelerinin sebebiyle ilgili şunları söyler:

> "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. […] 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." (Ze'evi, 2008, 13).

Osmanlı'daki cinsellik algısında queer okumaların gerçekleştirileceği yerler queerin sorunsallaştırdığı norrmativite üzerinedir. Norm olanın tarihsel süreç içinde medikal rejimlerle nasıl yeniden inşa edildiği üzerine düşünmede Osmanlı cinsellik algılayışı verimlidir. Modernite öncesi Galen tıbbına ait yaklaşımların benimsenmesi Osmanlı'da normativitenin inşa edilmesinde etkilidir. Modernite sonrası Batı'nın medikal yaklaşımlarının benimsenmesi, haz pratiğine dair tercihlere bakışın normal ve patolojik olarak kodlanmasına sebep olmuştur. Foucault'nun hocası Georges Canguilhem normali tartıştığı doktora tezi "*The Normal and The Pathological*" (1991) (Normal ve Patolojik) 'da patolojik konseptin kendisinden önceki normale göre kendini konumlandırdığından bahseder. Normalin anormale evrilmesi hemen ve hızlıca değildir, yavaş (Canguilhem, 1991, 51) ve ikna edicidir.

Ze'evi'nin (2008) işaret ettiği üzere, Ortadoğu'da erkek erkeğe hemcins arzusunun sebeplerinden biri kadının bedensel ve zihinsel olarak erkeğin daha az gelişmiş bir türevi olarak görülmesiydi. Osmanlı coğrafyasında tıbbi yaklaşım olarak Galen tıbbının benimsenmesi bu türden cinsel senaryoların ve cinsel mekanizmalar üzerine anlamların kurulmasında önemlidir. Bu geleneğe göre kadın da erkek de meni üretebilmektedir. Ancak kadın menisi ruhsuzdur, niteliksizdir, erkek menisi

kadın menisini şekillendirebilecek güce sahiptir. Kadının düşük nitelikte de olsa meni üretebiliyor oluşu ve bu maddeyi boşaltma ihtiyacı erkeklerle kadınlar arasındaki cinsiyet benzerliğini pekiştirmiştir. Kadın cinsel organlarının ve kadın cinsinin mekanik işleyişinin erkeğin kusurlu bir versiyonu olduğuna inanılıyordu. (Ze'evi, 2008, 40) Bu beden senaryosunun yanında, Amerikalı tarihçi seksolog Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990) kitabında Avrupa'da on sekizinci yüzyıla kadar felsefe ve tıp literatüründe tek cinsiyetin hâkim olduğunu, kadın ve erkeğin cinsel organlarında farklar bulunduğunu; ancak bunun politik hale gelene kadar tek cinsiyetli söylem ağı çerçevesinde şekillendiğini anlatır. Antik Yunan hekimi Galen'den gelen, Avrupa inanışındaki tek cinsiyetli yaklaşıma göre:

> "Dişi erkekten daha az mükemmeldir ve temel sebep dişinin soğuk olmasıdır. İkinci sebep ise diseksiyonda ortaya çıkan sebeptir. Kadın ve erkeğin aynı anda sahip olduğu parçalarla ilgili fark tek bir şeyde yatar; kadınlarda parçalar içeride, erkeklerde ise dışarıdadır." (Galen'den akt. Anthony, 2013, 2).

Osmanlı coğrafyasında da yaklaşım benzerdir. Cinsellik tertibatına farklı yaklaşımlar Ze'evi'nin ve Laqueur'ın işaret ettiği üzere fallusun varlığı veya yokluğu üzerinden değil, içsellik, dışsallık meselesinden çeşitlenmiştir. Burada tek cinsiyetli modelin gösterdiği üzere, cinsiyet; toplumsal ve politik bir kurgudur. Bu kurgu biyoloji biliminin varsayımlarıyla birtakım çıkarlara göre şekillendirilir. Premodern Ortadoğu ve Avrupa cinsiyet düşünceleri queer kuram perspektifinden okunduğunda görülür ki; Butler'ın, Foucault'nun ve queer kuramın üzerinde ısrarla durduğu, medikal söylemler yoluyla tıp disiplini cinsiyeti ve bedenin algılanışını şekillendirmiştir. Yeni söylemler yaratarak epistemolojik icrayla cinsiyet ikiliğini doğal beden varsaymıştır. Rosalind Morris *All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender* (1995) adlı çalışmasında cinsiyet ilişkilerinin tarihsel bağlamda çeşitli şekillerde tasavvur edilebildiğini, hiçbirinin çağdaş biyolojinin sözde doğal vücutta öne sürdüğü mutlak karşıtlıklara indirgenemeyeceğini söyler (569).

Kadının kusurlu bir tür sayılması ve sosyalliğinin kısıtlı oluşu Osmanlı toplumunda erkek eşcinselliğinin çeşitli spesifik pratikler yoluyla deneyimlenmesi durumunu doğurdu. Pederasti, skopofili, mahbupperestlik, cemal âşıklığı, voyeurism gibi homososyal ve homoerotik fenomenler, batılı modern bakışla homoerotik kültür yadırganmaya başlanana ve hazza batılı gözle çekidüzen verilene kadar deneyimlenen cinsel senaryolardı.

Daha sonra mahbupperestlik ve cemal âşıklığı zaman zaman bu tasavvufi altyapısından sıyrılarak alışılageldik kültürel bir pratik halini aldı. Reşat Ekrem Koçu anlatılarında -ileride inceleneceği üzere- karakterlerin yüz güzelliğini övme meselesi tasavvufi düşünsel boyutun pratikten sıyrılması bağlamında dikkat çekicidir. 1600'lerde Bâbıâli'de elçilik yapan Paul Rycaut 1668'de *The Present State of the Ottoman Empire* adlı gözlemlerini aktardığı kitabında "Türkler bu aşkı çok övgüye değer ve erdemli bulur ve Tanrı'ya duyulan o mükemmel aşkın bir adımı olarak görürler. İnsanoğlu ancak aşk yoluyla ve Tanrı'nın yarattıklarına damgasını vuran dış görünüş ve güzelliğe duyduğu aşk ve beğeniyle Tanrı sevgisine ulaşır. Bu, erdem boyasıdır; yozlaşmış, çarpık eğilimlerinin üstüne sürerler, ama aslında onlann bu aşkı, birbirlerine duydukları şehvetli ateşten başka bir şey değildir." (Rycaut, 1668, 31'den akt. Ze'evi, 2008, 179) diye yazar.

Heteroseksüellik ve homoseksüellik ayrımının yapılmadığı bu romantik arzu döneminde, kaynağını Antik Yunan'dan alan pederasti Osmanlı'da karşılaşılan bir durumdu. Modernite sonrası hukuken tecavüz olarak nitelendirilen pederasti yetişkin erkeğin yaşı henüz sakalı çıkmamış 12-18 arası genç oğlanlara duyduğu cinsel arzu ve erotik ilişkidir. Bu cinsel konsept sakalın çıkması, androjen görüntü, sınıf farkı gibi detaylardan mürekkepti. *Encylopedia of Homosexuality'de* pederastiyle ilgili olarak, genç oğlanın sakallarının çıkmaya başladığı anda yetişkin erkeğin (pederastın) seksüel ilgisinin azaldığı şeklinde karakterize olduğu anlatılır. Pederast patron, koruyucu, mentör; genç ise şakirt ve korunan kişi konumundadır. Pederastik ilişki genç olanı kıdemli olanın statüsüne uydurabilir, onu yetişkin erkeğin bulunduğu toplumsal kata dahil edebilir, genç erkeğin heteroseksüel erkekliğin saldırganlığına hâkim olmadan önce üretken olmayan bir cinselliği deneyimlemesine izin verebilir ve aynı zamanda yetişkin erkeğin görevlerini bir angarya ve yük olarak değil; cinsel zevk ve tatmin bağlamında deneyimlenecek şekilde erotikleştirmesine izin verir (Dynes, 1990, 959-60). Modernite sonrasının normatifliğindeki eşcinsel ilişkilenmeden oldukça farklı ve karmaşık ilişkiler ağına sahip olan bu hemcins ilişkisi konseptinde cinsel arzu nesnesi çocuktur. Schick bu ilişkilenmenin tarihsel boyutunu şöyle anlatır:

> "Klasik edebiyata, tıbbi eserlere, rüya tabirnamelerine bakıldığında bu tür ilişkiler hakkında olumsuz bir tavır görülmez. Aksine, denilebilir ki lirik/ erotik konulardaki metinlerin çok büyük bir kısmı yetişkin erkekler açısından yazılmıştır ve genç oğlanlara yöneliktir. Bu metinlerde eleştirilen bir şey varsa, o da ifrada kaçılmasıdır. Yoksa olayın kendisinde kınanacak bir şey görülmemiştir. Bunun nedeni de bir kere daha rollerle ilintilidir. Yetişkin

> erkeklere biçilen rol aktif olmaktır, yani girmektir, sokmaktır. Girilenin, sokulanın kadın mı, genç bir erkek mi olduğunun pek bir önemi yoktur. Hatta denilebilir ki bu bir kişisel tercih meselesinden ibarettir." (Schick, 2014).

Andrews ve Kalpaklı da *Sevgililer Çağı Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili* adlı çalışmalarında kimi sevmenin uygun olduğu sorusuna Osmanlı elitlerinin vereceği cevabın Yunan ve Romalıların vereceği cevaptan farksız olduğunu söylerler. Yetişkin bir erkeğin kadınları ya da oğlanları sevmesi sadece bir tercih konusudur ve yetişkin erkek "aktif" olduğu sürece "edilgen" olanın kadın ya da oğlan olmasının bir önemi yoktur (Andrews ve Kalpaklı, 2004, 30).

Daha sonraki yüzyıllarda Osmanlı'da etkilerini gösterecek olan heteronormal anlayış Avrupa'da on yedinci yüzyılda şekillenmeye başladı. Cinsel eğilimler bu anlayış çerçevesinde normal-anormal şeklinde bölündü. Osmanlı'ya gelen elçiler bu heteronormal bakışla Osmanlı'daki ilişkilenmeleri cinsel ahlaksızlık olarak gördü. On sekizinci yüzyılda Osmanlı ordusunda uzman olarak çalışan Macar asıllı Fransız diplomat Baron de Tott hatırâtında iki askeri birliğin bir oğlanın aşkı için düştüğü durumu hafif alaylı bir şekilde 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." (Baron de Tott, 1785, 130'dan akt. Ze'evi, 2008, 181).

Osmanlı'ya gelen batılılar ile batıya giden Osmanlılar cinsel söylemin değişiminde etkili olmuştur. Avrupa'da yeni cinsel ahlak anlayışı tek cinsiyetli modelden iki cinsiyetli model üzerine evrilmeye başlayarak bilgi üreten disiplinlerle yeni senaryoları, tanımları, sınıflandırmaları yaratmıştır. Osmanlı'da normal olan kahvehanelerdeki ve hamamlardaki homoerotik kültür batılı gezginlerce yadırganmış, batılılaşma sürecinde kendini batılıların gözünden gören Osmanlı ise daha önce benimsenen cinsel senaryolara mesafe koymaya başlamıştır. Sadrazam Ahmet Cevdet Paşa Sultan Abdülhamid'e sunduğu raporlardan birinde bu değişimi şöyle bildirir:

> "Zen-dostlar çoğalıp mahbûblar azaldı. Kavm-i Lut sanki yere batdı. İstanbul'da öteden beri delikanlılar için ma'ruf u mu'tadd olan aşk u alaka, hal-i tabi'isi üzre kızlara

müntakil oldu. Kübera içinde gulamparelikle meşhur Kamil ve Ali Paşalar ile anlara mensup olanlar kalmadı." (Kuru, 2011, 272).

Cevdet Paşa'dan alıntılanan bu pasaj mevcut cinsellik söyleminin sessizleştirilmesini ve normun dönüştürüldüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Cevdet Paşa'nın söylediği; kadın sevenlerin artık arttığı, erkek sevgililerin azaldığıdır. (Reşat Ekrem Koçu'da ileride Buraya Kaptanpaşa Yakışır öyküsünde inceleyeceğimiz üzere bu mahbuplardan söz eder.) İstanbul'da eskiden beri normal olan, alışılagelmiş olan, delikanlılar için duyulan aşk olması gerektiği üzere kızlara yönelmiştir. Oğlancılıkla meşhur, kendisinden önceki iki sadrazam Kamil ve Ali Paşalar da bu norm değişikliğinden nasibini almıştır. Burada iktidarın cinselliği düzenlemesi üzerinden durulması gereken nokta modern öncesindeki normatiflik senaryosunda susturulan, baskılanan, tanımlara maruz bırakılan, adlandırılan öznelerin olduğu ve yanlış bir okumayla queer haz ütopyası şeklinde değerlendirilme potansiyeli taşıyan bu algılayıştan derhal uzaklaşmak gerektiğidir. Herkes için eşit, makul, talep edilebilir yaşam deneyimlerinin izini süren queer teorinin hemcins ilişkilenmelerine olumlu bakışı; ve bugün anladığımız şekilde queer temalar, eşcinsellik algısı, iki erkek arasındaki romantik/cinsel bağ görüldüğü üzere Osmanlı cinsellik tertibatında karşılığını bulmaz. Dikotomi üzerine inşa edilmiş queer cinsellik tasnifleri, tıbbın söylemlerince oluşturulan yeni senaryolarla bugünkü adlandırmalarını edinmiştir. Kadına ve erkeğe verilen anlam bugünün fikir birliğinden çok farklı olduğu için olgun erkeklerin genç erkekleri arzulaması, olgun iki erkeğin ilişkilenmesi durumunun söz konusu dahi olmaması, ergenlik çağından sonra erkeğin edilgen rolü oynamasının sorun kabul edilmesi queerin işaret ettiği biseksüellik kategorisinde değerlendirilemez. Peki günümüz kimlik siyasetindeki çağdaş paradigmalarla buradan nasıl bir queer okuma yapılabilir? Osmanlı cinselliği cinsellik siyasetinde nasıl okunabilir? Bu yaklaşımların ve pratiklerin queerliği; cinsiyetin algılanışına dair alternatif formlar, anlamlar, pratikler, sapa yollar, olanaklar önermesi ve öznelerin konumlandırılmasındaki kültürel ve kurgusal inşa sürecini sunması üzerinedir. Yani özneleri, ikili cinsiyet kalıplarından ve pratiklerinden -deneyimlerin ve yaklaşımların etik boyutları başka bir tartışma zeminin konusu olsa bile- farklı bir düzlemde değerlendirme biçimleri sunduğu için, cinsel manzarada güç ilişkileri ve inançların inşasını yansıtarak farklı kurgular yaratmaya hizmet ettiği için, günün normatif bakışını hezeyana uğrattığı için ve beden senaryosuna yaklaşımları açmaya yönelik bir girişim olarak okunabildiği için

queerdir. Tutum ve uygulamalardaki değişiklikler öznelerin yeniden anlamlandırılması ya da anlamın feshi için bir yol önerebilir.

3. BELİRLENİMSİZLİĞİN SİYASİ POTANSİYELİ VE BİR MERKEZSİZLİK OLARAK REŞAT EKREM KOÇU

Yazarları ikiye ayırabiliriz. Yaşarken sükût suikastine uğrayanlar ve öldükten sonra sükût suikastine uğrayanlar. Reşat Ekrem Koçu (d.1905-ö.1975) bu ikinci gruba giren yazarlardandır. Yaşarken çok okunmuş, hayatını yazarak kazanmış, fakat sonra hak ettiği değer unutulmuştur. Velûd bir Osmanlı tarihçisidir, fakat tarihçiliğini edebiyat aracılığıyla yapar, ilmi eserler yazan bir sosyal bilimcidir, Osmanlı metinlerini Latin harflerine ve günümüz Türkçesine aktaran titiz bir arşivcidir, çocuk kitabı yazarıdır, çevirmendir, koleksiyoncudur, şairdir, eserlerine resimlerini kendi çizen bir ressam, tarih yazımı normlarını karşılamadığı için baskı yüzünden üniversite ile ilişkisini sonlandıran bir akademisyendir. Tanpınar'ın sağcıların arasında solcu, solcuların arasında sağcı kalması gibi; Reşat Ekrem de tarihçilerin arasında edip, edebiyatçıların arasında tarihçi kalmıştır. Yazarın hayatının bu merkezsizliği, sabitlenmeyişi ve belirlenimsizliği; kimliğin imkânsızlığına ve müphemliğin düzeni tehdidine kapı aralar. Bauman (2003) ulus devletin ortak tarihsel bellekler inşa ettiğini, devlet onaylı sözde yasal terimlerle ortak mirası yeniden tanımladığını, geleneğin içine çekilemeyen inatçı bellekleri bastırmak için büyük çaba gösterdiğini söyler (88). Koçu'nun varoluşunu anlamlandırmaya çalıştığı ve kendini içinde bulduğu söylem ve pratik ağı, bir ulus devlet inşası sürecine denk gelmiştir. Ulus devletin onaylı geleneğinin çerçevesinde ulusallık tasarımlarının dışında kalan Koçu öznelliğinin meşruiyetini tanımların dışında bırakılmış mirasta aramasıyla queerdir.

Koçu, queerin anlam dönüşümüne uğramamış ilk halinin işaret ettiği garip, tuhaf, ayrıksı oluşları toplumsal amneziye direnircesine ve tam da queerin dönüştürmeye çalıştığı anlam üzerine toplar. Amnezi, *The Mad Women In The Attic*'te feminist edebiyat eleştirisi içinde, erkekler tarafından kadınlara uygulanmış bir kadın hastalığı olarak tespit ediliyordu. Koçu'nun deneyimine baktığımızda burada amnezinin ve amneziye direnmenin artık queerin sahasına geçişini görüyoruz.

Bu, hatırlamanın, yüzleşmenin, tanıklığa çağırmaların eşliğinde, bilgi-özne-iktidar üçgeninde öznelliği anlamlandırma çabasında bilgiyi geçmişten çağıran ve yeniden anlam üretim sürecine işaret eden bir yöntem.

Koçu, düzenin içerdiği sınıflandırmaları ve düzenin sınırlarını, merkezin dışında bırakılanı merkeze çekerek törpüler. Onun hayat ve yazın serüveni bir nevi itaatsizlikle, uyumsuzlukla deneyimlediği düzen projesini geçmişi kazarak, kazı çalışmasıyla düzen sahiplerinde kaygıya yol açarak bozmanın gerilimlerini taşır. Rüstem Ertuğ Altınay *The Queer Archivist As A Political Dissident: Reading The Ottoman Empire In The Works Of Reşat Ekrem Koçu* adlı makalesinde Koçu'nun bu kazı çalışmasını Foucault'nun soybilim (genealogy) çalışması ve "boyun eğdirilmiş bilgiler"in dönüşü yöntemiyle bağdaştırır. Foucault'ya göre (2011a) bu yöntemle tarihsel olarak üretilen hakikatlerin dışında kalmış içerikler yeniden ortaya çıkarılır (90). Koçu hayatının sonuna kadar iktidarın sistematik bir şekilde dışladığı tarihsel içeriklerin peşinden gitmiştir. Bu yüzden onun bu meşguliyeti queer direnişi ve Foucauldyen arkeolojiyi işaret eder. İktidar ilişkilerini bozma potansiyeli taşıyan direnişin her zaman kolektif eylem biçimi almasına gerek yoktur (Scott, 1989, 33-62). Koçu kendi öznel direnç yöntemleriyle "alt politikalar"la (Scott, 1989) gerçekleştirir bunu. İmparatorluğun çöktüğü ve cumhuriyetin yeşertildiği bir zamanda Koçu yüzünü imparatorluğa döner ve eskiye ait bilgileri yeniye karşı sabitlemeye çalışır. İktidarın eski bilgileri diskalifiye etmesine direnerek geçmişin unsurlarını ulus-devletin öznelerine tanıdık kılmaya çalışırken bu yabancılaştırmadan şöyle şikâyet eder ve pratiğini şöyle tarif eder:

> "Yaşları yirmi beşine yaklaşan Türk gençleri Arap harflerini okumayı bilmiyorlar, değil uzak asırların dilini, otuz kırk sene evvelki Osmanlı lehçesini de anlamıyorlar. Türkiye tarihinin kaynaklarına gelince: Büyük bir kısmı, umumî kütüphanelerimizde el yazması olarak durmaktadır; bir kısmı Arap harfler ile, pek azı da yeni Türk harfler ile basılmıştır, ki, Maarif Vekâleti'nin ilmî vesika ve kaynak neşriyatı arasında bulunan bu sonuncular, gençlik tarafından metni anlaşılmadan sadece okunmaktadır. İşte biz "Türkiye Tarihleri Serisi"ni, bu büyük boşluk karşısında kurmuş bulunuyoruz. […] Gayemiz her okuryazar vatandaşın, geçmiş asırlardaki Türk hayatının birer aynası olan eserleri kütüphanesine koyabilmesini temin etmektir. Türkiye Tarihleri Serisi hazırlanırken geçmiş asırlardaki Osmanlı lehçesi, müellifin üslubu ve ifadesi bozulmadan, bugünkü yazı dilimize çevrilecektir." (Koçu, 1944, 3).

Koçu, bir sosyal bilimci olarak, popülere özgü olmayan, günün fikir birliğinden yoksun, sıradan insanların bilgisi (Foucault, 2011a, 90) ni hayatı boyunca biriktirmiş ve bunları ansiklopedi, sözlük, tarihi hikaye, roman, araştırma inceleme yazısı, dil içi çeviri gibi türlerde mevcut söyleme dahil etmiştir. Klasik tarih anlatılarının ve koleksiyonculuğun dışında, Koçu'nun birikimi bir sokak köpeğinden bir boşanma davasına, saraydan hamama, berber dükkanından hareme, egemen

söylemin dışında aidiyet arayışından şekillenmiştir. Halberstam (2005) direniş fenomenini queer zaman ve mekân bağlamında ele alırken zamanın ve mekânın kullanımının heteroseksüellik ve üreme kurumlarına karşı geldiğinden bahseder. Queer alt-kültür etkinliklerinin öznelerin geleceklerini hayal edebileceklerine inanmalarını sağlayarak alternatif zamansallıklar ürettiğine işaret eder (Halberstam'dan akt. Johansson, Vinthagen, 2016, 418). Direnişini homoerotik alt kültürde mekansallaştırarak ve imparatorluk geleneğinde zamansallaştırarak Koçu, içinde bulunduğu bilgi ve söylem ağına alternatifler kurmuştur.

Ulus-devletin dışladığı ve Koçu'nun tarihten topladığı bilgiler "toplumun içinde örgütlenmiş bilimsel bir söylemin kurumsallaşması ve işleyişine bağlı merkezileştirici iktidar etkilerine karşı bir başkaldırma[dır]." (Foucault, 2011a, 91). Cumhuriyet'in -diğer tüm özneler gibi- düzeni tehdit etmeyen bir ulusal özne olmasını beklediği Koçu yeni söylemin epistemolojik temelleri atılırken iktidara içkin bir başkaldırı gerçekleştirir. Türk Tarih Tezi'ne karşı Osmanlı'yı anlatmadaki ısrarıyla içinde bulunduğu iktidar ilişkilerinin analiz edilmesini mümkün kılar. Ulus birliğini bilgisel hakikatler üretme alanında da tamamlama misyonuyla yola çıkan Türk Tarih Tezi'nin amacı "yüzyıllarca çok haksız iftiralara uğratılmış, ilk uygarlıkların kuruluşundaki hizmet ve emekleri yadsınmış büyük Türk ulusuna, tarihsel gerçeklere dayanan şerefli geçmişini hatırlatmaktır." [9] Cumhuriyetin yeni kimlik politikaları sürecinde Türk Tarih Tezi'nin yazılması ve benimsendirilmesi, yeni söylemin ve öznelerin üretilmesi Foucault'nun işaret ettiği iktidar-bilgi-söylem ilişkisini takip etmeyi mümkün kılması bakımından önemlidir. Ulus-tarih yazımı projesi dolaşıma kazandırdığı yeni söylemle bilimin ötekileştiriciliğini ve bir iktidar tasarımı oluşunu göstermesi bakımından Foucault'nun söylem takibini tasdik eder.

Reşat Ekrem Koçu, iktidarı hem tehdit eden hem de oluşturan farklılıkları, ötekileri, küçük ve önemsiz hayatları, ecnebiyi, hastayı, deliyi, eşcinseli, dinsel azınlıkları, çıplağı, başaramayanı, yoksulu, kenarda kalmışı anlatır. Zygmunt Bauman'a göre (2003, 27) bunlar ulus devlet inşaasının atık maddesidir. Tekliğin, tektipliğin şiar edinildiği bir düzen projesinde öteki konumuna düşen "itibarsız, bastırılmış, sürgün edilmiş" (Bauman, 2003, 26) özneleri Koçu çokluğu benimseyerek anlatısına katmıştır. Çokunsurlu yapıyı, yeni tasarlanan homojen yapıya karşı anlatmayı sürdürür. Bauman'a göre (2003) ulusal devletler yerliciliği

[9] Türk Tarihinin Anahatları, 1931, ön sözden

teşvik ederek etnik, dinsel, dilsel ve kültürel tektipliği över ve dayatırlar. Bu birliğin dışında kalanlar tekbiçimliliği riske atmaktadır (88). Reşat Ekrem Koçu'nun tarihsel takibi Bauman'ın bahsettiği tektiplik formlarının karşısında konumlanır. O etnisite, din, dil, kültür ayrımı yapmadan bir dönüştürme çabasına dahil olmadan çokluğun meşruiyetini tarihten örneklerle işaret ederek direnişini gerçekleştirir. Onun bu direnişi gündelik direnişin bir çeşidi olarak belirir. James Scott'ın "gündelik direniş" kavramını 1985'te ortaya atmasından sonra gündelik direnişin teorik çerçevesi üzerine çalışmalar sürmüştür. Kamu tarafından politik bir talep olarak ifade edilmediği ya da örgütlenilmediği halde rutin olarak gerçekleşen özel bir direniş türü olan (Johansson, Vinthagen, 2016, 418) bu muhalif varoluş mevcut sosyal yapıyla iç içe akan bir eylem biçimidir. Koçu'nun eylemi, Scott'un işaret ettiği gibi iktidarla iç içe akan ve büyük anlatıları bozguna uğratma potansiyeli taşıyan minör politik direnistir.

Böyle bir direniş, mevcut söylemin otopsisini yaparken bilgide titizliği ve sabrı gerektirir. Çünkü diskalifiye edilmiş ve önemi elinden alınmış bilgileri yeniden günün anlatısına katarken üzerinde çalışılan parşömenler karmakarışık, silinmiş, bozulmuştur (Foucault, 2011b, 211). Reşat Ekrem Koçu hayatının sonuna kadar bu metaforik parşömenler üzerinde çalışmış, bu bilgileri biriktirmeye, ortaya çıkarmaya, günün yazınına, alfabesine aktarmaya, açıklığa kavuşturmaya adamıştır. Alanında tek kaynak olduğu için ve onun sonsuz merak içeren çabası ekseninde toplandığı için doğruluğunun sağlamasının yapılamayacağı ve Koçu'ya güvenmekten başka alternatifin olmadığı bu bilgilerde –"eski yazı kitaplar, mecmualar içinde unutulmaya, kaybolmaya mahkûm bırakılmış vakalar, ünlü kişiler, eserler, zamanında efsane olmuş kahramanlar, köklü adetler, töreler, kanunlar, nizamlar" (Kabaklı, 1997, 36)- Foucault'nun söylediği gibi "kılı kırk yaran, sabırla belgeleyen" (Foucault, 2011b, 211) bir çalışma yatmaktadır (ve yazar hayatının sonuna doğru bu bilgileri organize edip tamamen aktaramayacağını hüzünle idrak etmiştir.). Semavi Eyice yazarın hayatı boyunca tarih ve serüvenin peşinde iz sürüşünü şöyle anlatır:

> "Koçu Osmanlı tarihinin basılı kaynaklarını ve yakın geçmişteki gazeteleri büyük bir dikkatle tarayıp bunların içinden çeşitli türde meraklı olayları, hikâyeleri, pek akla gelmeyecek ayrıntı ve yaşamları çıkarmış, bunları yazı ve kitaplarında kullandığı gibi ansiklopedide de yer vermişti. Son döneme ait bazı olaylar ve kişilere dair bilgileri ise Vasıf Hiç adındaki yaşlı bir Üsküdarlıdan elde etmişti. İstanbul'da cereyan etmiş bazı kirli olayların kahramanlarını bir dedektif gibi araştırır, bulur ve onlarda bilgi alırdı. Geçen yüzyılda İstanbul'da cereyan etmiş bir cinayet olayının günlerce süren soruşturma akımını o günlerin gazetelerinden derledikten sonra, bu olaya karışan bir kişinin gözleri görmez halde doksanlık bir ihtiyar olarak Silivrikapısı taraflarında hâlâ yaşadığını öğrenince gitmiş, o kişiyi bulmuş ve gelişigüzel

> sohbetten sonra birdenbire, gençliğinde başından geçen bu olayı sorduğunda, şaşıran ihtiyarın "Bunu bana soran kimdi? Yoksa Şeytan mı?" dediğini anlatmıştı. Koçu'nun eski dönemlerdeki bazı normal dışı ilişkilere merakı vardı. Bu da onlardan biriydi. Eski gazetelerden, kitaplardan bu tür olaylara dair pek çok bilgi toplamış, gayet düzenli olarak deftere geçirmişti. Eli resme yatkın olduğundan bazılarını resimlemişti de. Bu tip olayları sıra geldikçe ansiklopedide kullanırdı." (Eyice, 1998, 66).

Orhan Pamuk'un İstanbul'unda (2008) dört hüzünlü yazar arasında saydığı Reşat Ekrem Koçu'nun hayat deneyiminde hüzün ona dışarıdan anakronik bakanların tespit edebileceği bir duyguyken, Koçu'nun koleksiyonculuğu hüznün haricinde öfori, haz, aşk, acı, mutluluk, hayaller, hayal kırıklıkları ile bir duygular kataloğudur. Orhan Pamuk (2008), Koçu'nun bütün "hayatını belirleyen, eserlerinin gizli mantığını oluşturan" ve hayata bakışını hazırlayan şeyin hüzün olduğunu söyler, ama bu duygu onun eserlerinde hakkında düşünülen bir şey değildir (Pamuk, 2008, 83). Onun queer siyasetini anlamak için metinlerindeki duygu yoğunluğu -sadece hüzün değil- merkezi öneme sahiptir. Günün heteronormativitesine karşın geçmişten çağırdığı homonormatif anılar Altınay'ın yerinde ifadesine göre bir "eroto-tarih yazımı" (Altınay, 2015) denemesidir. Eroto-tarih yazımı, queer fiziksel zevk deneyimlerinin öznelliği nasıl biçimlendirdiğine ve geçici ya da tarihsel bilincin yeni formlarını nasıl yarattığına bakar. (Johansson, Vinthagen, 2016, 431) Koçu'nun arşivindeki idam usulleri, baldırıçıplak delikanlılar, işkence yöntemleri, cellatlar, cinayet haberleri, güzel oğlanlar, yalın ayaklı delikanlılar, tecavüz haberleri, homososyal altkültür mekânları, dini detaylar gibi leitmotivler queer arşiv pratiği (Altınay, 2015) açısından ve queerin bir "duygular arşivi" (Love, 2007, 4) olarak işlemesi açısından önemlidir. Koçu bilgilerle, deneyimlerle ve pratiklerle beraber duyguları da tarihten çağırırken görsellerden onları kendi imgelemine uydurarak yararlanır. Kendi muhayyilesine ulaşabilen en yakın ve esnek araç; arzu nesnelerini şekillendirebilmesine müsaade eden görsel biçim resimdir, bununla ilgili *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*'nün başında şöyle der:

> "Bu sözlüğü resimlendirirken, belki tenkit edilebilirim, el ile yapılmış şirin resimleri fotoğrafa tercih ettim. Resimlerin bir kısmı bu sözlük için sureti mahsusada yapıldı, bir kısmını da kendi arşivimden aldım, ki onlar da nezaretim altında sureti mahsusdada yaptırılmış mülkiyetim altında resimlerdir. Fakat emek istismar etmedim, onlardan, arşivimden sözlüğüme, akademik bir hediye olarak faydalandım." (Koçu, 1969, 5).

Reşat Ekrem Koçu, içinde bulunduğu farklılığın üstesinden gelmek için yöneldiği tarihyazımında, ulus-devletin öznelerini de amneziye direnmeye çağırırken ciddi, akademik, kuru, nesnel, bilimsel ve mesafeli bir sosyal bilimci olmak yerine meddahlığa yakın bir anlatıcı olmayı seçer. Nitekim Orhan Pamuk *İstanbul Ansiklopedisi*'ni "padişahın önünden onu eğlendirmek için bir sürü tuhaflıklar

yaparak geçen loncaların geçit törenini anlatan Osmanlı surnamelerine" (Pamuk, 2008, 81) benzetir.

Koçu'nun gündelik direnişin çeşitli formlarını denediği bilgileri özgürleştirme projesinde yatan "Foucauldyen arkeoloji" (Altınay, 2015) çalışmasını queer arkeoloji olarak da işaretlemek mümkündür. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde diskalifiye edilmiş bilgileri merkeze çağırma yöntemlerinin çerçevesini çizerken *Deliliğin Tarihi*'nde psikiyatrinin arkeolojisini (Merquior, 1991, 25), *Kliniğin Doğuşu*'nda tıbbın arkeolojisini, *Kelimeler ve Şeyler*'de insan bilimlerinin arkeolojisini kullanır (Urhan, 1999, 10). Arkeoloji yöntemi anlamın dönüşüm sürecini, söylem-iktidar ilişkisini, söylemin normatifliğini takip etmek için başvurulabilecek bir yöntemdir. (Marietti'den akt. Urhan 1999, 10). Arkeoloji, Foucault'nun tabiriyle "dilsiz anıtların, cansız izlerin, bağlantısız nesnelerin ve geçmiş tarafından terkedilmiş şeylerin disiplini olarak tarihsel söylemin ve anlamın yeniden kurulmasına imkân verir" (Foucault, 1999, 19). Arkeoloji, Foucault'ya göre, zamanın dışına düşmüş ve şimdi kendi suskunluğu içinde donup kalmış izlerin yeniden bulunup ortaya çıkarılması ya da uyandırılmasına ilişkin tehlikeli bir sözcüktür (Bozkurt'tan akt. Çelebi, 2016, 995). Bu çalışmada Altınay'ın (2015) işaret edişinden hareketle Foucault'nun arkeolojiye bir yöntem olarak başvurmasının izleri Koçu'da aranırken Koçu'nun arkeolojik çalışmasının; yüzeyde Foucault'nun dikkat çektiği şekilde bilinçli, farkındalıklı siyasi potansiyel ve siyasi kaygı taşımadığına; ama derinlerde diskalifiye edilmiş bilgiyi ortaya çıkarmaya çalıştığı için aslında siyasi bütünlük oluşturduğuna işaret edilmektedir. Tarihte gerçekleşen anlam dönüşümlerini, bilimsel olmayan bastırılmış bilgileri kazı yaparak çıkarması, bunu yaparken yüzeyde siyasi kaygı taşımaması, derinde söylemi dönüşüme uğratma potansiyeli taşıması bakımından Koçu'nun arşiv pratiği queer arkeoloji şeklinde tespit edilebilir.

Koçu tarihi ve bilimi edebiyat zemininde söyleme yansıtmıştır. Hayatı sınıflandırmaların, çerçevelerin karşısında düzeni bozguna uğratma potansiyeli taşıyan bir müphem olarak deneyimlemiştir. Topladığı bilgilerden ne tam anlamıyla sanat ne tam anlamıyla bilim yapabilmiştir. Bu merkezsizlik ve müphemlik, düzenin idamesi için çalışan yapılarla ayrıksı durumdadır. Onun eserlerinin melezliği ve adlandırma çabasının karşısında konumlanışı hayatı algılayışına ve deneyimleyişine de sirayet etmiştir. Türk Tarih Tezi'nde meşruiyetine adres bulamamanın getirdiği

aidiyet meselesi 1932'de Darülfünûn reformundan [10] sonra akademiyle bağını koparmasıyla sürmüştür. Akademide kalmayı sürdürmemiş olması ya da direnişi yüzünden akademide "öteki" olması onu "Her iktidarın yanında bir direniş vardır." diyen Foucault'nun queer direnişe kapı aralayan bu söyleminin düzlemine taşır. Koçu, üniversitedeki görevinden istifa ettikten sonra hayatı boyunca zikzaklar çizmiştir. Merkezsizlik onda çalıştığı yeri sürekli değiştirmesi üzerinden de yorumlanabilir. Üniversiteden istifa etmesinden emekliliğine kadar çalıştığı liseyi pek çok kez değiştirmiştir.[11] Mevcut alanda kendini rahatsız hissettiği anda başka yere geçmiştir. Sabitlik ve tekyönlülük onun karakteri için uygun bir durum değildir, tezcanlılığıyla kendini bir yere sabitlemekte zorlanır. Queerliği de buradan gelir, queerin akışkan, devingen, sabit olmayan doğası gibi o da sabitliğe, köklenmeye yaslanmamıştır. Onun hayatı bir queer eser şeklinde okunabilir: Sabit olmayan, huzursuz, akışkan, değişken, uyumsuz, merkezsiz, kimliksiz, normu reddetmiş.

Koçu'nun queer direnişi analiz edilirken Vintgahen ve Johansson'ın (2013) gündelik direniş yaklaşımındaki temel varsayımları görmek bu kavramı anlamak açısından önemlidir:

> "Gündelik direniş bir pratiktir (netice değildir).
>
> Tarihsel olarak (gündelik) iktidarla iç içe geçmiştir (ayrılmış, ikiye bölünmüş ya da bağımsız değildir).
>
> Gündelik direnişin uğraştığı iktidarla kesiştiğini (kesişme noktaları olduğunu) bilmek gerekir.
>
> Değişen durumlar ve bağlamlar nedeniyle heterojen ve rastlantısaldır (evrensel bir strateji ya da tutarı bir eylem biçimi değildir)" (Johnsson & Vinthagen, 2016, 413).

Gündelik direniş aynı zamanda çoğulcudur. Direniş ve güç nasıl ki her zaman birbirine eklemliyse ve güç çoğulsa direniş de tekil fakat çoğulcudur. Koçu'nun tekil gündelik direnişine herkes çağrılır: Kadın, erkek, orta sınıf, saraylı, işçi, işsiz, eşcinsel, heteroseksüel, beyaz, siyah, deli, akıllı, Rum, Ermeni, çocuk, yaşlı, hasta, sakat, ünlü, ünsüz, Müslüman, Hristiyan, Yahudi… Tüm alternatif öznellik yapılanmalarını -ırk, cinsiyet, dil, sınıf, din, işlevsellik, yaş, etnisite ayırmaksızın- bir

[10] Koçu 1929'da tarih asistanlığına atanır, fakat 1932'de yapılan yenilik hareketiyle pek çok akademisyen ihraç edilir, Koçu, hocası Ahmet Refik'in ardından bunlara dayanamaz ve hocası gibi o da istifa eder. Daha sonra liselerde tarih öğretmenliği yaparak ve yazarak hayatını kazanır.

[11] İlk olarak 1932-1934 yılları arasında Kuleli Askeri Lisesi'nde çalışır, 1933'te Pertevniyal Lisesi'nde başlar, fakat bu durumda Kuleli Askeri Lisesi'nden 1934'te ayrılmak durumunda kalır. 1936-1939 yılları arasında Pertevniyal Lisesi'nde çalışır, 1939'dan 1952'ye kadar Vefa Lisesi'ne geçer. Akabinde yine Pertevniyal Lisesi'ne döner ve 1952-1955 tarihine kadar Pertevniyal Lisesi'nde çalışır, tekrar istifa ederek 1955'ten 1961'e kadar Vefa Lisesi'nde çalışır ve emekli olur. (Milli Eğitim Bakanlığı Arşivi'nde, bulunduğu memuriyetlere dair düzenlenen belgelerden aktaran; Pembe Gürgenci Gözidik)

toplumsal yapının devingen süreçleri olarak topluca bir ansiklopedide ele almak, sonra hepsini teker teker yapısökümüne uğratmak demektir esasında. Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'nde, teklikten (ulus) ve ikilikten (heteronormativite) ivmelenen bir iktidar tasarımına karşı adres edilen bu çoklukta özneler birbirinden maddelerle ayrılır ve aynı zamanda kapak kapandığında tekrar birleşir fakat özgürce birbirinden ayrı durduklarının bilinciyle; bu queer ütopyanın parodisidir.

Koçu'nun uyumsuzluk ve sabitlenemezlik siyasetindeki bir diğer queer gündelik direnişi meşru ve üreme odaklı cinselliğin işleyiş mekanizması olan evlilik kurumunun varlığına karşıdır. Evlilik kurumu toplumun üreme kaygısından güdülenen, istikrarın, düzenin ve kabul görmüş cinselliğin yapılarındandır. Koçu'nun bu yapıyı reddetmesi üreme odaklı cinselliğin normatif yapılanmalarının karşısında durarak özneleri disiplin altına almaya çalışan sistemi baltalamak olarak okunabilir. Zira hegemonik yapıların dışında bir hayat kurmayı tercih edişi başarısızlık olarak değerlendiren Hürriyet Gazetesi'nin Neden Evlenemedik adlı köşesinde kendisiyle yapılan bir röportajda uyumlu toplumsal öznelerden beklenildiği şekilde kurulması gereken bu yapıyı nasıl bilinçlilikle reddettiğini şöyle aktarır: "Yaa.. Demek neden evlenemedim. Maamafih sualinizi neden evlenmediniz şeklinde kabul ediyorum. İsteseydim evlenirdim. İstemedim." [12] der. Koçu iktidar söylemlerince birtakım ekonomik kaygıların ve düzenlemelerin sonucunda oluşmuş aile kurumunu reddederek heteroseksüel düzenin karşısında bir queer icra gerçekleştirir. Butler'ın queer siyaset için bahsettiği "bela çıkarma" Koçu'nun evlilik kurumunun reddiyle gerçekleştirdiği bir icradır.

Foucault'ya göre (2001) cinsel davranış, gizlilik, terbiye ve edep zorunluluğu kurallarına her şeyden çok daha fazla boyun eğer. Cinsellik hem sözel yasaklamaya hem gerçeği söylemeye hem yaptığını gizlemeye ve hem de kişinin kim olduğunu deşifre etme zorunluluğuna bağlıdır. (Foucault, 2001, 24) Koçu geçmişten şimdiye taşıdığı bu özneleri kimi zaman içinde bulunduğu sosyal yapıdan kaçmanın baş döndürücü heyecanıyla kimi zaman tedirginliğiyle ve temkinliliğiyle, kimi zaman içinde bulunduğu normatifliğin bilincini çağırarak söylem düzlemine taşır. Queer deneyim aşırı duygularla karakterizedir (Love, 2007, 142). Koçu, Ezgi Sarıtaş'ın (2018) Heather Love'dan işaret ettiği üzere bulunduğu andan "geri"ye bakar ve içinde bulunduğu sosyal yapıda geride kendini konumlandırır. Heather Love, queer

[12] Neden Evlenemedik, Röportaj: Metin Sosyal. Hürriyet, 22 Eylül 1965. s.5

tarih siyasetini anlattığı çalışmasında geri'yi "utangaçlık, ikirciklilik, çuvallama, melankoli, gerileme, mağduriyet, kalp kırıklı, modernizm karşıtlığı, olgunlaşmamışlık, öz-nefret, çaresizlik ve utanç" (Love'dan akt. Sarıtaş 2018, 139) şeklinde ele alır. Geri, hem duyguların tarihi queer inşası hem de queer tarih yazımı için bir modeli tanımlar. Bu olumsuz duyguların dönüştürücü siyasette önemli bir yeri vardır (Love, 2007, 163). Koçu geçmişin melankolik hazzını ve hüznünü varsayılan kadınsılığa bir tepki olarak Proustyen bir duygusallıkla ve hatırlayışla deneyimler. "Beni sabahları ne anam ne babam ne dadım uyandırırdı. Pencerenin işlemeli perdeleri arasından çiçek çiçek süzülen güneş, rıhtım taşları gibi yosun kokan saçlarımı okşayarak, beni gözlerimin içinde sarı, mor ve menekşe renkli ışıklarla karagöz oynatarak uyandırırdı." (Koçu, 1938, 25). Queer bellekte geçmiş donmuş ve sabit değildir. Love, melankoliyi üretici ve felç edici melankoli şeklinde ikiye ayırır. Koçu'nunki şüphesiz ilk gruptandır.

Koçu'nun hüznü yıkılan bir imparatorluğun sessizliğe gömülen ayrıntılarının yanında cinsel öznelliğinden gelir. Orhan Pamuk (2008) onun hüznünü var eden durumu "yirminci yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da bir eşcinsel olmak"la (85) bağdaştırır. Koçu yeni toplumsal tasarımın cinselliğe yön verdiğinin farkındadır. Bu yüzden imparatorluğa telaşla sarılır, çünkü yeni tasarımda hüznüne, müphemliğe cevaplar bulamaz. Yeni tasarım Koçu'nun öznelliğini bir kaos olarak konumlandırır, çünkü Koçu'nun hayat, arşiv, cinsellik deneyimi belirlenimin dışındadır. Zygmund Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*'te (2003) "düzenin ötekisi"yle ilgili şunları söyler: "tanımlanamazlık, tutarsızlık, uyumsuzluk, bağdaşmazlık, mantıksızlık, irrasyonellik, ikircim, karmaşa, kararlaştırılamazlık, müphemlik" (17). Koçu, yeni söylem projesinde cinselliğinin onu yönlendirdiği kaynakların rehberliğiyle Bauman'ın işaret ettiği "öteki" halini alır.

Foucault'ya göre cinsellik saklı ve suskun bir şey değil, iktidar bağıntılarında olabildiğince fazla manevrada kullanılabilen bir dayanak noktası, yönetimle halk arasındaki iktidar bağıntıları için son derece yoğun bir geçiş noktasıdır (Foucault, 2007, 79). Koçu'nun anlatılarında iktidarın talep ettiği üreme odaklı meşru cinselliğin dışında işaretler vardır. Cinsellik bir politika olarak her yaşı, her ırkı, her sınıfı, her cinsi ilgilendirecek bir uyumsuzluk şekilde yansır onun anlatılarında. Sözgelimi ansiklopedide Galata Canavarı maddesinde "Geçen asır sonlarında İstanbul zabıtasını yıllarca peşinde dolaştırmış aşırı derecede güzel katil bir

delikanlı" diyerek, annesi 14 yaşındayken tecavüze uğramış bir çocuğun, annesi fahişelik yaptığı sırada bırakıldığı komşu evde tecavüze uğraması ve daha sonra küçükken defalarca tecavüze uğraması sonucu seri katil olan Bıçakçı Petri anlatılır. Yine örneğin Dellak maddesinde Osmanlı homoerotizminin mekânsallaştırıldığı hamamda 13-15 yaşlarındaki "vücut yapıları düzgün ve kusursuz, el ve ayak kesimleri biçimli, yüzleri dilber" tellakların fuhuş maksadı ile çalışmasına dair ayrıntılar; yahut *Kızlarağasının Piçi*'nde kitabında IV. Murat'ın zevk arkadaşı ve homoerotik eğlenceleri dikkat çekicidir.

Koçu'nun imparatorluğa ve homososyal geleneğe bağlılığı, anlatılarında batılılaşmaya ya da batılılaşmayı sembolize eden nesnelere, durumlara karşı geliştirdiği olumsuzlama ile karakterizedir. Orhan Pamuk'a göre (2008) modernleşme ve batılılaşma, birörnekleşmeyi, merkezileşmeyi getirmiştir. Fakat bu gayretler "İstanbul yazarına kendi tuhaflıklarını, saplantılarını, orta sınıf aile ahlakının kabul edemeyeceği cinsel takıntılarını ifade etme yollarını da tıkadığının farkında olduğu için" (Pamuk, 2008, 85) yazar yeni kuşağın gençleriyle, değişen moda olgusuyla, Batılı anlama ve sınıflama usulleriyle bir çekişme içindedir. Geçmişin yaşayışını koruma altına alma endişesi ve modernleşmenin yarattığı kaygılar *Türk Giyim Kuşam Sözlüğü*'nde Avrupa menşeili moda karşısında verilen sert tepkilerde kendini gösterir. "Deri Ceketliler" maddesinde yeni hayat düzeninin getirdiği gelenekleri ulus-devlet öznesiyle bağlantılı olarak eleştirir:

> "Bunların [asi gençliğin] hayat felsefesi bir nizam, örf, adet tanımayarak diledikleri gibi yaşamak, diledikleri kılık kıyafetle dolaşmak, dünya zevklerinin tatmini yolunda hicap ve korkuyu atmaktır. […] kendi albenilerini teşhir ve bu yolda karşısındakinin arzu ve ihtiraslarını tahrik de zevkleri arasına girmiştir. Mürahikler, nevhat delikanlılar, çocuk sayılacak kızlar, gelinlik çağda kızlar yalın ayak, yarı çıplak nümayişli kılıklara girmişlerdir. Resim, dans bütün sanat anlamları garip bir vahşete bürünmüş, içlerinden bu yeni anlamda hakiki sanatkârlar da yetişmiş ve onlara bu asi gençlik birer put gibi tapmıştır. Kaba Taş Devri'nin sadece hayvan derileri ile örtünen insanları hatırlanarak deriden yapılan pantalonlar ve ceketler asi gençlik tarafından adeta bir üniforma gibi benimsenmiştir. […] Fakat hamd ü şükredelim ki bizdeki şimdilik bir giyim modası salgını halindedir, evlatlarımız batıdaki kılık benzerlerinin düştüğü levs girdabına dalmamışlardır; fakat onların avare mukallidleri, taslakçıları da olsalar sevimli bir kılık, hoş karşılanacak bir moda değildir." (Koçu, 1969, 87).

Yüzünü Osmanlı'ya döndüğü tarihi anlatılarında; yalın ayak, baldırı çıplak genç oğlanlardan hazla bahseden yazar içinde bulunduğu andaki yalın ayak yarı çıplak gençlerden kınamayla, ayıplamayla, öfkeyle bahseder. Batılılaşmış figürler, yazarın imgelemindeki arzuya dair yaş ve cinsiyet filtrelerini karşılaşalar da içinde bulunduğu ve kendini ait hissetmediği yenilikçiliğin ve yeni Cumhuriyetçi söylemin temsilcileridir. Dolayısıyla yazar Deri Ceketliler maddesinde yarı çıplaklıklarından

şikâyet ettiği gençlere karşılık, "Çıplak" maddesinde Hüseyin Paşa'nın kendine kurduğu merasim kıtası "Hüseyin Paşa Çıplağı" grubundan bir nefret ya da kınama öğesiyle bahsetmez:

> "Paşa bu kıtayı kurarken delikanlıları boy pos, alım çalım, yüz çizgilerinin düzgünlüğü yönünden seçme olarak toplatır. Çıplak gövdelerine gömlek giymezler, kolsuz bir yelek geçirirler. Ayakları yalın, baldır bacakları çıplak, sineleri üryan, kolları çıplak, Kaptanpaşa Divanhanesi'nde levend nümayişi ve dayı çalımı ile topuk vurarak dolaşırlardı."

Yazar tersane çıplaklarını halk şairlerinin şiirleriyle destekleyerek zevkle anlatır, onlar için olumsuz bir tavır takınmaz. Osmanlı'daki bu oğlanların varlığına sinirlenmeyen ve öznel bir yorum getirmeyen yazar aynı maddede aynı kıyafeti ve durumu içinde bulunduğu ana yorumlayınca sinirlenir (üstelik bu öznelliğini bilimsel bir tür olan sözlükte göstermekten geri durmaz):

> "Zamanımızda avamdan ve türedi zenginlerden sayıları pek çok bıçkın meşreb delikanlılar vardır ki, ökçelerini bastıkları pabuçlarını yalın ayak giyerler, çıplak tenlerine geçirdikleri gömleklerinin düğmelerini iliklemeyip eteklerini de pantolon dışında bırakarak, pantalonlarının kemerini de kasten göbek altına düşürürler, memelerini, göbek çukurlarını, külhanbeyi nümayişi ile göstererek sokaklarda, çarşı pazar içinde en küçük utanç duymadan dolaşırlar ve aralarında edep dışı şakalar yaparlar ki bazı kalem sahipleri bunlara "asi gençler", "egzistansiyalistler" isimlerini vermişlerdir." (Koçu, 1969, 73).

Yazarın cinsel öznelliğinin imparatorlukla bağını ve içinde bulunduğu heteronormatif söyleme mesafesini sadece ayak metaforu üzerinden bile okumak mümkündür. *İstanbul Ansiklopedisi*'nde "ayak" maddesinde İstanbul'un yalın ayaklı tiplerinden uzun uzun kınama olmaksızın bahseden yazar "Eskicigüzeli Yetim Ahmed" maddesinde Ahmed'den;

> "Yalın ayaklı, şalvarı kırk yamalı, gömleğinin yırtığından eti görünür bir oğlandı, fakat dilberlikten yana bir içim su, kaşları alnına güzellik beratının turası gibi çekilmiş, saçları telli turna misali, esmer derisi müzehheb, bakışında naz, dilinde cilve, vücud yapısı tığ gibi"

diye bahsederken; ulus-devletin öznelerinden "egzistansiyalist asi gençlik" (Koçu, 1969, 52), "kendini beğenmiş şımarık ve kaba türediler" (Koçu, 1969, 77), "hali vakti yerinde ailelerin garabet düşkünü oğulları" (Koçu, 1969, 39), "kılık kıyafetlerde ve tuvalette garabet aramış delikanlılar" (Koçu, 1969, 40), "asi-çılgın gençlik" (Koçu, 1969, 40) şeklinde söz eder. Yine Cezayir Kesimi maddesinde Osmanlı'daki kalyoncularla batılılaşma sürecinin yarattığı figürleri karşılaştırır:

> "Yalın ayak, baldırı çıplak, göğüs bağır açık şehbaz, cundabaz gemici, kalyoncu kıyafetinden ilham alınmış ve İstanbul halkının da Cezayirlileri yaman gemiciler olarak tanıdığı için bu kıyafete o memleketin adına nispetle Cezayir kesimi denilmişti. Muhakkak ki arada mühim farklar vardır, zamanımızın egzistansiyalist asi gençliğinin kılık ve kıyafeti bir yüzyıl önceki Cezayir kesimli delikanlıları hatırlatır." (Koçu, 1969, 52).

Yüzyıl önceki delikanlılar yazar için "şehbaz, cundabaz" diyen yazar günün gençliğini batı menşeili felsefi akım üzerinden alay edercesine tanımlayarak tarafını

belli eder. Egzistansiyalizm'i homonormatif kurguları bozguna uğratan yeni yaşam düzeninin bir işareti olarak kullanır. Sözlüğe koyduğu görsellerde de bu akımı öznelerin tanımlarına ekler:



Sokakda çıplak ayakla dolaşma modasının öncüllerinden bir egzistansiyalist süslü kız
(R. E. K. Arşivi)

Şekil 1: Sokakta çıplak ayakla dolaşma modasının öncülerinden bir egzistansiyalist süslü kız

Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, 1969, s.75

Koçu'nun hayatında Doğu-Batı arasında kalması anlatılarına da sirayet eder. Orhan Pamuk'un deyişiyle "Batılı anlama ve sınıflama usulleriyle bir çekişme içinde" (Pamuk, 2008, 85) olması onun batılı türlere kendi tarzını katarak sınırların karşısında, yeni ve değişik bir şey yaratmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim ne ansiklopedisi ansiklopedi formuna uygun ne sözlükleri sözlük formatına uygun; ne hikayeleri tam anlamıyla hikâye ne romanları tam anlamıyla kurgusal; ne tarih kitapları tam anlamıyla tarih ne edebiyat ürünleri tam anlamıyla edebîdir. Reşat Ekrem Koçu'nun anlatıları "benzerlik, analoji, özdeşlik ve farklılık, taksonomik sınıflandırma, organizasyon ve jenealoji" (Derrida, 1980, 81) gibi zeminlerle

türlerdeki sınırlayıcılığın tartışılmasına zemin oluşturarak; her eserinin aslında kendine has bir tür olduğundan söz etmeyi mümkün kılar. Onun anlatıları melezdir. Bu, üçüncü uzama imkân veren melezlik de queer bir düzlemdir. Yazarın cinsel öznelliğiyle kendini konumlandıracak bir zemin bulamaması yazıyı kullanış biçimine de sirayet etmiştir; kendini tam anlamıyla sınırları belli bir türde konumlandıramaz, o türün sınırlarını bozar, değiştirir, türe uymaz. Bu; hayatı bir uyumsuzluk olarak ve üçüncü uzamda deneyimlemesinin parodisidir. Kimliğin imkânsızlığı, türlerin kimliğinin imkânsızlığını doğurmuştur, hayatının müphemliği, belirlenimsizliği, geçişkenliği bu hayatı sunuş tarzına yansımıştır. Yazar sadece mekân ve cinsiyet bağlamında değil, aynı zamanda türleri de tartışmaya açarak queerdir. Sözgelimi hikayeleri için tarihi, kurgusal, akademik, sohbet, inceleme gibi tür başlıklarından bir saptama yapmak ve eserin hangi türden olduğunu söylemek oldukça zordur, çünkü yazar her hikâyede Osmanlı vakanüvislerinden alıntılar yaparak ve alıntı yaptığı kaynakları dipnotlarla sayfa numaralarıyla belirterek okuyucuya sunar; fakat aynı zamanda yazar olarak söze karışıp yer yer kendi yorumunu da katar, bazense tamamen bir anlatıcı olarak görünmez olup metinle okuru başbaşa bırakır. *Kızlarağasının Piçi*'nde eserin türünü belirleyemeyen okur için yazarın kitabın başında söylediği şu sözler dikkat çekicidir:

> "Bunlar, tarihten çıkarılmış küçük küçük sahneler, portrelerdir. Modeller hakikidir, şahıslar uydurma değildir. Hadiseler yazdığım gibi cereyan etmiştir. Fakat bunlar, bir fotoğrafla çekilmiş değil, fırça ve boya veyahut kalemle yapılmış resimlerdir." (Koçu, 2016, 11).

Eserin kendisi queer melezliğin bir parodisi olarak okunabilir çünkü yazarı gibi merkezsiz ve tanımların dışındadır. Yahut *İstanbul Ansiklopedisi*'nde bilimsel bilgi iddiasında olan ansiklopedi formunda postmodern anlatıların olanaklarından üstkurmacayı kullanır: Çilergül maddesinde kendisinden bir kahraman gibi söz eder; yani anlatıcıya başka bir anlatıcıdan bahsettirir ve okurla arasındaki mesafeyi bir kat daha arttırarak gazetede yazdığı köşe yazısını şöyle verir: "Bu ikinci vaka üzerine R. E. Koçu 22 Mayıs 1958 tarihli Hergün Gazetesi'nde "Çilergül başlığı altında şu fıkrayı yazmıştır:" Yahut bir toplumun somut malzemelerini bilimsel, belli bir düzen içinde nesnel, mesafeli bir anlatımla, akademik, sınırları belli bir türde (sözlük) ortaya koyacakken bu türe anıları, hayata bakışı, sözlük maddesiyle ilgili şahsi düşünceleri, bu düşüncelerin bilinçakışıyla gelişen şiirler, hikâyeler karışır. Söylemin geliştirilme sürecinde, yorumlayarak, alıntılayarak, işaret ederek metinlerarasılığı bilimsel türe katar. Yazar en başından bu çokluğun okurda yaratacağı tedirginliği

farketmiş olacak ki *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*'nün önsözünde "[…] kalemime güvenebilirsiniz" der. *Boğunbağ*ı maddesinde "Kravat. Bu güzel Türkçe isim varken kravat kelimesinin kullanılması garipsenecek dil münasebetsizliklerindendir.*"* (Koçu, 1969, 43) diyerek bilimsel bilgi sunan sözlük formunu bozarak bilimin ciddiyetini kırar, bilgiyi yoruma açar. Yahut *Beatle* maddesinde hazlarından, imgeleminden, duygu arşivinden mürekkep, tamamen kendi fikirlerinden söylemini gerçekleştirir:

> "Yine zamanımızda, yine o asi gençlik arasında kız-keşiş saçı gibi omuzlara kadar dökülen uzun saçlı oğlanlar, delikanlılar görülmektedir; bunlar çoğunluk ile bıyık ve sakal da salmaktadırlar. Alın ortasından ikiye ayrılarak iki yana atılan bu uzun saçlar oğlanlara ve delikanlılara garip de olsa, acayip de karşılansa bir güzellik vermektedir, hatta ter bıyıklı ve zülüfe benzer sakallı olanları, Rönesans ressamlarının İsa peygamber portrelerine benzemektedirler; fakat Beatle kesimi saç, bilakis aslında güzel bir oğlanı, delikanlıyı çirkinleştirmektedir. Kendisini bu modaya kaptıran gençlerin güzelliği kıymetlendirmede zevk yoksulu olduklarını kabul etmek gerekir." (Koçu, 1969, 33).

Türlerin sınırlarından edilerek çoğulcu düzleme çekildiği ve anlamsızlaştırıldığı bu özgün yöntemde akışkanlık ve biraradalık, keskin tanımları tersyüz ederek bir müphemlik alanına işaret eder. Burası queerin müzakere alanıdır. Sınırlar hiç konulmamış olsaydı, onlar ihlal edilmiş olmayacaklardı (Bauman, 2003, 27), Koçu'nun düzen tasarımında sınırlar hiç konulmamıştır, çünkü o -en basitinden türleri karıştırdığı pratiğinde- sınırları ihlal ettiğinin bilincinde değildir.

Koçu, kentin labirentinde hikâye peşinde gezindiği oranda, niyeti avare gezinmek olan, kentte neler olup bittiğini gözlemleyen, gördükleri üzerine düşünen flanör karakterinin tanımına yaklaşır. Walter Benjamin flanörü şöyle tanımlar:

> "Flanör, henüz gerek büyük kentin gerekse burjuva sınıfının eşiğindedir. Henüz bunlardan herhangi birine yenik düşmüş değildir. Hiçbirine yerleşmiş değildir. Flanör sığınağını kitlede arar. […] Kitle bir peçedir, bu peçenin ardından alışılmış kent bir fantazmagori niteliğiyle flanörü çağırmaktadır. Bu fantazmagori içerisinde kent kimi zaman bir peyzaj kimi zaman da bir iç mekân görüntüsündedir." (Benjamin, 2002, 98).

Koçu, yirminci yüzyılın başında "şehrin hüzünle yaraladığı ve şehrin hüzünlü ama tamamlanmamış bir imgesini yaratan" (Pamuk, 2008, 83) bir flanör olarak sokaklarda, binalarda, dış ve iç mekânlarda anlam ve hikâye arayışında olan bir avaredir, fakat onun avareliği misyon yüklüdür, kentin sokaklarında gezinmeyi bir üretime dönüştürür. Flanör içinde bulunduğu kitleye eleştirel yaklaşır ve böylece kitleden uzaklaşır. Kendi dünyasını örerken flanörün yaptığı gibi yalnızlığa sığınmak Koçu'nun bilinçle yaptığı bir şey değildir. Ama o, içinde bulunduğu ulusal-öznelerden mürekkep kitlenin ürünü değildir ve eski bina cephelerinde, caddelerde aidiyetine şehadet arar.

Benjamin'e göre (2002) "flanör bina cepheleri arasında kendini evindeymiş gibi duyumsar, onun için caddelerin duvarları not defterini dayadığı yazı masasıdır." O, her şeyden önce kendini bulunduğu toplumda tedirgin hisseden biridir. Bundan ötürü kalabalığı arar ve kalabalık içinde saklanır (108-202). Walter Benjamin'in geliştirdiği flanör kavramı Koçu'da bir eroto-flanöre dönüşmeye meyillidir ve Koçu'nun Benjaminyen flanörden ayrılan yanı şudur; flanör görüp değerlendirdiklerini insanlara anlatmaya çalışmaz, bunun beyhude bir çaba olacağının farkındalığıyla bireyselliğe ve umursamazlığa yaslanır. Fakat Koçu sorumlu ve heyecanlı bir kent flanörüdür. O, gezdiği her sokağı tek tek inceler, çoğu zaman detaylı notlar alır, ansiklopedisinde maddelerin sonuna bibliyografya olarak "REK gezi notu"nu ekler, çoğu zaman da gazetede okuduğu bir haberin peşinden günlerce iz sürer İstanbul'un sokaklarında. Şehrin yansımalarını ölümsüzleştirir. Queer flanör ya da gezgin "ekonomik, sosyal ve ırksal güç ayrımlarının arasında dolanır, özel ve kamusal alanların arasındaki sınırları çiğner, sapkın zevklerle egemen sınıfa egemen sınıfa ait alanları dönüştürür." (Chisholm'den akt. Küçük, 2016, 46-53). Koçu'nun gezginliğinde homoerotizmin pratik edildiği mekânlar saraydan, işçilerin geldiği hamama kadar, şimdide zamansal ve mekânsal bir kesişimsellikte birleşir. Kalabalığın içinde yalnızlığını duyumsamaz, kahveler, berberler, hamamlar, oteller, caddeler, binalar içinde bulunduğu anda kendini anlamlandırmasına yardımcıdır. Ve kalabalıklardan evine döndüğünde bu sefer kendini karşılayan arşivin kalabalığındaki hayaletlerle yaşar. Eşyanın şifasız hüznüyle[13] ve bir queer deneyim olan yalnızlıkla.

[13] Ahmet Hamdi Tanpınar

4. REŞAT EKREM KOÇU ANLATILARININ QUEER BAĞLAMDA ANALİZİ

4.1. Kızlarağasının Piçi

Aynı zamanda kitabın ilk hikâyesi olan *Kızlarağasının Piçi*, ilk olarak 1933 yılında basılmış, içinde yedi adet hikâye/bölüm olan bir eserdir. Eserde yer alan yedi hikâyenin ilki, kitaba adını veren 'Kızlarağasının Piçi' hikâyesidir. Hikâyenin olay örgüsü şu şekilde özetlenebilir: IV. Murat'ın ölümü üzerine varisi Sultan İbrahim tahta çıkar. Sultan İbrahim'den bir erkek evlat isteyen Kösem Sultan ve devletin ileri gelenleri her gece bir başka cariyeyi Sultan İbrahim'in huzuruna çıkarırlar. Bu sırada Kızlarağası Sünbül Ağa da Zafire adlı bir Gürcü güzelini Sultan İbrahim'e ikram etmek üzere satın alır fakat bir zaman sonra Zafire'nin aslında hamile olduğu anlaşılır ve Zafire bir erkek çocuk dünyaya getirir. İsmi Osman olan bu çocuğu Sünbül Ağa evlat edinir ve Osman artık "Kızlarağasının piçi" olarak çağırılır.

Sultan İbrahim de aynı anda Turhan Sultan'dan bir erkek çocuk sahibi olur, fakat Zafire'ye ve Osman'a karşı da çok ilgilidir. Kösem Sultan ve Turhan Sultan bu ilgiden rahatsız olur. Bir gün Sultan İbrahim havuz başında Osman ve Zafire ile ilgilenirken Turhan Sultan, Şehzade Mehmet ile yanlarına gelip Zafire'ye hakaretler eder. Sultan İbrahim bunun üzerine bir anlık cinnetle oğlu Şehzade Mehmet'i alıp havuza fırlatır, Şehzade son anda ölümden döner.

Sünbül Ağa bu elim olay üzerine korkar ve Zafire ile Osman'ı alarak Mısır'a gitmek için bir gemiye biner. Bindikleri gemi korsanlar tarafından ele geçirilir ve Sünbül Ağa öldürülür. Zafire, Osman ve diğer cariyeler esir alınıp Malta'ya götürülür. Maltalılar Osman'ı Sultan İbrahim'in oğlu Şehzade Mehmet sanıp özel ilgi gösterirler. Zafire kısa bir süre sonra ölür ve Osman sahipsiz kalır. Osman'a "Döminik dö Sen-Toma" adı verilir ve bir manastıra gönderilir.

Maltalılar, Osman'dan umdukları istifadeyi alamazlar ve Osman'ın İbrahim'in oğlu olmadığı anlaşılır. Osman, Türk ordusunda nifak çıkartması

teşebbüsüyle Girit Savaşı'na gönderilir. Başarılı olamaz ve otuz dört yaşında veremden ölür.

Kızlarağasının Piçi hikâyesinde anlatının odağı başlığın da işaret ettiği üzere IV. Murat'tan sonra başa geçecek olan Sultan İbrahim'in cariyesinin gayri meşru oğlu Osman'dır. Fakat yazar bu kısa hikâyeyi iki kuşak öncesinden alarak anlatmaya başlar. Hikâyenin doğrudan Osman üzerine yoğunlaşması beklenirken IV. Murat'ın mey ve mahbup âlemlerinden bahseder, yeri gelir IV. Murat'ın mey ve mahbup âlemleri Divan edebiyatından bir nazımla desteklenir:

> "IV. Murad kadından nefret ediyordu. Onun sevdiği iki şey vardı: mey ve mahbub. "Mey ve mahbub" âlemlerinde de en samimi, candan arkadaşı, Revan Seferi'nden dönerken beraber getirmiş olduğu "Emirgûne Han" idi. Emirgûne Han'ın, Boğaz'ın Rumeli sahilinde, latif bir sahilsarayı vardı. İşte bu sahilsaraydadır ki "Revan fatihi"nin mahrem meclisleri kurulurdu:
>
> Nizar olmuş tenin görmekle Leyla sana râm olmaz
> Hüma saydine târ-i ankebut ey Kays dâm olmaz
> Zaman-ı işret fevt itmek olmaz fırsat eldeyken
> Hemişe meclis amade, hemişe elde câm olmaz
> Kemîne beden olmak âşıkta baht ü saaddettir
> Sana ey padişah-ı hüsn kim kemter gulam olmaz
> Nihayet bulmaz ol yâr-i güzinin hüsn ü evsafı
> Hâdis-i hattı yetse kıssa-i zülfü tamam olmaz […]" (Koçu, 2016, 14).

Yazarın, queerden bahsin olmadığı Osman dönemi için IV. Murat'tan hikâyeyi başlatması boşuna değildir, bununla yazar kendi duygulanımlarının da hissedildiği homo-zamansal[14] dönemi anlatıya dahil eder. Çünkü IV. Murat queer bir padişahtır. [15] Erkek eşcinselliğinin tarihsel ve cinsel bir norm olduğu bu dönemin padişahının homoerotik arzusu anlatıcının tahayyülünde –ileriki hikâyelerde de görüleceği üzere- savaş, cenk ve yiğitlik anlatılarından daha heyecanlı bir dile sahiptir, nitekim bu bölüm için şiirin lirizminden faydalanır.

Hikâyede yazarın queer tahayyüllerini yansıtan ilk ipucu "Bir gece, Hocapaşa Mahallesi imamının genç ve güzel oğlu camiden kapı karşı olan evine fenersiz gelirken tebdil-i kıyafetle gezmekte olan Sultan Murad'a rastlamıştı." (Koçu, 2016, 13). cümlesinde "imamın genç ve güzel oğlu" betimlemesidir. Yazar anlatıcının kendinden reel düzlemde yaşça küçük olduğu aşikâr olan imamın oğluna sıfat olarak "genç"i ve "güzel"i seçmesi kalıplaşmış ve atanmış fiziksel cinsiyet özelliklerine karşı sıfatların norm kullanımlarının homoduygulanımla altüst edildiğini gösterir. Genç ve güzel olma durumu ekseriyetle dişi olmaya işaret eder edebî metinlerde.

[14] Yazarın içinde bulunduğu heteroseksüel zamansallıkta varoluşunu anlamlandırdığı tarihi bağlam.
[15] Evliya Çelebi, Seyahatname'sinin 1. cildinde IV. Murat'ın Revan Seferi'nde aynı zamanda kendisine cinsel hizmetlerde de bulunacak bir Acem bulduğundan bahseder.

“Güzel”in göze ve kulağa hoş gelen, hayranlık uyandıran, çirkin karşıtı. -örn; güzel kız, güzel çiçek-; güzel kız veya kadın[16] gibi anlamları vardır. Kadrajını padişahtan alelade bir oğlan figürüne çevirdiğinde anlatıcı genç ve güzel olanı –bu sıfatların tüm anlam yüküyle ve işaret ettiği potansiyellerle- görmektedir. Zira ondan önceki parçada IV. Murad’ın üvey ağabeyinden, annesi Kösem Sultan’dan, yeniçeri ağasından, geceleri camlara tırmanan casuslardan bahis geçer, fakat bunları tasvirde böyle sıfatların kullanılması gerekmez.

Hikâye IV. Murat’ın kişilik özelliklerinin tasviriyle devam eder. Yazar anlatıcının IV. Murat’ın anlatılmasında seçtiği ve odaklandığı kişilik özellikleri önemli ve ilginçtir. Zira hikâyenin gidişine bakıldığında hikâye, Osman’ın hikâyesidir fakat IV. Murat’ın yakışıklılığı, kadın düşmanlığı, sevgilisiyle âlemleri anlatıya eklemlenir.

> “IV. Murad iriyarı ve yakışıklı bir adamdı. Ok ve cirit atmakta üstüne kimse çıkamazdı. Sekiz Arnavut kalkanını ciritle delerek Budin’e, on iki cebeyi okla delerek Mısır’a göndermişti. Cülusundan beri sarayda kadın hüküm ve nüfuzuna, kadın entrikalarına hatime çekmişti. IV. Murad kadından nefret ediyordu. Onun sevdiği iki şey vardı: mey ve mahbub. “Mey ve mahbub” âlemlerinde de en samimi, candan arkadaşı, Revan seferinden dönerken beraber getirmiş olduğu “Emirgûne Han” idi. Emirgûne Han’ın, Boğazın Rumeli sahilinde, latif bir sahilsarayı vardı. İşte bu sahilsaraydadır ki “Revan fatihinin” mahrem meclisleri kurulurdu.” (Koçu, 2016, 14).

Yazar anlatıcının hikâyede zihni *İstanbul Ansiklopedisi*’nin karnavalesk, dağınık ve oradan oraya sıçrayan dili gibi esnek ve ilgisini çektiği sürece konuya her şeyi dahil etmeye meyillidir. IV. Murat’tan söz açtığı bu dokuz cümlelik paragrafta sadece ikinci ve üçüncü cümleler padişahın siyasi-askeri yönüyle ilgili diğer cümleler duygusal-cinsel yönüyle ilgilidir. Yazarın anlatıda haz öğesine ve haz pratiklerine odaklanması hazzın queer takibidir. Bu takibi şimdiye dek bir normativite içinden gerçekleştirmez. IV. Murat için herhangi bir cinsel normatif değer içinden konuşmaz. Nötr bir anlatım vardır. Yargılama, kınama yahut özlem hissedilmez. Fakat tüm bunları anlatıya dahil ediyor oluşu bireyi arzularıyla, hazlarıyla izlediğini ve bu takibin bir duygulanım takibi olduğunu gösterir. Bu da yazarı ve anlatıyı queerleştirir. Kadın-erkek ontolojik zıtlığında ele alınan padişahın karakter özellikleri mizojiniden [17] bahisle homoerotizmde ve homososyallikle sonlanır. Padişahın mizojinistliği ve bunun anlatıdaki yansıması yazarın bakışıyla ilgili bir şey ifade eder mi? Bunu anlatının homososyal pratiklerle devam etmesi üzerinden yorumlamak zordur, fakat yine de IV. Murat’ın betimlenmesi için anlatıya

[16] TDK, sozluk.gov.tr
[17] Kadın düşmanlığı.

seçilen heteronormatif cinselliği "istikrarsızlaştıran" (Sarıtaş, 2018, 250) mizojini konusunun bir şeylere tekabül etmediğini söylemek de güçtür.

Anlatı zamanında 26 yaşında olduğunu hesapladığımız IV. Murat için yazarın "güzel" yerine "yakışıklı" sıfatını tercih etmesi yazar anlatıcının homoduygulanımını harekete geçiren yaşların daha küçük –daha ileride göreceğimiz üzere 14-18 yaşları arası erkek çocukları- yaşlar olabileceğine işaret eder. Yakışıklı; güzel, gösterişli erkek[18] demektir, yazar 26 yaşındaki padişahı tanımlarken hetero bir bakıştan bu sıfatı kullanır, fakat imamın zavallı oğlunu tanımlarken "güzel"i tercih eder. Osmanlı toplumunda oğlancılığa -ve hemcins arzusunun bir türü olan cemal âşıklığına- her zaman sınıf farkı eşlik eder. Yazar anlatıcının "zavallı" diyerek ve sosyal sınıfını belirterek anlatıya kattığı imamın oğlunun güzelliği bu türden bir erkek eşcinselliğinin işaretlerinin kapısını aralar.

Bir söylem parçasının hangi saiklerle, hangi bağlamda (Dijk, 1997, 37) ve zihnin hangi süzgeçlerinden geçerek oluşturulduğunun takibini yapabilmek için bilinçdışının söyleme yansımasının takibinin yapılması gerekir. Zira bilinçdışının kendini ifade imkânı bulduğu araçlardan biri de dildir. Bilinçdışının bu tezahürü oldukça dolambaçlı ve silik de olsa, yazarın özel hayatını ve diğer metinlerini kapsayan bütüne bakıldığında doğrulanabilir niteliktedir. Nitekim dil ile zihin arasındaki güçlü bağ göz önüne alındığında bir zihinsel uğraş ürünü olan edebi metinler de bu tarz tezahürlerin izini sürmekte geniş bir çalışma sahası sağlamaktadır. Normun yasaklarına karşı üreticinin bilinçdışında saklı kalan tavır, güdü ve anlamlar edebi metinlerde retorikte kendine ifade alanı açar, nitekim "ideolojiler çoğu zaman metinde ve konuşmada sadece dolaylı olarak ortaya çıkarlar". (Çoban ve Özarslan, 2015, 53). Foucault'ya (2011b) göre edebiyat söylediği şeyi söylemediğini gayet iyi bildiğimiz bir türdür, kendi üstüne katlanmış, söylediği şeyden başka bir şeyi söylemek isteyen ikinci bir dildir ve yazarın söylediği şeyin neye bağlı olarak hangi yasalarla söylendiğini keşfetmek için analiz edilmesi gereklidir (25). Yazar anlatıcı bu hikâyede IV. Murat'ın duygusal-cinsel öznelliğinden bahsettikten sonra Şeyhülislam Yahya Divanı'ndan homoerotik çağrışımları olan bir gazel ekler hikâyeye. Divan edebiyatı mazmunları, içinde barındırdığı gizli anlamlardan dolayı cinsiyetin aşikâr olmadığı yapılardır. Zira şairin seslendiği sevgili her iki cinsiyete de uyumludur. Andrews ve Kalpaklı (2018),

[18]TDK, sozluk.gov.tr

Osmanlı şiirinin cinsiyetsiz kurgulandığından ve androjen bir karaktere sahip oluğundan bahseder. Yazar burada homoerotik tonun belirgin olduğu bir şiiri seçer. Arzunun homoseksüelleşmesini beyitlerle üçüncü kişiler üzerinden destekler ve başka kaynaklar, hemcins arzusunun ispatı için kendinden başka anlatıcılar, başka adresler sunar:

> "(…)
> Kemîne benden olmak âşıka baht ü saadettir
> Sana ey padişah-ı hüsn kim kemter gulam olmaz
> Nihayet bulmaz ol yâr-i güzinin hüsn ü evsafı
> Hâdis-i hattı yetse kıssa-i zülfü tamam olmaz
> (…)" (Koçu, 2016, 14).

Divan şiirinde âşık şairle özdeşleştiğine göre burada homoerotik söylemleri anlatıya taşıyan anlatıcı ile yazarın özdeşleştiğini işaret etmek mümkündür. Yazarın gayrimeşru doğan Osman'ın hikâyesinde IV. Murat'tan bahis açarak Divan edebiyatına yönelmesi arzuların özneyi farklı ifade şekillerine yönlendirmesi olarak yorumlanabilir. Gazeldeki mazmunlar yazar-anlatıcının ve onda ifadesini bulan IV. Murat'ın ve Şeyhülislam Yahya'nın ortak anlam ifadeleridir. Hat; ayva tüyü, gençlerin yüzünde yeni çıkan sakal ve bıyık, sarı tüyler demektir. Hattın güzel olanı yeni bitmiş olanıdır ki 14-15 yaşı ifade eder (Pala, 2010, 196). Yine kemîn-kemter-gulam [19] mazmunlarında sınıf farkının bulunduğu hemcins arzusunun yansıması görülür.

Yazar hikâyenin başka kesitine geçmeden önce IV. Murat'ın hikâyesini şu cümlelerle sonlandırır: "Su testisi su yolunda kırılır, derler. Herkes onun işretle öleceğine kanaat getirmişti." (14) Yazarın fikrini desteklemek için halk deyişinden yararlandığı bu ilk cümle homososyal pratiklere karşı bir kınama ve homoerotik kurgulardan kaçış duygusunu barındırır. Bu durum Butler'ın tabiyet sorunsalıyla açıklanabilir. Butler'a göre (2015) anlamlı bir varoluşun, içine doğulan ortamdan bağımsız düşünülmesi imkânsızdır. Özne varoluşunu anlamlandırmak için hem tabiyete ihtiyaç duyar hem de ben'in duyduğu tabiyetten memnuniyetsizlik duyar. Butler'a göre tabiyet aynı zamanda özneyi üretir. Tabi kılınmaya bağlılık iktidarın

[19] Gulam, delikanlı, köle, genç hizmetkâr demektir. Gulamlar hemcinsler arası ilişkilenmelerde Osmanlı toplumunda önemli yer tutmuştur. Eski Osmanlı toplumunda erkekler arası romantik ve tensel ilişkiler "gizlü ve aşikâre" icra edilmektedir. "Namertlerin tüysüz-türüzsüz, bıyığı ve sakalı çıkmamış, güzelliği meydanda olan iyi huylu gılmana rağbeti, güzel ve cazibeli kadınlara gösterilenden daha çoktur. Çünkü sevilen kadın bölüğünün namahremleri avan [zorba] korkusundan gizli tutulur. Şimdi ise civanlarla arkadaşlık onlarla düşüp kalkma yolunda bir kapıdır ki bu kapı gizli, aşikar hep açıktır. Bundan başka henüz bıyığı terlememiş olan genç, yolculukta olsun, oturakta olsun sahibinin yanındadır." Gelibolulu Mustafa Âli'nin Mevii'ıdü 'n-Nefiiis Fi-Kavii'ıdi'l-Meciilis'inden akt. S. Delice, "Zen-dostlar Çoğalıp Mahbublar Azaldı: Osmanlı'da Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve Tarihyazımı"

işleyişi sonucu oluşur, iktidarın bu tarz işleyişi bu psişik etkide açıklığa kavuşur ve bu da iktidarın yapıp ettiklerinin en sinsisidir (Butler, 2015, 15). İşret âlemlerinin, mey ve mahbup âlemlerinin bahsini heyecanla açan yazar kendi arzusundan feragat edip iktidarın arzusunu hatırlayarak normatifliğin bilincine varıp bunları olumsuzlar. Bu cümlelerde cinsiyet normlarına itaat ve bu normun dışında kalışları yargılama sezilir. Su testisinin su yolunda kırılması, bir kişi ya da şey hangi amaca hizmet ediyorsa o uğurda bir kazaya uğraması, yok olması demektir (Aksoy, 1995, 434). İşret meclisi kadınların giremediği, şarabın, şiirin, afyonun, sohbetin ve homososyalliğin mekânlarındandır. Toplumun pek çok kesiminden erkeklerin bir araya geldiği meclisler; iktisadi, kültürel ve siyasal olduğu kadar erotik anlamla da yüklüdür. Nev'î- Zâde Atâyî *Sâkînâme'*de işret meclisini yatak odasına, işret gecesini "şafak renkli peçeli gelin"e benzetmektir (Sarıtaş, 2018, 79). Hemcins tutkusunun açıkça yaşandığı bu ortamlarda çokça vakit geçirmeyi olumsuz bir tonla yorumlamak tabiyet tedirginliğiyle heteronormativitenin kodlarına, mevcut söyleme ve bu söylem perspektifinden düşünmeye yeniden dönmek demektir.

Hikâyede IV. Murat kesitini kapayan yazar daha sonra başka bir queer karakter olan Şehzade İbrahim kesitine başlar. Şehzade İbrahim'in queerliği cinsel öznelliğinden değil, bilginin söylemsel oluşu dolayısıyla ortaya çıkan özne kategorizasyonlarından aklî normativitenin dışında oluşundandır. Akılsal normativiteyi Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde sorgular. -Eğer böyle bir kategori varsa- delilik kategorisine kimlerin girdiği, toplumun kimleri deli ya da akılla ilgili problemi olanlar olarak kodladığı din, bilim gibi kurumların ürettiği bilgi söylemleriyle tarihsel olarak değişmiştir. Fakat deliler yahut hislerini yoğun yaşadığı için deli kategorisinde değerlendirilenler queerin konusudur. Çünkü Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde işaret ettiği üzere tarihsel olarak üretilen hakikatlerin dışında kalmışlardır. Bu kendilik deneyimleri, toplumsal yapının ötekileştirdiği, toplumdaki tanımlanmış düzen kuralarının dışına itilmiş marjinalliklerdir. Akıl deneyimi ve akılsızlık deneyimi arasındaki ayrışma delilerin bir öteki olarak toplumda konumlanmasına neden olmuştur. Her halükârda insan aklı normalliği düzleminde toplumsalın dışında konumlanan deliler, tarih boyunca ya tecrit edilmiş ya tedavi edilmiş ya da özgürce dolaşmalarına izin verilmiştir. Şehzade İbrahim'in durumunda akılsal normun dışında kalış, sosyal statüden dolayı ötekileştirmenin sosyal sınıfın sınırları içinde kaldığı bir deneyimdir.

Queer kuramın öteki olma ve öznellik deneyimlerini anlamlandırmada çokça başvurduğu düşünür Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde anlattığı kapatılma Şehzade İbrahim için de geçerli olmuştur. "Şehzade İbrahim Harem-i Hümayun'un bir odasında kapalıydı. Zaten hafif olan aklı üç kardeşinin feci ölümlerinden sonra büsbütün bozulmuş, çileden çıkmıştı." (15) Yazarın Sultan İbrahim'i ele alışında anlattığı üzere Şehzade İbrahim'in aklî öznellik deneyimi; hislerin yoğun yaşanması, hassaslık, korku, tedirginlik, heyecan, panik gibi duygularla karakterizedir. Yazar bu duruma acıyarak ya da merhamet ederek yaklaşmaz. Şehzade İbrahim deliliğin neliğini sorgulatırcasına gayet aklı başında mantık yürütmeler yapar ve cevaplar verir. IV. Murat işretten öldüğü için yerine Şehzade İbrahim geçecektir fakat abisinin ölüm haberine inanmayan Şehzade bunun kendisinin öldürtülmesi için bir oyun olduğunu düşünerek odasından çıkmaz. Ancak abisinin cesedini gördükten sonra öldüğüne ikna olur. O hâlde onu queerize eden toplumun kendisidir. Delilik ya da akıl hastalığı ya da yazarın deyişiyle "hafif olan akıl" (15) olarak tanımlanan kendilik pratiği tıbbi bilimlerin söylemleri tarafından oluşturulmuş bir öznel deneyim alanıdır. Sultan İbrahim'in davranış biçimlerine yüklenen anlamlar toplum tarafından inşa edilmiş söylemselliklerdir. Şehzade İbrahim'in kesiti queerin cinsel öznelliğin dışında kapsadığı diğer öznellikleri de göstermesi bakımından önemlidir.

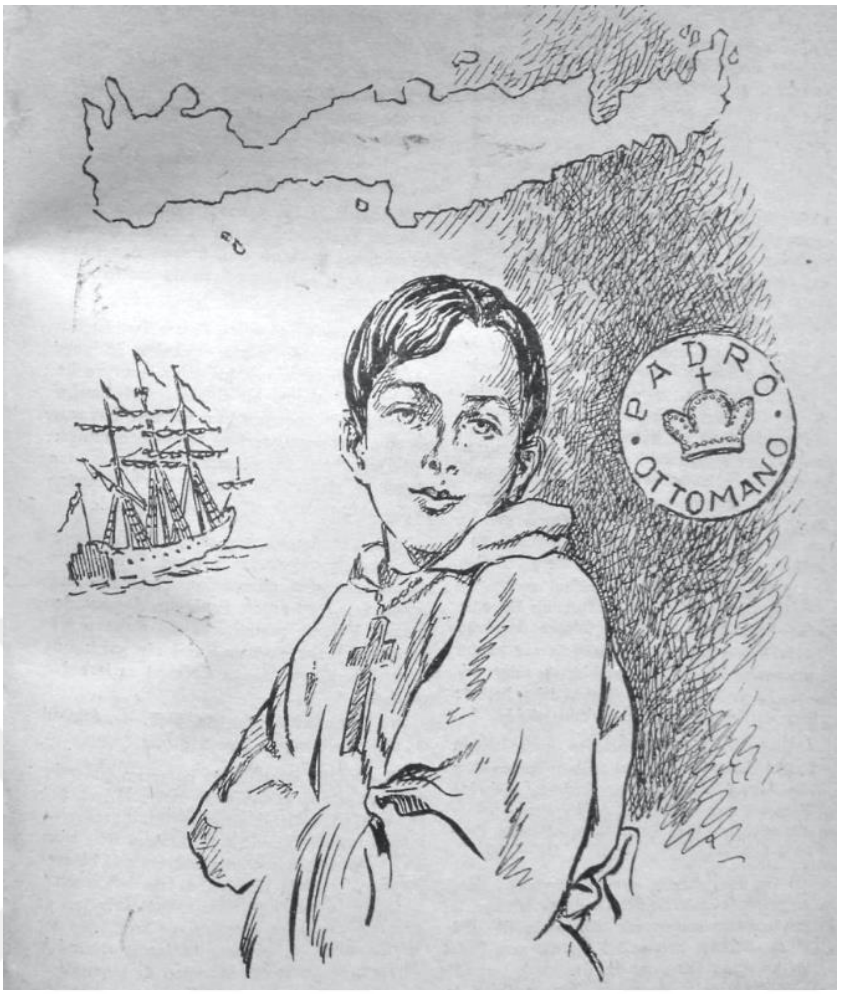
Şehzade İbrahim'den sonra anlatıya üçüncü bir queer karakter dahil olur; Kızlarağasının Piçi. Diğer adıyla -yazarın merhametle yaklaştığı- Osman, artık sultan olan İbrahim'den "döl almak" için Kızlarağası Sünbül Ağa tarafından padişaha takdim etmek üzere "kız zannıyla" saraya getirilen fakat sonra hamile olduğu anlaşılan Gürcü dilberi Zafire'nin çocuğudur. Kutsal aile tanımlarının dışında doğuşu ve hayatının bu yüzden sefil hâlde geçmesi, ona queer bir ötekilik ve öznellik katar. Sultan İbrahim'in Zafire'yi ve Osman'ı kendi çocuğundan daha çok bağrına basması bir yana; bu hikâyede queer kadraja takılan, normatif üreme fetişizminin toplumu, toplumun kendi kurduğu değerler üzerinde bir oyun sahnesine çevirmesidir.

Yazar Osman'ın hazin macerasını sonlandırmadan önce "Siması o kadar güzeldi ki her görenin üstünde iyi bir tesir bırakıyordu." (20) der. Derrida'nın yapısökümcü felsefesine göre dil içi pratiklerle dil dışı pratiklerin metne söylenenler ve söylen(e)meyenler bağlamında nasıl yansıdığını görebilmek için söylemdeki anlam birimlerine bakmak gereklidir. Osman'ın imamın zavallı oğlu örneğinde olduğu gibi "güzel" olarak nitelenmesi ve sınıfsal farkı, farklı türden erkek hemcins

hazzı deneyimlerinin –cemâl âşıklığı?- işaretlerinin kapısını aralar. “Bilhassa çok güzel olan küçük Osman’ın” (18) hayatının avare hikâyesi onun güzelliğinin de tesiriyle daha da hazinleşmiştir. Osman hem güzeldir hem de hayatı çok kötü tecrübe etmiştir. Bu güzellikle ölümü hak etmemesi gerekir âdeta. Fakat hayatı “doğduğu dakikadan itibaren avare bir macera” (20) olmuştur.

> “Çocuğu Hristiyan yapmak istiyorlardı. Osman uzun müddet mukavemet ettikten sonra nihayet büyük merasimle vaftiz edildi. Çocuğa Dominik dö Sen Toma (Dominique de Saint-Thomas) adını koydular. Fakat biçare Osman daha küçüklüğünde nasıl “Kızlarağasının Piçi” adını almışsa şimdi de “Osmanlı Papazı” diye şöhret buldu. Osmanlı Papazı, İspanya’nın meşhur Salamanca Dârülfünunu’na gönderildi. Orada ilahiyat tahsil etti. Sonra Roma’ya gitti, felsefe okudu. Siması o kadar güzeldi ki her görenin üstünde iyi bir tesir bırakıyordu.” (20).

Burada anlatı son cümleye kadar Osman’ın hayatının akışıyla ilerlerken ve fiziksel özelliklerinden bahis yokken son cümlede bir anda yüzünün güzelliğine döner. Bu queer heyecan, ele alınan kesitte akışı bozan bir nitelik taşır. Anlatıya sonradan eklemlenen ve paragrafın içeriğiyle bağdaşmayan bir cümle hissi yaratır. Çünkü yurtdışında Osman’ın başına gelenlerle anlatının seyri açısından Osman’ın yüzünün güzelliği arasında bir bağlantı yoktur. Anlatı zamanının vaka zamanından çok hızlı aktığı bu hikâyedeki ana karakterlerin -IV. Murat, Sultan İbrahim ve Kızlarağasının Piçi Osman- üçü de queer karakterdir ve hikâyenin asıl konusu Osman’ın avare bir macera olan hayatıyken, zamansal olarak çok kısa bir hayat kesitinin anlatılabileceği ve yalın bir olay örgüsüne sahip olması gereken hikâye türünde, queer tahayyülden dolayı olay örgüsü, hikâyenin asıl kahramanıyla çok bağlantısı bulunmayan IV. Murat zamanından başlar ve onun homoerotik ilişkileri söyleme dahil edilir. Üstelik IV. Murat’ın cinsel öznelliği Divan edebiyatından nazımla desteklenir. Nazım, nesir, resim, ansiklopedik bilginin aynı anlatı düzleminde eridiği bu kısacık hikâyede bu kadar çok olayın ve bu kısa anlatı zamanında uzun yıllara yayılan bir zamansal çizginin olması anlatının başlangıcında yer alan homososyal uzamın zihinsel takibini ve nedenselliğini anlamayı zorlaştırır. Fakat anlatıcının zamansal tahayyülünü yansıtması bakımından bu homososyal bağlar önemlidir. Bu kısa hikâyede erkek homoerotik kültüründen bahis açılmasaydı yahut IV. Murat’ın hemcins arzularının hikâyesi bu parçada yer almasaydı ne olurdu? Yazar queer zamansallığı da hikâyesine katmak ister. IV. Murat kesitinin cinsel öznelliklerin tarihselliğini vermek açısından önemi budur.



Şekil 2: İstanbul Ansiklopedisi'nde Osman'ın çizimi, cinsiyetsiz görüntüsü
İstanbul Ansiklopedisi. Cilt IX, s. 4685

4.2. Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası

Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası adlı hikâyenin olay örgüsü şudur: Haremdeki cariyelerle haremağaları arasında aşk maceraları gittikçe göze batan bir şekil almaya başlamıştır. Padişah bu dedikodulara bir önlem almak için haremağalarının hareme girmesini kısıtlar. Haremağalarıyla cariyeler de intikam almak ve kendi suçlarını bastırmak için gece odalarından çıkıp Harem'in duvarlarında erkek gördük diye bağrışma planı yaparlar. Tesadüfen o gece orada bir ağaçta erik toplayan bostancı bu bağrışmaların odağı olur, haremağaları bostancıyı suçlu ilan ederler ve bostancı padişahın emriyle öldürülür.

Hikâyede dikkat çeken iki unsur vardır. Birincisi haz öğesinin tarihsel takibinin yapıldığını gösteren hikâyenin uzamı olan harem, ikincisi ilk hikâyede olduğu gibi yazarın sıradanı ve ötekini merkeze çekmesi, onun hikâyesini anlatması.

Hikâye, cinsiyetlendirilmiş, erotize ve egzotize edilmiş bir mekânda geçer. Fakat bu egzotiklik Irvin Cemil Schick'in *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alterist Discourse* adlı çalışmasında takibini yaptığı şarkiyatçı söylemde kolonyal Batılıların oryantalist merakla doğuya fallik bakışına cevap verecek türden değildir. Çünkü egzotiğin ve erotizenin değil, kaybedenin ve "biçarenin" hikâyesini anlatır yazar. Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası adlı hikâye oldukça kısa bir hikâyedir ve bu hikâyede hikâyenin içeriğinden ve içerik analizinden ziyade, örtülü queer içerikler yerine, hikâyenin konusu olan bu uzama ve bu başkahramana odaklanışın nedenselliğinin analizi daha yerindedir. Çünkü geleneksel tarih yazıcılığında savaş, cenk, kahramanlık öyküleri yer alır. Hazzın ve kaybedenin takibi yoktur. "Foucault buna iktidarın ritüeli der. Önemli olanları seçer, kopuşlar ve tezatlarla dolu bir tarihten süregiden bir anlatı çıkarır ve diğer anıtsallaştrmalar için emsal teşkil eder." (Halberstam, 2011, 28). Koçu bunu bozar. Başarıyı ve kahramanlığı anlatan epik anlatılar yerine kaybedeni de söyler. Toplumun dışına itilmişi, iftira atılanı, kaybedeni, zavallı ve biçare hayatları, öteki olmayı, küçük iktidarları, küçük iktidarların yarattığı söylemlerin oluşturduğu öznellikleri, erotik olanaklı söylemleri, hikâyeleri alıp günün tarihine taşır. Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası adlı hikâyenin kahramanlarına baktığımızda da başkahramanın büyük zafer anlatıları ve büyük hayatların yanında; sönük kalmış ve kaybolmuş, tarihin sildiği ve önemsizleştirdiği bir hayatın öznesi –bir bostancı- olduğu görülür. Bostancı, tarih biliminin standartlaşan ve tektipleşen bilgi inşası sürecinde tarihin dışında kalmıştır. Yazar queerin çabaladığı ötekini ve merkezde olmayanı görünür kılma edimini gerçekleştirir onu anlatarak. Sıradanı, kenarda kalmışı anlatının merkezine çeker. Daha önceki Kızlarağasının Piçi hikâyesinde saray yerine; sarayda gayrimeşru doğan Osman'ın zavallı hikâyesini anlatan yazar, şimdi sarayda olan fakat yine saraydaki öteki olan bostancının macerasını queer pratiğin hatırlayış temasıyla güne çeker.

Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası adlı hikâye şöyle başlar: "Hicri 1102 senesinin yaz mevsimiydi. II. Ahmet yeni cülus etmişti. Harem-i Hümayun'daki kadınlarla haremağaları arasında bazı aşk maceraları gittikçe göze batan bir şekil alıyordu." (21). Schick (2010) mekânın, sosyal uygulamalarla inşa edildiğini ve toplumsallığı karakterize eden ilişkilerin baskısını taşıdığını söyler. Mekân, söylemin örgütlenmesinde güç ilişkilerini teyit eden bir kavramdır. Harem, ikili cinsiyet

algısının yerleşmesinde ve pratik edilmesinde önemli bir mekândır (Schick, 2010, 73). Osmanlı haremi toplumsal cinsiyet söyleminde kadın erkek ayrımının ve kadının ötekiliğinin mekânsallaştırıldığı yerlerdendir. Kadınlara nasıl kadın, erkeklere nasıl erkek olunacağının öğretildiği (Schick, 2010, 73), Foucauldyen bağlamda cinsiyet teknolojilerinin ya da "toplumsal cinsiyet teknolojilerinin" (Lauretis, 1987) üretim yerlerinden biridir. Ayrıca Foucault'nun kapatılma/ büyük kapatılma kavramı harem uzamında da görülür.

Bu hikâyede toplumsal cinsiyet kategorilerini bozguna uğratma potansiyeli olan, ikili cinsiyet kabullerinin dışında üçüncü cinsiyet olarak haremağaları yer alır. Haremağaları ve cariyeler arasındaki arzu, toplumsal cinsiyetin dişil temsiliyle bedenen cinsiyetsiz hale getirilmiş arzunun, güç ilişkileri bağlamında yeni ve farklı formlarda yeniden üretilmesidir. "En feci bir cinayetin kurbanı olmuş olan haremağaları" (22) eril anatomik unsurların kaybına rağmen heteroseksüel arzunun sekteye uğramaması bağlamında kimliğin ve cinsiyetin imkânsızlığının tartışmaya açılabileceği toplumsal öznelerdir. Toplumsal cinsiyetli haremağaları hadım edilmekle biyolojik cinsiyetin hedef alındığı melez projelerdir. Cinsiyetlendirilmiş özneleri hadım etmek cinsiyeti ve özneyi yapısöküme uğratmaktır. Haremağaları cinsel ampütasyonlarına rağmen haz pratikleri geliştirmişlerdir. O halde Foucault'nun Herculine Barbin üzerinden anlattığı cinsiyetin belirlenmesi, işlemesi meselesi üzerinde haremağaları dolayımıyla düşünmek mümkündür. Gerçek bir cinsiyete ihtiyaç olup olmadığını Foucault Herculine Barbin üzerinden sorgulamaktadır. Haremağaları, çeşitli uygulamalarla erkeklik özellikleri yok edilerek, yok edildiği düşünülerek cinsiyetsiz bir çizgiye oturtulmuştur. Ama buna rağmen haz pratiği geliştirirler. Bu da cinsel tertibatın karmaşıklığı üzerine düşündürür. Ayrıca haremağalığı kendinde olmayanı arzulama meselesi yüzünden hemcins nefretini de içerir: "En feci bir cinayetin kurbanı olmuş olan haremağaları zaten erkeklere ve bilhassa genç ve gürbüz erkeklere derin, sönmez bir kinle mücehhezdiler." (22) Cinsiyetin bedenle ilişkiselliği bağlamında haremağalığı, "varsayıldığı düşünülen sabitliğin ve mutlaklığın bozulmuş olduğu bir queer öznelliktir. Hormonal aktivasyonları devam etse de, üreme odaklı cinselliğin simgeselleştirilmesi açısından asli olan anatomik kısımların" (Butler, 2016, 189) çıkarılması cinsel sakatlık bağlamında yorumlanabilir ve olgunun hem cinsel oluşu hem sakatlık oluşu haremağalığını queerize eder. Burada toplumun istediği üretken

cinsellik yerini üretken olmayan cinselliğe bırakır. Üretken olamamak homoerotik kaynaklı değil, kastratiftir. Dolayısıyla bunu, cinselliği oluşturan şeyin cinsel organ değil cinsel his olduğunu göstermesi bakımından homoerotizm alegorisi olarak okumak mümkündür.

Haremağalarının haremdeki iktidarı, Foucault'nun da işaret ettiği üzere, iktidarın ilişkiler üzerinden ortaya çıkan bir durum olduğunu gösterir. Foucault iktidarın boşluk bulduğu her yerden patlayabilen ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğu olduğuna işaret ediyordu. Burada haremağalarının ve haremağaları ile cariyelerin birleşerek bostancıya karşı bir gecede oluşturdukları –ve onu ölüme sürükleyen- iktidarları, Foucault'nun işaret ettiği şekilde iktidarın sürekli dolaşımda olan, her yerde, her an hazır olan yapısını gösterir. Her iktidar ötekini doğurur; ben'in varlığı her zaman ötekinin varlığıyla inşa olur, der Schick, oryantalist diskurdaki cinselliği incelediği çalışmasında (Schick, 1999, 37). Buradaki öteki ve ben kavramları daha geniş bir öteki/ben, burası/orası uzamından daha minör bir uzama doğru spesifikleşmiştir. Haremdeki iktidar, ilk fırsatta dışlanmaya maruz kalan diyalektik ötekini doğurmuştur. Bostancı, toplumdaki karmaşık stratejik durumdan ortaya çıkan iktidarın –haremağalarının- dışladığı olmuştur. Biz ve öteki arasında kurulan cinsellik söylemi, ötekinin yönünü saptırarak cinsiyet söylemindeki kadının ötekiliğinin mekânsallaştırıldığı bir yerde diğer ötekiyi –erkeği- kadraja alarak temsili değişikliğe uğratır. Cinsiyet ve cinsellik ile kendilik ve ötekilik arasındaki bağlardan ortaya çıkan ötekine yazar sahip çıkar.

Bu hikâyede dikkati çeken bir diğer noktayı işaret etmeden önce yazarın kitabın başına koyduğu açıklamayı hatırlamakta yarar var; "Bu yazıları, tarihi istismar niyetiyle yazmadım. Bunlar tarihten çıkarılmış küçük küçük sahneler, portrelerdir. Modeller hakikidir, şahıslar uydurma değildir. Hadiseler, yazdığım gibi cereyan etmiştir. Fakat bunlar, bir fotoğrafla çekilmiş değil, fırça ve boya veyahut kalemle yapılmış resimlerdir." (11) Bu alıntının rehberliğinde hikâyeye baktığımızda hikâyenin tablosu şunlardan mürekkeptir: Sarayın avlusunda bağrışan haremağaları ve cariyeler, bostancının erik toplamak için çıktığı ağaç, harem duvarı, bostancının üzerine çullanmak üzere giden kimi ağalar ve bostancının korku dolu yüz ifadesi. Tüm bu vaveylanın, feryat figan sahnesinin içinde tabloda tüm sakinliğiyle dikkati çeken geri planda başka unsur daha vardır; dostu tülbent gulamı Çerkes Osman Ağa'yı odasına davet edip onunla karşılıklı akşam kahvesini yudumlayan Müverrih

Fındıklılı Mehmed Ağa. Yazar çizdiği resmin bir köşesine hemcins sohbetini, hem de hiç sırası değilken koyar. Fotoğrafla çekilmediği için tablodaki boşlukları kendi tahayyülüne göre doldurur. Tamamıyla bir hetero-tablo çizmek yerine hemcins sosyallikleri figürlerini de iliştirir. Tarihsel gerçekliğin ve hemcins sosyalliğinin takibini yapmak için, çizdiği resmin bir köşesine arzuladığı cemaatin ayrıntılarını da oturtur. Hikâyede sadece bir cümlede beliren ve kaybolan bu ayrıntıyı görmek açısından resim şöyledir:

> "Biçare bostancı dehşetli bir sille ve tokat yağmuru altında kalmıştı. Haremağaları onu yumruklayarak, tekmeleyerek kızlarağasının huzuruna sürüklediler. Delikanlı baygın ve bitkin bir halde çırpınıyor, avazı çıktığı kadar istimdat ediyordu. Fakat yalınkılıçlı cehennem zebanilerine kim müdahale edebilirdi. Bostancının feryadından bütün saray halkı ayağa kalkmış, vaka mahalline üşüşmüştü. Müverrih Fındıklılı Mehmed Ağa da o zamanlar Hasoda gılmanlarındandı. Dostu tülbent gulamı Çerkes Osman Ağa'yı odasına davet etmiş, akşam kahvesi içiyorlardı. Feryad ü figan üzerine onlar da kahvelerini bırakıp bahçeye koşmuşlardı. Araplar genç bostancıyı kızlarağasının huzuruna çıkardılar. Kızlarağası doğruyu sever, ehl-i saf, dindar bir adamdı. Bahçeye geldi. Bir bostancının çıktığı ağaca baktı, bir de harem duvarına. (…)"

Yazar metaforik kadrajını merkezde olup bitenden etrafa çevirdiğinde hemcins ilişkilerini görür. Hikâyenin gidişine bakıldığında bu iki karakterin hikâyenin devamında olay akışının seyri için konumlanacakları düşünülebilir ama bu iki figür sadece öteki ve mekân ilişkisini bozguna uğratan resimdeki silik fırça darbeleridir. [20]

Yazar Kızlarağasının Piçi hikâyesinde görüldüğü gibi bu hikeyede de hayatı kötü bir sonla biten genç bir çocuğu anlatmaktadır. İlk hikâyedeki hayat "avare bir macera" iken bu hikâyede de "hazin macera"dır. Yazarın bu çocuğa yaklaşımı da önceki hikâyeyle aynıdır. Bostancıyı; "genç", "delikanlı", "bir oğlan", "biçare delikanlı", "biçare genç", "genç ve gürbüz", "zavallı delikanlı", "genç bostancı (x3)", "bir masum", "masum bostancı" sıfatlarıyla çağırır. Sıfatlarda dikkat çeken unsur bostancının yaşına vurgu yapılmasıdır. Hikâyenin alındığı orijinal eserde –Silahdar Tarihi- bostancı sadece "zavallı" şeklinde geçmektedir. Fakat Bir Saray

[20] Yazar bu hikâyeyi, hikâyenin herhangi bir yerinde kaynağını belirtmese de Osmanlı kroniklerinden, Fındıklılı Mehmed Ağa'nın Zeyl-i Fezleke'sinden almıştır. Ahmet Refik tarafından 1928'de Silahdar Tarihi ismiyle neşredilen bu eserde hikâye anlatılmaktadır. Kendisi de bir bostancı olan Silahtar Mehmed Ağa saray hizmetinde olduğu dönemde bu türden hadiseler aktarmıştır ve bu hikâyede de "Fındıklılı Mehmed Ağa o sırada, Has Oda'da akşam kahvesini Dülbend Ağası Çerkes Osman Paşa ile içip sohbet ederken mugallâtayı işidüp vak'a mahalline geldik." (Silahtar Tarihi, Silahtar Fındıklılı Mehmed Ağa, neşr. Ahmet Refik, 1928, Cil II. s.581) der. O hâlde yazarın kendi anlatıcısına atfettiğimiz metaforik fırça darbelerinden mürekkep bu çözümlemeyi queer okuma yöntemlerinin bir parodisi ve paranoyak okuma oyunu olarak işaretlemek mümkündür. Zira Çuvallamanın Queer Sanatı'nda Halberstam bozmayı, oluşmamayı, sapmayı, bilmemeyi dünyada var olmanın yaratıcı ve şaşırtıcı yollarından biri olarak sunar.

Bostancısının Hazin Macerası'nın anlatıcısı onun gençliğine ve gürbüzlüğüne dikkat eder. Ayrıca genç ve gürbüz olan bu çocuğu ölüme sürükledikleri için haremağalarına karşı anlatıcının kini ve öfkesi anlatıda belirgindir: "Bu Arap taifesi" (21), "haremin bu şirret hadımları" (22), "Araplar" (22), "yalınkılıçlı cehennem zebanileri" (22), "bu kara yüzlü adamlar" (23). Yazarın öfkesinde beliren bir ayrıntı olarak haremağalarının Arap oluşu önemlidir, zira duyguların inşası toplumsal ve politiktir. Sara Ahmed duyguları incelediği eseri *The Cultural Politics of Emotion'*da (2004) bireyin başka bedenler hakkında ne düşündüğünün ne hissettiğinin bedensel değil toplumsal bir durum olduğundan bahseder. Kolektif idealler ve ulusal kimliğin inşası tiksinme, utanç, sevgi gibi duygularla yaratılır. Duyguların akıl karşısında daha alt düzeyde konumlanması kabul edilemezdir çünkü duygulanımsal güç, "yapma"ya, "yaratma"ya muktedirdir (Ahmed, 2004, 51-60). Duyguların inşası toplumsallıktan ari düşünülemediği göz önüne alındığında, yazarın Arap taifesini kötülerken içinde bulunduğu anın ulusalcı kodlarını ve duygularını da taşıdığı görülür. Metinde yazarın sesini duyduğumuz bu yerler, queer melankolik tarihyazımının -duygulanımın toplumsallığı yüzünden- ulusal tarih yazımıyla kontamine olduğu ve sonucunda kötü olmayı bir milliyet kimliğiyle ilişkilendirme durumunun doğduğu söylemlerdir. Aynı vakayı üç asır önce, içinde bulunduğu dönemden anlatan Fındıklılı Mehmed Ağa'nın bostancı hikâyesinde Araplar için bir yorum yoktur. Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası'nın yazarının anlatıda Araplara beslediği nefret kolektif bir duygulanımın anlam yaratma gücünün sonucuna örnek teşkil eder.

4.3. Abaza Mehmet Paşa I

Hikâyede Abaza Mehmet Paşa'nın 17-18 yaşlarında Anadolu'da Celali isyanlarında bir eşkıyayken ve öldürülmek üzereyken Yeniçeri Ağası Halil Paşa tarafından himaye altına alınması, sarayda yüksek kademelere gelmesi, o esnada yeniçerilere karşı Anadolu'da başlattığı isyanlar ve sarayda IV. Murat tarafından öldürülme emri verilmesine kadar olan hayatı anlatılır.

Anlatıda yazarın öznel queer bakışını yakalamak adına, yeniçerilerin Celalileri öldükleri bir gün Abaza Mehmed'in yeniçeriler tarafından ele geçirildiği an şöyledir:

> "Güneş, bu kanlı ovanın üstüne son ışıklarını serpiyor, Kuyucu Murat Paşa'nın otağı önünde dikilmiş tuğlar, efendilerinin zaferiyle gururlanan hırçın bir at yelesi gibi

> çırpınıyorlardı. Yer yer kuyular kazılıyor, ovayı dolduran Celali cesetleri, yaralı, ölü, karmakarışık, bu kuyulara dolduruluyor, ancak bu suretle gömmek mümkün olabiliyordu. Firar eden Celalilerden yeni tutulanlar da hemen bir kuyunun başına çökertilerek idam olunuyordu. İşte bu sırada, 17-18 yaşlarında, güzel, melekler kadar güzel bir çocuğu da iki üç yeniçeri bir kuyunun başına sürüklemişler, diz çökertmişlerdi. Cellat kocaman, geniş, ağır kılıcını havaya kaldırmıştı ki […]" (26).

Yazarın anlattığı bu vahşet dolu sahnede dikkat çeken unsur; kan, kuyu, yaralı, ölü, gömmek, idam, kılıç, cellat gibi kelimelerden mürekkep anlatı kesitinde; çocuğun güzel, üstelik melekler kadar güzel oluşudur. Parçada bu cümleye kadar tarihselliğin mesafeli aktarımıyla nesnel bir anlatım varken bu cümlede öznellik devreye girer. Yazarın öznelliği haricinde anlatının nesnelliğine göre şu sözdizimsel yapı alternatif olabilirdi: "Firar eden Celalilerden yeni tutulanlar da hemen bir kuyunun başına çökertilerek idam olunuyordu. İşte bu sırada, bir çocuğu da iki üç yeniçeri bir kuyunun başına sürüklemişler, diz çökertmişlerdi." Bunu daha iyi anlayabilmek adına bir söylem parçasındaki, zihinsel dışavurumların anlatıdaki öğelerini anlamaya yardım eden söylem çözümlemesinin bir denemesini yapmak yerinde olur, çünkü bilinçaltı söylemin her yerinde göverebilir. Dilsel ürün onu üretenin psikolojik, toplumsal, kültürel örüntülerini içerdiği için üretenle ilgili ipuçlarını işaret eder. Anlamla ve anlamın oluşma sürecinin takibiyle ilgilenen söylem çözümlemesi "Bu durumda bunun anlamı ne?" ve "Neden bunu söyledi?" (Dijk, 1997, 37) gibi sorular üzerine yoğunlaşması bakımından önemlidir.

Alıntılanan bu kısımda vakit akşamdır ve uzamın fiziksel özelliklerinde yıkım öğeleri mevcuttur. Öldürme, yok etme, saldırma, düşman, savaş gibi kavramlara has kelimeler ve fiillerle uzamın dehşeti anlatılır. Güneşin tepede olması yerine batmak üzere olması yine bir olumsuzluğa doğru ilerlemeyi çağrıştırır. Metinde kullanılan fiiller daha işlevselken sıfatların ve diğer niteleyicilerin seçimi ve kullanımı bir düşünme ve verili durumun sunulmasında yorumu gerektirir. Dili kullanarak söylem üretenin diğer niteleyiciler dururken halihazırdakini seçmiş olması bir şeyi, bir amacı ifade eder. Parçada görüldüğü gibi; ovanın özelliği kanlı oluşudur, güneş yine bir bitişi anımsatarak son ışıklarını serpmektedir, zaferle ilişkilendirilmiş tuğlar yine eril bir kızgınlığı temsil ederek hırçın bir atla özdeşleştirilmiştir, ovadaki kuyuların özelliği Celali cesetlerinin ölü, yaralı demeden doldurulmasıdır, Celaliler öldürülmek ve firar etmekle ilişkilendirilmiştir. Metinde çocuğun belirdiği ana kadar söylem olumsuzdur ve sıfatlar yıkıma özgüdür. Fakat bize çocuğun yaşını söylemek suretiyle

başlayarak onu anlatıya sokan yazarla ilgili queer bakışın hisleri çocuğun güzelliğinin vurgulanmasıyla sezilir. Sıfatlar ve zarflar temel duyguları ifade eden niteleyicilerdir. Anlatının başındaki niteleyiciler çocuğun anlatıda ortaya çıkışıyla birlikte yıkımdan seviye evrilmiştir. Freud medeniyeti sevi ve yıkım içgüdüleri arasındaki çatışmanın bir sonucu olarak görür. Yıkım söylemleri çatışma ve yok etme isteğiyle karakterizeyken, sevisel söylemler içgüdüsel olarak aşk ve cinsel ilişki kurma isteğini tetikler. [21] Bu sevi içgüdüsü, sıfatı tekrar etmeye, onu pekiştirerek ikinci kez kullandırmaya yönlendirmiştir yazarı. Çocuğun anlatıya girdiği cümledeki eyleyenler; çocuk ve iki üç yeniçeridir, fakat yeniçeriler için bir sıfat gerekmemiştir. Sertliği ve kötülüğü çağrıştıran Celaliler ve yeniçeriler karşısına; dişilliği çağrıştıran "güzel" sıfatına haiz bir özne belirmiştir. Üstelik çocuğun niteliği sadece 17-18 yaşlarında ve güzel oluşu değil, melekler kadar güzel oluşudur. Güzel, Kızlarağasının Piçi hikâyesinde de değindiğimiz üzere yazarın bu yaştaki çocuklar için sıklıkla tercih ettiği bir sıfattır. Cinsiyet ayrımlarında görülebilen bu sıfat, "yakışıklı" sıfatıyla yakınanlamlılık ilişkisi içindedir fakat "her iki sözcük de "hoşa giden bir görünüme sahip olma" önermesel anlamını içerse de güzel sözcüğü kadınlar için, yakışıklı sözcüğü ise erkekler için kullanılmaktadır." (Gündoğdu, 2018, 43). Güzel sıfatı kişilerin görünümleriyle ilgilidir, kullanıldığında anlatıma görsellik açısından öznel tahayyül olanağı sağlar, yazarın çocuğa baktığında onu görsel olarak konumlandırdığı yer hem çirkinin hem de yakışıklının karışındadır. Güzelliği pekiştiren başka bir unsur ise yine dişil çağrışımlar yapan "melekler kadar" kullanımıdır. "Melek gibi" kelime grubunun işaret ettiğini TDK "güzel" olarak göstermiştir. Meleğin imlediği ile güzelin imlediği aynıdır ve erili yansıtan söylem alanının dışındadır. O halde böylelikle "güzel" kelimesi söylemde anlamını queer bağlamda kazanır. Tüm bu bilinçdışı durumların söylemin yönünü değiştirmesi, zihinsel tercihlerin dil olanaklarıyla bilinçdışı yansıması durumuyladır. Jung'a göre (1980) bilinçdışının tüm ürünleri her zaman semboliktir ve önemli mesajlar verirler (32). "Güzel" kelimesini yazarın 17-18 yaşlarındaki erkek çocuğu için kullanması, yazarın düşünce yapısının hemcins beğenisi ile ilgili alanının ortaya çıkış yorumlamasına işaret eder. Yazarın karakterlere yaklaşımında bu çocukla kurduğu görsel bağ diğerleriyle kurduğu bağdan farklıdır. Henüz adını bilmediğimiz bu çocuk güzel oluşuyla duygu içeriği açısından söylemin merkezinde konumlanır ve söylem,

[21] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Gay, P. (Ed.). (1995). The Freud Reader. Londra: Vintage Publications

bazı sıfatların yazarın zihninde queer bağlamda işlendiğini, arzu nesnesi olan genç erkek figürler tarafından gösterir. Fakat bu queer duygulanımda bakışın erotik bir nitelik kazanmasını takip etmek zordur, yazarın karakteri güzel olarak nitelemesi ona hayranlık duyularak bakıldığına ve daha ilerisinin sınırlı olduğuna işaret eder ya da bu bakış hayranlıkla iyi maskelenmiş bir erotik bakıştır. Bu homoerotik duygulanımların nesnelerinin 15-18 yaşları arası erkeklerle karakterize olduğu söylenebilir. Çünkü anlatıcının bu yaş grubundaki spesifik bir kesime kullandığı söylem farklıdır.

Hikâyenin devamında "güzel" sıfatında toplumun anlaştığı anlam üzerine yazar, bu sıfatın kendi tahayyülündeki anlam evrenini sunmaya devam eder:

> "Cellat kocaman, geniş, ağır kılıcını havaya kaldırmıştı ki, gür bir ses:
> "Durun… Bu sabiye kıyman!..." diye bağırmıştı.
> Bu bağıran adam Yeniçeri Ağası Halil Ağa'ydı. Çocuğu celladın elinden aldı. Çocuk, kendisini cellattan kurtaran bu adamın ayaklarına kapanarak ağlamaya başlamıştı. Halil Ağa onu kollarından tutarak kaldırdı, gözlerini, bir ceylan kadar zarif ve güzel olan bu çocuğun gözlerine dikti:" (26).

Yazarın çocuğu tekrar "güzel" olarak nitelemesinde, yeniden dişiliğe atfedilmiş bir unsurdan, bir ceylan benzetmesinden yararlanılmıştır. TDK'ya göre "ceylan gibi"lik; "vücudu ince ve narin olan (kadın)"[22] şeklinde tanımlanır. Dilsel ürün dini, ideolojik, cinsel, romantik temelli olabilir ve Dijk'in belirttiği üzere neden başka türlü değil de bunun böyle söylendiği üzerine düşünmek gerekir. Böyle tercih edilmiş bir kelimeyi ve benzetmeyi yazarın zihinsel sürecinden bağımsız düşünmek ve konumlandırmak söylemin üretildiği kavram alanına ulaşmaya engel olur zira burada bakış, önceki melek benzetmesinden –ki melek masumluğu ve saflığı simgeler- ceylana kaymıştır ki ceylan benzetmesi vücuda gönderme yapar. Yazar bakışını çocuğun saf yüzünden vücuduna çevirmiştir. Burada ceylan benzetmesiyle nitelenen çocuğun spesifik olarak gözleri değil, tümüyle kendisidir. Benzetme sadece gözler üzerine yapılsaydı, dili kullanmasını çok iyi bilen yazar tarafından bu şöyle olurdu; "(…) gözlerini, bu çocuğun bir ceylan kadar zarif ve güzel olan gözlerine dikti." Oysa benzetme şöyledir; "(…) gözlerini, bir ceylan kadar zarif ve güzel olan bu çocuğun gözlerine dikti." Zarif; çekicilik, biçim, görünüş, durum, konuşma ve davranışlarıyla hoşa giden, beğenilen, zarafetli; güzel, hoş, albenili[23] gibi anlamlara gelir. Çocuğun görünüş olarak çekici oluşunun nitelemesinde homoerotik bakışın izleri hissedilir. Yazar arzu alanına ait bu dışavurumunu, böyle tarihi bir hikâyede ve

[22] TDK, https://sozluk.gov.tr/
[23] TDK, https://sozluk.gov.tr/

ölümlerin kıyımların, idamların yaşandığı bir vahşet sahnesinde, bir çocuğu ceylan kadar zarif ve güzel olarak niteleyerek hissettirir. "Üretken olmayan davranışın yeni gerekçeleri arzunun, tecessümün ve üretken ile üretken olmayan bedenler arasındaki toplumsal ilişkilerinin telaffuz edileceği yeni dilleri gerektirmektedir." (Halberstam, 2011, 56). Zarifliğin ve güzelliğin ceylanla bağdaştırılması, toplumun ortak üretimi neticesinde ortaya çıkan anlama göre önermesel olarak kadına özgüdür. Üretken olmayan arzunun geliştirdiği yeni dil, ikiliklerin kaybolduğu bir arzu zemininde kurar kendini. Halil Ağa'nın gözünden çocuğun tasviri, yazarın gözünden olası bir hemcins arzusu tasviridir. Biri Halil Ağa'ya, biri yazara ait iki bakış tek söylemde erir ve yazar arzusunu, beğenisini, karakterlerle farkında olmadan özdeşleşim kurarak dile getirir.

Artık adının Mehmed olduğunu öğrendiğimiz karakter öldürülmekten vazgeçilmiştir ve yazarın onun saraya alınmasını aktardığı cümle yine Mehmed'in bedensel yapısına atıfta bulunur: "Paşa da emektar askerin şefaati üzerine çocuğu affetti ve güzel Mehmed, Halil Ağa'nın içoğlanları arasına katıldı." (26) Mehmed'in güzel sıfatıyla nitelenerek içoğlanların arasına katılması dilde gizlenmiş anlamlar ve aşikâr olmayanın takibi üzerine düşünmek için önemlidir. Çünkü içoğlanlık kurumunun aynı zamanda homoerotik pratiklere hizmet eden bir yapı olması ve Mehmed'in buraya dahil olması, Abaza Mehmed Paşa'nın gerçek tarihsel öznelliği ile bağdaşmıyorsa bile, yazarın tahayyülünde güzel bir oğlanın içoğlanları arasına katılması homoerotik düşünceyi imler. Chomsky'ye göre bir cümlenin sözlük birimlerinin sıralanışında dilbilgisinin değil, bireyin düşündüklerinin etkisi vardır. (Chomsky, 1965). Burada iç oğlanların arasına katılan özne, Mehmed değil, güzel Mehmed'dir. Öznenin kadınsallığı niteleyen bir sıfatla içoğlanların arasına katılması söylemiyle -içoğlancılığın salt cinsel bir şeyi imlemediği perspektifinden bakılsa bile- yazar artık o kurumu erotize ve queerize eder. Osmanlı'yı eşcinsel hoşgörü ütopyası olarak idealleştirmeye net bir mesafeyle durmaya dikkat ederek şunu söylemek mümkündür; yazar bilinçdışının metne sızdığı yerlerde, kendini ait hissettiği tarihsel unsurların dille kesişiminde varlığını hissettirir. Halil Ağa ve güzel Mehmed arasındaki ilişkiyi "Osmanlı toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmalarında geniş biçimde kabul edilmiş hiyerarşik, yaş-katmanlı, asimetrik, eşitlikçi olmayan âşık-mahbbûb ilişkisi modeline" (Çakırlar ve Delice, 2012, 351) uygun bir bakış

açısıyla üretir ve söylemin üreticisi olarak konumlandığı yerde okurun üreteceği anlamların sorumluluğunu üstlenir.

Mehmed sarayda bir rütbeye –derya beyliğine- gelene kadar onun nitelenmesi "güzel" sıfatıyla yapılır, fakat ne zaman ki Mehmed artık yazarın bulunduğu metaforik sosyal sınıfın üstünde bir rütbeye gelir ve toplumun alt sınıfına ait olmaktan çıkar, yazar ondan sonra Mehmed'e güzel demeyi bırakır. Bu durum yetişkin erkeğin genç oğlanlara duyduğu arzunun her zaman bir sınıf farkıyla karakterize oluşunu hatırlatır. Yazarın söylemin arka planında akan tahayyülünde ve bilinçaltında Mehmed, tarihsel kişiliğinden bağımsız bir genç delikanlıdır, bir arzu nesnesidir, söylemin zemininde bilinçdışının ortaya çıkmasıyla yazarın ilgi alanına girdiği yaş ve toplumsal sınıf kriterlerini karşıladığı süre boyunca tarihsel öznelliğinden sıyrılır; fakat sarayda bir rütbe edinmesiyle ve yaş ölçütlerini artık karşılayamayınca yazar onun tarihsel öznelliğinin farkına varır ve ona karşı mesafesini alır. Üstelik bu mesafeyi görebilmek ve ona dışarıdan bakabilmek için Naimâ tarihinden alıntıyla devam eder, başka bir yazarın gözünden Mehmed'e bakıp bilinç durumuna gelmek durumundadır: "Mehmed aslen Abaza'ydı. Halil Ağa Mehmed'i yanına alınca "bahadır ve nevcivan olmakla hizmetini beğenmiş idi." Naima tarihi 2. cilt 240. sayfadan alıntılandığı belirtilen bu kısımla birlikte görülür ki arzu nesnesinin tarihsel öznelliğini ve gerçekliğini başka bir yazarın gözünden bakarak fark etmek durumundadır yazar. Üstelik bu fark edişte çocuğun melekler kadar güzel ve ceylan kadar zarif oluşunun kadınlarla özdeşleştirilen önermesel kırılganlığından, toplumsal söylemin alışılagelmiş eril dilsel unsurlarına özgü yiğitlik, kahramanlık (bahadır) dünyasına geçiş de vardır. Freud'un psikanaliz kuramına göre söyleyecek olursak yazar id'in gerçekleştirmek istediği libido alanına ait yerden konuşurken yine aynı zihinsel kavram alanında destrudo (yıkım) işleviyle konuşmaya başlar. Bahadır; savaşlarda gücü ve yılmazlığıyla üstünlük kazanan veya yiğitlik gösteren kimse[24] demektir. Yazar, bahadır ve nevcivan kelimesini başka bir yazar üzerinden dolaylı olarak kullanarak artık çocukla ilgili söylemini kırılgan, zarif, güzele ait olan kavram alanından çıkarıp, savaşın ve yok etmenin olduğu kavram alanına taşır.

Halil Ağa, Mehmed'i yanına aldıktan sonra Abaza Mehmed önemli rütbeler edinir ve bu rütbelerin yetkisiyle Anadolu'da eşkıyalıklara başlar, anlatı zamanı çok

[24] TDK, sozluk.gov.tr

hızlı ilerlediği için bu yıllar "biraz sonra", "derhal", "nihayet" gibi sözcüklerle sıkıştırılır. Abaza Mehmed'in yıllar sonra dönemin padişahı -19 yaşındaki- IV. Murat tarafından saraya getirtilmesi ile anlatıda queer soru işaretlerini barındırabilecek bir kesit başlar. IV. Murad yıllardır Abaza'nın isyanlarını ve kanlı vakalarını duymaktadır ve nihayet onu ele geçirmiştir. Abaza Mehmed İstanbul'a gelince kabahatleri affedilir ve az zaman içinde IV. Murad'ın "en yakın bir zevk arkadaşı, nedim-i hâss-ı baihtisası" (31) olur. Abaza ne giyerse padişah da onu giymeye başlar. Fakat Abaza, IV. Murad'ın sarayında bir düşmanla karşılaşır, bu, padişahın "genç ve güzel silahtarı" Bosnalı Mustafa'dır. Bosnalı Mustafa az zaman içinde padişahın nazar-ı dikkatini celb etmiştir. Bosnalı Mustafa'nın babası, zamanında Abaza Mehmed tarafından zulüm görmüştür ve şimdi Bosnalı Mustafa için Abaza'dan intikam alma vaktidir. IV. Murad bu durumda iki erkek arasında kalır. Sultan Murad, Mustafa'yı çok sevmektedir. Onun daimi teşvikiyle Abaza'dan yavaş yavaş yüz çevirir (Koçu, 2016, 31). Bu arada padişahın Anadoluhisarı'nda homososyal mey ve mahbup âlemleri devam etmektedir. Eğer queer paranoya ile bu bölüm okunacak olursa –homoseksüel olduğu bilinen ve Koçu'nun çok sevdiği- IV. Murat'ın iki erkek arasında bir arzu ve haz kıskacında olduğu yorumu yapılabilir. Fakat Osmanlı homososyallik normlarının kriterlerine bakıldığında bu arzu üçgeninin, bu normatifliğe cevap vermediği dolayısıyla kendini feshettiği görülür. Zevk kelimesinin tarihselliği üzerine düşünmek burada queer şüphenin takibini yapmak açısından bir kapı aralayabilir. Son derece yakışıklı, henüz genç bir adam olan (Öztuna, 2018, 172) Abaza Mehmed, yazarın Naimâ tarihinden aktardığı kadarıyla IV. Murad'ın zevk arkadaşı olmuştur. Bu zevk'in id'in libido alanıyla ilgili olan kavramsal kısmından dilselliğe dökülmüş bir sözlük birim olduğu düşünülürse bu ilişkiden bir queer çıkarsama yapılabilir. Abaza ve Bosnalı Mustafa'nın hikâyesinin düğümlendiği kısımda yazarın kullandığı kelimelerin arasında; zevk arkadaşı, levendane tavır, beğenmek, genç ve güzel silahtar, sevmek, yüz çevirmek, bahçe, eğlenmeye gitmek gibi alt benliğin libido işleviyle ilgili sözlük birimler kullanıldığı için bu ilişkinin queer bağlantılar içerdiğini işaret etmek mümkündür. "Padişahın genç ve güzel silahtarı Bosnalı Mustafa"nın (31)" Abaza Mehmed'in karşısında "güzel"liğinin vurgulanışıyla konumlanışı, bu iki karakterin yazar için homososyalliği yapılandıran duygusal ve erotik bağlamlarının ifadesidir. "Güzel" sıfatı yazar için adeta bir queer şifredir. Hem kendi homoerotik arzusunun söyleme yansıması durumlarında hem de karakterlerle kurduğu homo-empatiden bağımsız

olarak; tarihsel öznelliklerin haz ve duygulanım pratiklerinin takibinde bu sıfat, erotik veya duygusal hazza yönelmiş hemcins ilişkilenme biçimlerinin olduğunun ifadesidir.

4.4. Abaza Mehmed Paşa II

Abaza Mehmed Paşa I adlı hikâye, iki erkek arasında ve birini seçmek durumunda kalan IV. Murad'ın; taraflardan biri olan Bosnalı Mustafa'nın söylediklerine kulak vererek, diğer taraf olan Abaza Mehmed Paşa'nın idamına karar vermesi ve bu kararın infazı ile sonlanır. Abaza Mehmed Paşa II adlı ikinci hikâyede, 14-15 sene sonra anlaşılır ki Abaza Mehmed Paşa ölmemiştir. IV. Murad onun ölümüne razı olamamıştır, o yüzden öldü süsü verilmiştir:

> "IV. Murad Abaza Mehmed Paşa'yı çok seviyor, diğer taraftan gözdesi Bosnalı Mustafa'nın ısrarlarına da dayanamıyordu. Bir gün ani bir şekilde Abaza'yı tevkif ettirmiş, akşama kadar hapsettikten sonra, zindandan bir idam mahkûmu çıkartarak Abaza Paşa diye onu boğdurtmuş, Mehmed Paşa'yı da o gece hazırlattığı bir gemiye bindirerek Gelibolu'ya göndermişti. Paşa orada tebdil-i kıyafet gezerek ve adını şanını değiştirerek alelade bir tayfa gibi Cezayir kalyonlarından birisine girmiş, korsan olmuştu." (34).

Abaza'nın öldürülmemiş olması meselesine gelmeden önce yazarın bu hikâyenin girişi için yazdığı cümlelere, bunların yazarın kendini ait hissettiği sosyal yapıları işaret etmesi bakımından bakmakta fayda var.

> "Abaza'nın idamından 14-15 sene geçmişti. IV. Murad ölmüş, meclisi dağılmış, Emirgûne Han ile Doce Mustafa Ağa'nın bahçelerinde yapılan ve Sultan Murad ile ancak pek yakın iki üç samimi dostuna inhisar eden "mey ve mahbub" âlemlerinin ancak dillerde bir hatırası kalmıştı." (33).

Yazarın, Sultan İbrahim'in döneminde geçen hikâyede, dönemin panoramasını vermek için zamanı IV. Murat'tan bahisle başlatması hikâyenin tarihsel uzamını yakalamak açısından uygundur, fakat dönemin şartlarıyla pek de alakalı olmayarak, IV. Murad'ın mey ve mahbup âlemlerinin bittiğinin detayına girmesi konudan sapması dolayısıyla ilgi çekicidir. Üstelik bu bitişte yazarın hayıflanması da hissedilir. IV. Murad'ın meclisi çoğu hikâyede homososyal ilişkilerin ve yazarın geçmişe duyduğu homososyal bağlılığın adeta bir sembolü olarak karşımıza çıkar. Yazar, Kızlarağasının Piçi hikâyesinde Sultan İbrahim dönemindeki bir gayrimeşru çocuğun hikâyesini anlatacakken anlatıya IV. Murad'ın mey ve mahbup âlemleriyle başlar. Abaza Mehmed Paşa'nın hikâyesinde de IV. Murat'ın homoerotik pratiklerinin önemli bir kurumu olan Boğaz'daki bu sefahat meclislerinin, Abaza'nın aslında idam edilmemiş olması ve Sultan İbrahim

döneminde yeniden ortaya çıkmasıyla doğrudan bağlantısı yoktur, ama yazar tarihteki homoerotik unsurları da koruma altına alma endişesi taşıyarak bunları anlatısının bir yerine iliştirir. Yazarın ulusal özne kimliğine zarar gelmesi endişesi taşıyarak belirgin etmemeye gayret gösterdiği hissedilen queerliği, bu tarz içerikleri koruma altına almasıyla ve bunların üzerinde muhtelif duygularla durmasıyla söylemde kendini ele verir. *Kızlarağasının Piçi* kitabındaki hikâyelere bakıldığında çoğu hikâyenin ucu eşcinsel olduğu bilinen IV. Murad'a bir şekilde bağlanmaktadır. Yazarın geçmişe dönüp tarihten bugüne anlatmak için seçtiği karakterler ve olaylar bir şekilde cinselliğe, cinsiyete ve eşcinselliğe ilişkilenen anlatılar biçimindedir ve bunlarla mesafesini soğukkanlı bir yazar olarak koruyamaz. Söyleme kendi duyguları ve etkilenimleri de karışır. Bu hikâyede IV. Murad'ın meclisinin dağılmasını ve artık o eski homososyal eğlencelerin sona erişini muhtelif duygulanım biçimlerinden hüzünle hatırlama pratiğiyle deneyimler. Delikanlıların güzelliği karşısında nasıl heyecan doluysa, varlığını anlamlandırmak için güç aldığı bir homoseksüel tarihsel öznenin anlatı zamanında ölümü ve onun homososyal çevresinin ve pratiklerinin sona ermesi karşısında da hüzün doludur.

"[…] Mey ve mahbub âlemlerinin ancak dillerde bir hatırası kalmıştı." ifadesiyle yazar aslında hem tarihsel gerçeklikten bahseder hem de bulunduğu anın heteronormatif işleyişinde kendi oluşturduğu söylemi referans eder. "Dillerde" kelimesinin işaret ettiği şey, sözlü aktarım aracının yanı sıra, içine doğduğu toplumsal koşullardan ve o koşullara rağmen konuşan bir yazar için aynı zamanda kendi kurduğu edebî dildir, yani mey ve mahbup âlemlerini yazıya sabitlediği dilsel ürünüdür. Yazı bir bellek türü olarak queer deneyimin sabitlenmesi için iyi bir alandır, çünkü bu âlemler -yazarın bağlılık duyduğu sosyal yapının dışında bulunan- günün koşullarında heteronormatif kurguların dışında kaldığı için artık yazar tarafından sadece yazı dilinde kendine alan bulabilmektedir. Bu alan ise melankoli ve özlem ile karakterizedir.

Abaza Mehmed Paşa hikâyesi iki arzu muhatabı arasında kalmış IV. Murat'ın bir tercih yapmak zorunda kalışını anlatır. Bir yanda padişahın genç ve güzel gözdesi Bosnalı Mustafa Paşa, diğer yanda padişahın en yakın zevk arkadaşı ve Bosnalı'nın kıskandığı Abaza Mehmet Paşa vardır ve aralarındaki bu ilişki üçgeni, arzunun toplumsal ve hiyerarşik ilişkileri şekillendirişini ve homososyal bağlantıların tarihsel koşullarda hangi şekiller aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Hazların, quuer

hazların ve iktidar hazzının barındırdığı siyasi olasılıklar Osmanlı tarihinde ve heteroseksüel tarih yazımında önermesel olarak kadına atfedilen "entrika" kavramıyla bağdaştırılmıştır, fakat yazar bu arzu üçgenindeki çıkışsızlığı kadınla ilişkili halinden çıkarıp cinsiyetsiz bir zemine yerleştirir.

Abaza hikâyesinin çıkış noktası Bosnalı Mustafa'nın kıskançlığıdır. Metinde bu komplike ilişkiyi veren anahtar cümlelerden biri şudur: "IV. Murat, Abaza Mehmed Paşa'yı çok seviyor, diğer taraftan gözdesi Bosnalı Mustafa'nın ısrarlarına da dayanamıyordu." (34) Normatif tarih anlatılarında Abaza Mehmed Paşa ve Bosnalı Mustafa Paşa kahramanlık hikâyeleriyle ve siyasi kimlikleriyle yer almıştır. Tarihyazımındaki genel hâkim anlayışın yer aldığı bu tür anlatılarda karakterlerin ilkel isteklerine, hazzın takibine yer yoktur. Psikanalizin iki temel dürtüsü üzerinden bu tür anlatıları düşünecek olursak, bu tür anlatılarda daha çok ölüm ve saldırganlık içgüsüdüsü (destrudo) ile hareket eden karakterlerin gerilimi anlatılır, fakat Koçu'nun eserinde -Abaza Mehmed Paşa hikâyesinde de görüleceği üzere- kahramanların yaşama içgüdüsü (libido) aracılığıyla giriştikleri çatışmalara da yer vardır. Libido terimin iki anlamıyla hem organizmanın bir organ parçası hem de bir araç olarak düşünülmeldir (Lacan, 1998, 265). Seksüel çekim ve hazlar dünyası ile tarihteki erotik içeriği anlatısına dahil etmesi ve dahi bir dahil etmeye ve dışarıda bırakmaya gitmemesi bu çalışmasının bir queer-tarih yazımı denemesi olarak okunmasına işaret eder.

4.5. Deli Hüseyin Paşa

Bu hikâyede Deli Hüseyin Paşa'nın hayatı (saraya Anadolu'dan bir baltacı olarak gelişinden ihtiyarlığında idam olunduğu güne kadar başından geçenler) anlatılır. Yine anlatma zamanı olay zamanından çok hızlı aktığı için ve bir biyografi kısa bir hikâyeye sığdırıldığı için, (bu kısalıkta yazar her ayrıntıyı aynı yoğunlukta ve eşit oranda işleyemeyeceği için) yazarın bu biyografide önemli görüp anlatı zeminine taşıdığı noktalarda mevcut olan ve yazarın queer bakışını işaret eden göstergeler üzerinde; metnin bir "bilgi nesnesi oluşu" (Todorov, 2014, 33) ve bireysel ve tarihsel olabilirlikler ve çıkarımlar üzerine yeni okumalar yapmaya imkân tanıması dolayımıyla durulacaktır. Yazar, Deli Hüseyin Paşa'nın hikâyesini anlatırken diğer hikâyelerde olduğu gibi Osmanlı vakanüvislerinden alıntılar yapmakta ve bazen sözü onlara bırakmakta; bazen tam anlamıyla bir objektif ve didaktik anlatıcı olup metne

ve karakterlere kesin bir mesafeyle yaklaşmakta; bazense sosyal gerçeklikten ve nesnellikten koparak tarihsel gerçekliğe kendi ürettiği psikolojik bağlamın içinden yaklaşmaktadır.

Bu hikâyenin tarihsel dönemi, yazarın anlatmayı çok sevdiği IV. Murad ile başlar. "Deli Hüseyin"i, "Deli Hüseyin Paşa" yapacak olan vaka, ilk kesitte şöyledir: IV. Murad zamanında bir Acem elçisi, hüner göstermek maksadıyla saraya kurulmuş bir yay getirir, memlekette bu yayın kirişini çıkarıp yayı tekrar kuracak bir pehlivan aranmaya başlanır, o sırada "saraya yeni gelmiş acemi bir baltacı, Anadolu'nun Yenişehir kasabasından Deli Hüseyin, mevsim kış olmak dolayısıyla, kızlarağasının odasındaki ocağa odun taşı [maktadır]." Yayı görür ve "Acep nedir ki?" (38) deyip kurar. Kızlarağası bunu öğrenince onu huzuruna çağırtır. Hüseyin'in durumu şöyle tasvir edilir: "Hüseyin odaya girer girmez kızlarağası gözlerini bu çam yarması gibi delikanlının üzerine dikti. Onu epeyce süzdü. Deli Hüseyin, üstünün başının perişan dekoru içinde, saf ve düzgün yüzü ve sıhhat taşan levent vücuduyla ağaya derhal bir itimat telkin etmişti." (38) Hüseyin birkaç kez yayı çeker. Ve daha sonra pejmürde haline çekidüzen verilip padişahın huzuruna çıkartılır. O günden sonra da Deli Hüseyin Paşa olup İstanbul halkının en çok sevdiği devlet ricalinden biri haline gelir.

Anlatıcıyı yazarından ayrı tutamadığımız bu metinde, burada ilk dikkat çeken queer duygulanım, tasvirin temposunun hızlandığı "saf ve düzgün yüzü ve sıhhat taşan levent vücuduyla" kısmıdır. Dildeki coşkusal katman ve olası anlam, burada seçilen sıfatlarla kendini gösterir. Anlam her zaman kolaylıkla gözlemlenebilen, fikir birliğine varılabilen bir şey değildir. "Anlam açıkça, söylenenin, yaşananın, gözlemlenenin "altında", "üstünde" ya da "yanında" bulunandır aynı zamanda." (Rifat, 2001, 15). Yazarın hayatı bir queer öznellik olarak deneyimleme şekli burada örtük anlamı inşa eder. Yazarın tercih ettiği bu sözlükbirimler üzerinden bir anlam altı oyma pratiği gerçekleştirdiğimizde, bunların bastırılmış libidoya işaret ettikleri görülür.

Deli Hüseyin için, metnin devamında yine yazarın tahayyülündeki homoduygulanım nesnesinin coşkusal anlatımı şu şekildedir: "Deli Hüseyin'in cidden hayret ve takdirle görülecek bir hali vardı, yırtık ve perişan mintanının altından çelik kaburgaları elindeki yaydan daha kuvvetle gerilmiş, güneş yanığı bağrı gözüküyordu." (38) Yazar burada sadece Deli Hüseyin'in yayı nasıl çektiğinin bilgisini verecektir, fakat queer öznelliği metne sızar. Tahayyülünde sadece yayı

çeken bir genç çocuk değil yahut sadece eylemi gerçekleştiren bir karakter değil, levent vücutlu, kaburgaları gerilmiş, bağrı güneş yanığı bir arzu nesnesi vardır. Yazarın metindeki metaforik gözü yaya değil, çocuğun mintanının altındaki gerilmiş kaburgalarına, göğsüne kayar. Bu tasvir erotik içeriklidir. Eagleton (1985) tarihi nesnel gerçekliğin öznellikle ölçülebilen ifadelerini, tarihin üretici tarafından nasıl alımlandığını ve kurgulandığını göstermesi bakımından önemli olduğuna işaret eder. Metin tarihsel gerçeklikle uyumlu olsa bile yine de bu kurgudur çünkü tarihi bilgiler anlatı üretme kurallarına tabiidir. (86-87) Metin kendini tarih olarak sunarken yazarın Deli Hüseyin ile ilgili ifadeleri "tarihten uçarıca bir kaçış"ı içerir (Eagleton, 87). "Metin ideoloji nesnesi olarak gerçeği seçtiği kadar gerçeğin kendini yaşama biçimi olan anlamlandırmaları seçer." (Eagleton, 1985, 86-89) Öznel kodların ürünüdür.

Yazarın Deli Hüseyin'e karşı mesafesini koruyamaması ilerleyen kesitlerde şu şekilde devam eder: "Zarif kıyafetinin altında salına salına yürüyen bu delikanlı Hergül ile Zaloğlu Rüstem'i imrendiren bir erkek aslandı." (39), "Deli Hüseyin sadece harikulade bir kuvvete sahip olmakla kalmıyordu. Şuh tabiatlı, latifeci (…)" (39) Bir söylem çözümlenirken bağlamlar en küçük detaylarına kadar açığa çıkarılmalıdır. (Blanche ve Durrheim'dan akt. Gür, 2013, 195). Deli Hüseyin burada haz odaklı sözlükbirimsel seçimlerle heteroseksüel arzu matrisinin dışında yapılandırılmıştır. Dil, arzunun yeri yurdu, arzunun üretim ve dönüşümünün, her tür uyaranın başat mekanizması olduğu için (Bowie, 2007, 85) her yazınsal "olgu" nesnellik iddiası ne kadar güçlü olursa olsun, yazarın anlamlarıyla yüklüdür büyük oranda. (Booth, 2012, 122). Burada Deli Hüseyin için kullanılan ifadelerde cinsiyetlerle özdeşleşmiş önermesel anlamlar arasında bir kontrast oluşturulmuştur. Deli Hüseyin kadınsılıkla bağdaştırılan "zarif" ve "şuh" sözlükbirimlerin yanında aynı zamanda "delikanlı", "erkek", "aslan", "kuvvet" gibi erkekliğe atfedilmiş kelimelerle cisimleşmiştir. Deli Hüseyin yazar anlatıcının gözünde hem dişil hem erkeksidir, o halde yazar anlatıcının gözü queer bir gözdür ve ikili cinsiyet ayrımlarından azadedir burada. Şuhluk ekseri kadınlara atfedilen bir durumdur. Yazar anlatıcı "erkek aslandı" diye belirterek erkekliğine vurgu yaptığı karakteri "şuh" diye tanımlar. TDK'ya göre şuh: "neşeli ve serbest (kadın)"[25]dır. Kelimenin çağrıştırdığı kadın figürü ve sözlük anlamında işaret ettiği cinsiyet üzerinden bir "erkek" olarak belirtilen karakterde kullanımı; yazar-anlatıcının söylem zemininde

[25] TDK, https://sozluk.gov.tr

cinselliğinin bilincine varırken dilin fikir birliğine varılmış göstergelerini alt üst eder. Terry Eagleton (1985) metinde ideolojiyi anlayabilmekle ilgili olarak tarihyazımının gerçekle ve anlamla ilişkisi bağlamında şunları söyler:

> "Tarihyazımı geleneksel olarak kendi anlamlandırmalarını gerçeğin nesnel bir dökümünü verecek şekilde örgütler. Genelde böyle yapmasının nedeni gerçeği ideolojik olarak inşa etmesidir. Bu da onun bir söylem olarak ileri gelen özelliklerinden ileri gelen bir durumdur. Tarihi dolaysız bir nesne olarak almayıp tarihin bir taban olarak altında bulunduğu ideolojik biçim ve malzemeler ile çalışması edebî söylemin niteliğinde önemli bir esastır. […] Olayların anlamları maddi gerçekliklerinde değil anlamlandırma işleminin oluşması ve sürekliliğine katkıda bulunuş biçimlerindedir. Metin gerçeğin hayali üretimi olan ideolojide bulunan anlamlar, algılamalar ve tepkiler dokusudur." (91-93).

Eagleton'ın işaret ettiği üzere anlam ve metnin tarihle ilişkisinin edebi düzleme yansıması yazarın hayatı algılayışına yön veren düşüncelerinden azade değildir. Deli Hüseyin Paşa hikâyesinde Deli Hüseyin "saf ve düzgün yüzü ve sıhhat taşan levent vücuduyla" "perişan mintanının altından [görülen] çelik kaburgaları[yla]" "salına salına yürüyen bir erkek aslan", "şuh tabiatlı" birisi olarak "saraya yeni gelmiş acemi bir baltacı"dır; Deli Hüseyin'in Deli Hüseyin Paşa olup yazar-anlatıcının ona mesafeleneceği zamana kadar, yani Deli Hüseyin'in toplumun alt sınıfına ait olduğu zaman diliminde yazar-anlatıcı ona haz odaklı sözlükbirimsel seçimlerle yaklaşır. Burada yine cinsel amacın sınırlandırıldığı, spesifik bir homoduygulanım konseptine eşlik eden sınıf farkını düşünmek gerekir. Yazar-anlatıcının anlatı düzleminde tasvirlerde mesafesini koruyamadığı genç delikanlılar genellikle toplumun alt kesimlerindendir. Deli Hüseyin başlarda "zelil ve namurat" (38) biridir.

"Deli Hüseyin sadece harikulade bir kuvvete sahip olmakla kal[maz]. Şuh tabiatlı, latifeci, "Nasreddinhocavari hikâye ve emsali mudhike söylemekte nazirsizdi[r]. Tam manasıyla popüler bir tipti[r]. Fevkalade hazırcevap, aynı zamanda hovarda ve çapındı[r]. İstanbul halkının en çok sevdiği devlet ricalinden birisi de "Deli Hüseyin Paşa" olmuştu[r]." (40) Yazar tarihin kuru nesnelliğinden sıyrılarak birini tanımlarken onun cinsiyet sosyalliğinden de bahseder. Deli Hüseyin'in çapkın ve hovarda oluşunun bilgisi, normatif tarih yazımını aşındırma potansiyeli taşıyarak metni edebî queer tarihyazımı sahasına davet eder.

Hikâyenin devamında Deli Hüseyin Paşa'nın siyasi serüvenleri anlatılır. Seferlere çıkar, on beş yıl düşmanla çarpışır, çok nüfuzludur, fakat bir kabahati vardır; paraya tamah etmek. Bu durum padişahın kulağına gider, Paşa idam ettirilecektir. O zaman padişah on beş yaşlarındaki IV. Mehmed'tir. IV. Mehmed,

Deli Hüseyin Paşa'yı huzuruna çağırtır: "Sakalı cenk meydanında ağarmış ihtiyar asker, gözlerini, ilk defa gördüğü bu çocuğun esmere çalan güzel yüzüne dik[er]." (42) Burada ihtiyar askerin çocuğa bakışında queer bir potansiyel vardır. Bu ifadenin öncesinde ve sonrasındaki metin kesiti yıkımı çağrıştıran sözcüklerle karakterizeyken (savaş, cenk, hazine, katl, sefer, ortadan kaldırmak, para, idam ettirmek vs.) ihtiyar asker on beş yaşındaki çocukla karşılaşınca seviyi çağrıştıran sözcükler anlatıya dahil olur. İhtiyar asker ve anlatıcı, çocukla karşılaşılan anda cinselliğinin bilincine varmaktadır. Çocuğun esmer çalan güzel yüzünün ihtiyar askerde ve yazar-anlatıcıda bir etki oluşturması homoduygulanım dolayısıyladır. Burada pederastiden bahis açmak gerekir. Pederasti; *Encyclopedia Of Homosexuality'*de "yetişkin bir erkekle yaşı genellikle on iki ile on yedi aralığında değişen bir delikanlı arasında yaşanan, her zaman cinsel temasla sonuçlanasına gerek olmayan, yetişkin erkeğin gence yakınlaştığı ilişki türü" olarak tanımlanır. "Genç erkeğin sakalı çıkmaya başladığı andan itibaren yetişkin erkeğin ona ilgisi biter. Çünkü yetişkin erkekte onu çeken görüntü delikanlının androjen (çift cinsiyetli ya da cinsiyetsiz) görüntüsüdür." (Dynes, 1990, 959-961).

Koçu'nun hikâyelerinde bu türden bir bakış hissedilir. Bu bakış metinde bazen yazarın direkt kendi gözünden tasvirde birincil olarak karaktere yönlendirilir, bazense dolaylı olarak karakterin gözünden diğer karaktere yönlendirilir. İhtiyar askerin 15 yaşındaki güzel yüzlü çocuğa bakışındaki homoduygulanım, aslında anlatıcısından ayrı tutulamayan yazarın çocuğa bakışındaki homoduygulanımıdır. Queerize edilmemiş hiçbir tarih anlatısında iki erkek karakter arasında bu yakınlaşma bu şekilde estetize edilmez, burada pederastik bir bakış barizdir. Tasvirde tercih edilen sıfatlara bakılacak olursa bunlar pederastik ögeleri bulmak için aydınlatıcıdır. Her şeyden önce homoduygulanımın ve arzunun etken tarafı "sakal", "ağarmak" "ihtiyar" gibi sözlüksel birimlerle karakterizeyken, edilgen tarafı "15 yaşlarındaki", "esmer", "güzel" gibi sözlükbirimsel öğelerle oluşturulmuştur. Devamında bu bakışı imleyen şu ifadeler vardır: "Çocuk padişahın kara gözleri sert bir bakışla parlıyor, dudakları asabi bir çizgiyle geriliyordu." (43), "Deli Hüseyin çocuğun güzel yüzünü saran fırtına bulutları arasından bir şimşeği andıran cellat bıçağını görür gibi oluyordu." (43) "Gözlerini IV. Mehmed'in bu karaca karaca gözlerine dikti." Bu queer alan açabilen bakışta cinsel bir eylem potansiyeli olmasa bile arzuya ilişkin bir yaklaşım vardır. Çocuğun güzel yüzü burada Deli Hüseyin'in bakışından değil yazar-

anlatıcının bakışından birincil olarak aktarılmaktadır. IV. Mehmed'in gözlerinin "karaca karaca" oluşu yine "ceylan"ı, "ahu"yu ve yine kadınsılığı çağrıştırır. "Güzel" sıfatı zaten yazarda -cinsel amacın sınırlı olduğu- queer bir anlam yükü taşır.

Bu örtük queer potansiyelin örtük olmasının nedeni Osmanlı toplumunda Batı'yla iletişimin etkisiyle homoerotizmden utanmanın başlaması ve aşkın ve cinselliğin heteronormal hale gelmesidir. Ze'evi'nin (2008) anlattığı üzere, on dokuzuncu yüzyılda Batı'dan kabul edilen değerler ve düşünceler hemcins ilişkilerini uygun görmemeye başlamıştır. Halbuki bundan önce erkekler için cinselliğin bir kadınla mı yoksa genç oğlanla mı yaşanacağı ancak bir tercih konusu halindedir, hatta genç oğlanların kadınlara yeğ tutulduğu yahut bunun güzellendiği zamanlar olmuştur. Fakat Avrupa değerleri, normları ve söylemlerinin benimsenmesiyle birlikte Osmanlı coğrafyasında da heteronormal bir cinsel söylem başlamıştır (Ze'evi, 2008, 114). Koçu bu heteronominin içine doğmuş ve eskiden var olan aleni söyleme karşılık örtük bir söylem benimsemek durumunda kalmıştır.

Bu hikâye özelinde dikkat çeken bir diğer unsur yazarın Deli Hüseyin'in serüvenlerini anlatırken kadınlardan bahis açacağı zaman Osmanlı vakanüvislerine yönelmesi ve sözü onlara bırakarak anlatıyı devam ettirmesi, kadınlardan bahis bitince sözün başına tekrar geçmesidir. Bu durumun tesadüfi olmasının soru işaretini kenarda tutarak, çoğu zaman mizojiniyle birlikte ilerleyen homoerotizmin, bu hikâyede kadınlara mesafelenerek deneyimlendiğini şu satırlar üzerinden düşünmek yerinde olacaktır:

> "Deli Hüseyin Paşa bir defa sefere çıkarken İsanbul'da büyük bir alay tertip etmişti. Bütün İstanbul halkı, **"hatta nisvan-ı şehir bile fevç fevç temaşasına çıkmışlar"**dı. Deli Hüseyin Paşa baştan ayağa kadar zırh giymiş, **"gök timura"** bürünmüştü. Atının üstünde levendane kuruluyor, iki tarafına yüksek sesle selam veriyordu, kendisine dua etmelerini tembih ediyordu. **"Nisvan güruhuna"** uğradıkta:
> **"Selamünaleyküm kadınlar, cennet reyhanları, yer melekleri!"** diyordu. **"Ulema ve suleha ve yarar koca yiğitler sizden doğar. Allahu Teâlâ sürünüze bereket versin. Bizi duadan unutman."**
> Rical ve nisvan, paşanın bu sözleri üzerine **"Gıriv ve feryat ederek Allahu Teâlâ seni padişaha bağışlasın, kahraman vezir olunca böyle gerek deyu"** can ve gönülden hayır dualar ediyorlardı."
> Deli Hüseyin Paşa Girit'te tam on beş sene serdarlık etmişti. Venedikliler Çanakkale Boğazı'nı…"[26] (40).

Naimâ Tarihi, 6. cilt, 388. sayfadan alındığı belirtilen bu tırnak içindeki (bold) ifadeler bu hikâyede başka bir kaynaktan alındığı dipnotla belirtilen tek kısımdır. Deli Hüseyin'in siyasi hayatı başlayacakken kadınların onu uğurlamasını

[26] Vurgular bana aittir.

yazar Naimâ'yı metne çağırarak anlatır. Yazarın kadınlarla ilgili anektodlarından birini hatırlamak bu yorumu getirmede bir destek olarak başvurmak adına önemli olabilir: Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*'ni hazırlarken Cağaoğlu'ndaki bürosunda kendisine Sabiha Bozcalı "Hanımefendi sizin resimlerinizi yapacak" diyerek takdim edilir. Koçu "Ben kadınlarla çalışmam" cevabını verir. Daha sonra yirmi yıl birlikte çalışmaları bu önyargısının kırıldığını gösterse de bir kadınla çalışmak üzerine verdiği ilk tepkisi vesilesiyle kadınların onda yarattığı kaygı düşündürücüdür.

4.6. Ester Kira

Bu hikâyenin konusu gümrüğü iltizam eyleyen *Yahudi karısı Kira*'nın sipahilere sahte akçe vermesi, rüşvetçiliği ve diğer usulsüzlükleri dolayısıyla sipahiler tarafından öldürülmesidir. Yazarın anlatılarında kadın karakterlerin çok derinleşmemesi ve erkeklere oranla daha az olması dolayısıyla; bu hikâyenin bir kadın karakter üzerine kurulması dikkat çekicidir. Buradaki kadın karakter, öteki olması bakımından queerin alanına dahil olan Yahudi bir kadındır. Sevilmez, istenmez, en sonunda toplum tarafından cezalandırılır. Bunun sebebi Ester Kira'nın milliyetçi gerilimlerin yaşanabileceği bir ortamda normun dışında kalması değil, sipahilere ve halka zorluklar yaşatmasıdır. Ama sipahilerin Kira'ya olan kini Kira'nın eylemlerinin salt kötülüğünden kuvvetlenmez sadece, Kira'nın Yahudi oluşu da kini kuvvetlendiren bir öznelliktir. Kira'nın diğerlerine göre durumu ve diğerlerinin Kira'ya göre durumu Foucauldyen iktidar kavramı bağlamında açıklanabilir. Foucault'ya (2002) göre iktidar "sadece bir bireyin öteki bireyler üzerinde, bir grubun öteki gruplar üzerindeki egemenliği olarak yahut egemenliği elinde bulunduranlar ile ona sahip olmayanlar arasında paylaşılan bir şey olarak düşünülmemelidir. İktidar daha çok yeri belirlenemez olan, hiçbir zaman birilerinin elinde bir zenginlik ve mal gibi sahiplenebilir olmayan, sadece dolaşımda olan ve işleyen bir şey olarak çözümlenmelidir. Bu açıdan bireyin iktidarın karşısında durduğunun değil, onun hem etmeni hem de aracısı olduğunun ve iktidarın kendisini oluşturan bireyler aracılığıyla yayıldığı düşünülmelidir." (43) Kira ile halk arasında yaşanan durum iktidarın ilişkilenmelere göre el değiştirmesi dolayısıyla sürekli dolaşımda olan ve fırsat bulduğu anda türlü şekillerde patlayabilen yapısına örnektir. Kira ve sipahiler, iktidar ilişkilerinin nesnesidir.

Hikâyenin başında sipahiler Şeyhülislam Sunullah Efendi'nin sarayına Kira'yı şikâyet etmek için giderler, sipahilerin tasviri şöyledir: "Yüzleri güneşten yanmış geniş omuzlu, uzun boylu, levent vücutlu sipahiler oluk oluk III. Mehmed'in şeyhülislamı Sunullah Efendi'nin sarayına doğru gidiyorlardı." (45) "Posbıyıklarının altında çatlak dudakları gerilmiş, üstüne müteaddid kılıç ve mızrak yaralarının izleri görülen çelik kaburgalı yanık bağırlar kabarmış, damarlı ve kocaman eller yatağanların ve hançerlerin kabzalarını kavramıştı." (45) "Çelik kaburgalı mert göğüsleri gaza meydanlarında dağlanmış sipahiler" (47) Sipahilerin tasvirinde omuz, boy, dudak, vücut gibi erotik çağrışımlar yaratma potansiyeli olan queer bakış gizlidir. Yazarın queer tahayyüllerinin metinde hangi sınıf yahut karakterler üzerinde ortaya çıkacağı, queer bağlantıların kimler üzerinde artık gizlenemeyen bir yansıma olacağı Koçu metinlerinde hikâyeye başlandığı anda üzerinde tahmin yürütülebilir bir noktaya varır. Sipahiler burada siyasi ve toplumsal konumlarından soyutlanarak homoerotizmin karşılık bulabileceği bedenler, haz üzerine imgelemin harekete geçebileceği figürlerdir. Erkek vücutlarının Koçu hikâyelerinde metnin tarihi ve siyasi kontekstinin dışında yahut onunla yanyana akarak nasıl erotikleştirildiğini görmek üzere *İstanbul Ansiklopedisi*'ne başvurmak burada yerinde olacaktır:



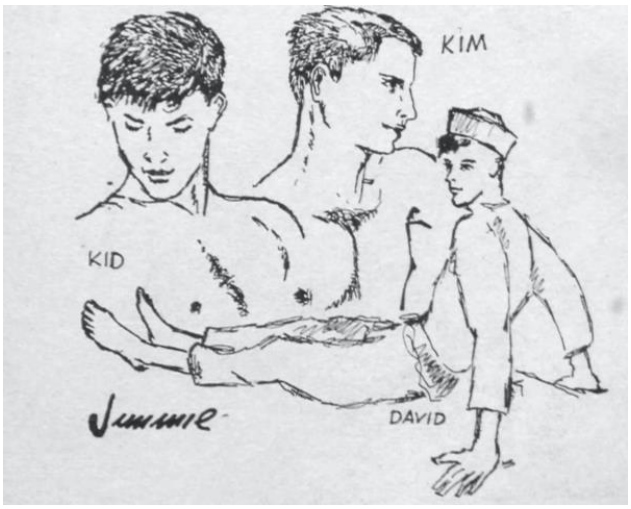
Şekil 3: Boğazda bir balıkçı tipi

İstanbul Ansiklopedisi C. IV. s. 2002.



Şekil 4: Bir dellak

İstanbul Ansiklopedisi. C. IV. s. 2041



Şekil 5: Forrestal Uçak Harp Gemisi çalışanları

İstanbul Ansiklopedisi. C. XI. s. 5817

Foucault, anlamın üretilmesinde ve iletilmesinde imgelemin oluşması ve dil arasındaki bağlantıyı şu sözlerle açıklar:

> "Dilin resimle olan bağlantısı sonsuz bir ilişkidir. Bunun nedeni sözün yetersizliği ve görünenin karşısında kapatmaya boşuna uğraşacağı bir açığın olması değildir. Bunlar birbirine indirgenemez niteliktedirler: Gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğreltilemeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışık saçtıklarını yer gözlerin gördüğü değil de, sentaksın ardışıklığının tanımladığı yerdir" (Foucault, 1994, 35-36).

Hikâyelerdeki levent vücutlu sipahiler, *İstanbul Ansiklopedisi*'ndeki homoerotik potansiyel taşıyan çizime sabitlenmiş altkültür kahramanların yazıya sabitlenmiş karşılıklarıdır. Dil ve görselin iç içe geçtiği ve birbirine üstünlük kurmadığı bu türden bir ilişkilenmede Koçu'nun tahayyülündeki geniş omuzlu, uzun boylu, levent vücutlu, çelik kaburgalı, bağrı yanık, damarlı ve kocaman elli duygulanım nesnesinin söylemle yan yana akarak işaret ettiği görsel, ansiklopedideki bu ve buna benzer resimlerde karşılanmaktadır. Tasvirin taşıdığı queer potansiyel karşılığını kadınsı özellikler taşıyan yahut erkeği kadınsılaştıran bir tahayyüle yaslamaz, anlatıdaki söylemin işaret ettiği yahut işaretin kapısını araladığı arzu nesnesi cinsiyetinin tüm atanmış özelliklerini ziyadesiyle taşımaktadır, söylemi oluşturan; iki cinsiyetli modelde karşı cinsin özelliklerini homo-duygulanım nesnesinde dışlayarak queer gerçeğini biçimlendirir ve arzuyu deneyimler.

4.7. Buraya Kaptanpaşa Karışır

Buraya Kaptanpaşa Karışır hikâyesi bir vakaya dayanmaz, yazar Kasımpaşa'yı anlatır, semtin bütün elementlerini tarif eder. Hikâyenin en önemli kısmı son paragrafıdır, çünkü semtin kendi için en cazip kısmını sona saklamıştır. Hikâyenin bu son kısmına geçmeden önce tarihyazımının kuru nesnelliğiyle verilen bilgilerin bir özetini görmek son kısımdaki heyecanlı öznelliği görmek açısından yararlı olacaktır:

İlk kesitte beş paragraf boyunca Kasımpaşa'nın tersanesinden ve tersane işleyişinden bahseder. Diğer kesitlerin, devamında söz konusu bilgiyi açıklayan giriş cümleleri şunlardır:

"[…] Kasımpaşa şehrinin daha kendine mahsus birçok adetleri vardı. […]"

"On iki tane camii vardı. […]"

"Kasımpaşa'daki hamamlar beş taneydi. […]"

"Kasımpaşa'nın […] birçok mesireleri ve teferrücgâhları vardı. […]"

"Kasımpaşa'nın dükkânları ve esnafı da çok şayan-ı dikkatti. […]"

"Kasımpaşa'nın çarşıları şunlardı: […]"

"Kasımpaşa'nın Türk mahalleleri yirmi beşi mütecavizdi. […]"

Adetleri, camileri, hamamları, mesireleri, teferrücgâhları, dükkanları, esnafı, çarşıları, Türk mahallelerini anlattıktan sonra yazar en önemli gördüğü kesimi en sonda şöyle anlatır:

> "Kasımpaşa'nın mahbub ve mahbubesine gelince: gözleri gazal, dudağı lâl, adamın içine bakan, yüreğini cayır cayır yakan, sünbül dişli, bülbül söyleyişli olan mahbub ve mahbubesine hadd-i kemal yoktu. Çünkü ab ü havası latif ve baldırı çıplak, elinde nacak, belinde bıçak gezen yiğit gemici gazilerin her biri de birer rind-i zarifti." (53).

Hikâyenin önceki bölümlerinde tempo yavaş giderken, yazar arzu nesnelerini anlatacağı sırada metnin temposunu sıfatlarla ve tasvirlerle hızlandırır. Yazarın mahbup ve mahbubeleri semtin popülasyonunda bir kategori olarak ele alması ilginçtir. Bunlardan önce bahsettiği, semtin elementleri bir yeri oluşturan ekonomik ve sosyal birimlerdir. Fakat mahbup ve mahbubeler; arzular ve hazlar doğrultusunda kataloğa giren; cinsellik ya da duygusallık zeminde işaretlenen birimlerdir. Örneğin semtin anneleri, babaları, talebeleri, hastaları gibi toplumsal düzeyde mahbup ve

mahbubelere karşılık gelebilecek topluluklar anlatıya dahil edilmemiştir, bunun yerine mahbup ve mahbubeler, semtin ve tarihin duygusal ve cinsel takibinin yapıldığını göstererek eşrafla iç içe geçmiştir. Semtin nüfusunun düzenlenmesinde mahbub ve mahbubelere yazarca bir önem atfedilmiştir.

Mahbubelerin sadece retorik amaçlı, mahbuplarla birlikte kategoriye dahil olduğu, bu kategoriyi açımlayan devam cümlesinde sadece mahbuplara odaklanıldığından anlaşılabilir. "gözleri gazal, dudağı lâl, adamın içine bakan, yüreğini cayır cayır yakan, sünbül dişli, bülbül söyleyişli" tanımlarının iki cins için de işler olması, duygulanım nesnelerinin önce tabiyet tedbiriyle heteroerotizm üzerinden verildiğini gösterir, fakat ikinci cümleye mahbubelerin dahil olmamasıyla artık homoduygulanım saklanamaz ve birinci cümlenin de işaret ettiği grubun aslında sadece mahbuplar olduğu görülür. İlk cümlede Butlercı tabiyet kavramı görülür. Buna göre "özne kendisinin üretmediği koşulların içine doğar ve kendisinin yaratmadığı kategori, kavram ve adlara bağlanır. Kendi varlık göstergesini kendisinin dışındaki egemen söylemde arar. Var olabilmek için tabi olur. Seçim yapmasının olanaksız olduğu bir ortamda varlık ümidiyle iktidarın söylemine tabi olur." (Butler, 2005, 27). Yazarın aslında kendisini duygulanım nesnesi olarak enterese edenler mahbublarken varlık koşulu olarak iktidara bağlanmasıyla anlatısına mahbubeler de dahil olur. Fakat devam cümlesinde bu tabiyet kaygısı homoduygulanımın heyecanıyla altüst olur.

Mahbup, taşıdığı tüm tensel ve tinsel anlam yüküyle Osmanlı döneminde arzu nesnesidir. Toplumda kadın sosyalliğinin kısıtlamalarından dolayı bir fenomen olan homososyalliği; Ze'evi, on sekizinci yüzyıl ortalarına kadar kadın ve erkeğin aynı cinsiyete sahip olduklarına dair tek cinsiyet modelinin geçerli olmasıyla ilişkilendirir. Bu yaklaşıma göre kadın erkeğin kusurlu bir versiyonudur. Erkek yaratılmışlar içinde en mükemmel olanken kadın onun daha az gelişmiş bir modelidir. (Ze'evi, 2008, 196-197). Kadının toplumdaki ikincil konumu, sosyalleşememesi ve erkeğin daha yüce nitelik taşıması dolayısıyla Osmanlı'da erkekler arası tensel ve tinsel ilişkiler normallik kazanmıştır. Mahbup bu anlayışın sonucunda Osmanlı literatüründe âşık olunan genç oğlan olarak işaretlenmiştir.

Koçu'nun, içinde kendini ait hissetmediği batı temelli heteroseksüelliği göz önüne alınca kendi bireyliğini gerçekleştirdiği noktanın erkek eşcinselliğinin normatifin dışında kalmadığı tarihsel uzam olduğu görülür, fakat o tarihsel uzamla

metin düzeyinde hemhal olacağı sırada içinde bulunduğu normativitede mimli azınlık sınıfına girmekten endişe duyar. Heteronormativite on dokuzuncu yüzyılda batılılaşmanın etkisiyle Osmanlı toplumuna nüfuz etmiştir. Bu hikâyede bu dönüşümün okunabileceği nokta; ilk cümlede sadece mahbuplardan bahsin yazar için yeterli geleceği noktasıyken; batıyla girilen çağdaşlaşmanın ulus devlette bulduğu yankıyla beraber, yazarın on yedinci yüzyıl Kasımpaşa'sını anlatırken, o devirde henüz sosyalleşme imkânı bulamamış ve bir arzu nesnesi olarak bahsedilmelerinin ayıp/günah/ahlaksızlık sayıldığı devirde; kadınları mahbubeler şeklinde semtin sosyal birimlerine dahil etmesidir.

5. SONUÇ

Bu tez çalışmasında Reşat Ekrem Koçu'nun metinlerinde, yazarın queer öznelliğinin izini sürmek amaçlanmıştır. *Kızlarağasının Piçi* kitabındaki hikayeler özelinde gerçekleştirilen bu takipte söylem kalıpları, yazarın tahayyülündeki homososyal cemaatle ilişkisi bağlamında incelenmiştir. On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı'da başlayan cinsel söylem değişikliğinin ulus-devletteki yankıları ve yazarın öznelliğini kurmada ulus-devlette bulamadığı karşılıklar söylemdeki tedbirler açısından takip edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında görülmüştür ki yazar hemcins duygulanımlarının yaşandığı yerlerde içinde bulunduğu heteronorminin bilincine varıp tabiyet tedbiriyle queer öznelliğin üstünü örtmüştür.

Reşat Ekrem Koçu tarihten faydalanarak melez hikâyeler kurmuştur. Bu hikâyelerde hem tarihin nesnelliğini kullanmış hem de kendi imgelemini anlatıya eklemlemiştir. Zaman zaman diğer edebî ürünlerden alıntılarla hikâyelerini desteklediği için bunlar ne tam anlamıyla nesnel-tarihi ne tam anlamıyla imgesel-kurgusaldır, fakat metinlerini edebiyat zemininde kurduğu için dilinde kendi öznelliğinin yükünü de taşır. Kendi öznelliği ise Osmanlı homososyal kültürüne bağlıdır. Metinlerinde bu bağ, anlatmayı çok sevdiği IV. Murat dönemi söylemlerinde ve genç oğlanlara yaklaşımında görülür. Ayrıca homososyal ortamları anlatırken metnin temposunun değişmesi de bu bağı imler. Queer edebiyat eleştirisi bağlamında bakıldığında, yazarın içinde bulunduğu heteronormatif zeminin dışında kalan hazları alenen metinde yazmadığı görülmüş, fakat söylem analiziyle yaklaşıldığında yazarın queer öznelliğinin metinlerine sızdığı farkedilmiştir.

Yazarın hikâyelerinde aşk ve cinsellik kurguda belirleyici değildir. Fakat geçmişten güne çektiği ve tarihi melez bir türün zemininde işlediği anlatılarında söylem bir yanıyla haz öğesini içerir. Tarihi karakterlerle geçmişin seslerini tarihin kuru ve mesafeli nesnelliğiyle değil, duygularla inşa eder. Bu duygusal inşada karakterlere ve durumlara yaklaşımda çoğu zaman romantik/ cinsel haz dünyasının ipuçları eşlik eder. Sözgelimi Kızlarağasının Piçi hikâyesinde IV. Murad'ın mey ve

mahbup âlemlerinden; Bir Bostancının Hazin Macerası hikâyesinde harem uzamından ve bu uzamda gerçekleşen ilişkisel gerilimlerden, Abaza Mehmed Paşa I-II hikâyelerinde üç erkek arasındaki duygusal gerilimden, Deli Hüseyin Paşa hikâyesinde IV. Murat zamanından, Ester Kira'da çelik kaburgalı mert göğüslü sipahilerden, Buraya Kaptanpaşa Karışır'da Kasımpaşa'nın baldırı çıplak, elinde nacak, belinde bıçak gezen mahbuplarından bahis vardır.

Bu çalışmada queer kuramın tüm öteki oluşları kapsayan doğası, çoğunlukla hemcins ilişkilenmeleri ve arzu senaryoları üzerinden ele alınsa da; her metnin, içinde sadece LGBTİ+ temalar varsa queer bağlamda değerlendirebileceği, yoksa bu kuram açısından ele alınamayacağı gibi bir durum söz konusu değildir. Queer çalışmaların kimilerine göre sorun kimilerine göre alternatif yaratabilme potansiyeli olan metodoloji yoksunluğuna, geleneksel disipliner yöntemlere ve sınırlara meydan okuyan yaklaşım biçimlerine; bu çalışmada söylem analizinden, felsefeden, psikanalizden, dilbilimden, cinsiyet sosyolojisinden, edebiyat sosyolojisinden yararlanılarak yeni üretim biçimleri deneme yöntemiyle yaklaşılmıştır. Bu çalışma planlanırken çalışmanın kapsamına giren ve açımlanması gereken kavram bolluğuyla tedirginlikle karşı karşıya kalınmıştır. Queer gibi birbirinden farklı birçok disiplini kapsayan ve tek bir odak noktası olmayan bir kuramı; aynı anda Reşat Ekrem Koçu gibi olabildiğince renkli ve açımlanabilecek farklı yönleri olan bir öznellikle birleştirince tezi kapsayan konular; Butler'ın cinsiyet teorisinden tarihi romana; Foucault'nun iktidar kavramından Osmanlı homoerotizmine; Lacan'ın psikanalitik kuramından söylem çözümlemesine; Derida'nın yapısökümünden erkeklik çalışmalarına; yeni bir edebiyat eleştirisi geleneği kurma geriliminden ulus-devlet meselesine; oradan milliyetçiliğe, Osmanlı divan şiiri geleneğine, Orta Doğu'da cinselliğin algılanışına, Reşat Ekrem Koçu'nun edebiyat anlayışına, tarihi kullanışına, maduniyet çalışmalarına, toplumsal cinsiyet çalışmalarına, kimlik politikalarına, duyguların sosyolojisine, mekânın analizine, feminist kuramın yetersizliğine, postkolonyal teoriye, arzu kuramına, Derida'nın yapısökümüne, ötekiliğe, endüstri sonrası cinsiyet çalışmalarına, direniş kavramına, içerik analizine kadar; yoğun ve bir seçim yapmayı gerektirecek çoklukta belirmiştir. Çalışmanın başında bu bollukta bir çerçeve kurmanın gerilimi yaşanarak queer kuramın ana hatları -onu besleyen daha birçok isim olsa da- Foucault ve Butler üzerinden verilmeye çalışılmış; ve kuramı oluşturan temel kavramların bir çerçevesini

sunulduktan sonra, Osmanlı homososyal kültürüne günümüz queer algılayışlar üzerinden bir karşılık bulunamayacağını fakat bu ilişkilenmelerin ve cinsel konseptlerin queer yaklaşım bağlamında öznelerin anlamlandırılması için alternatif yollar sunabileceği tartışılmıştır. Reşat Ekrem Koçu'nun hayatı queer kuram perspektifinden okunmaya çalışılırken yazarın salt biyografisini vermek yerine; queerle bağdaştırılabilecek kendilik deneyimleri biyografisi ve ürünleri bağlamında ele alınmıştır. Yazarın hayatını adadığı arşivi R. Ertuğ Altınay'ın *The Queer Archivist As A Political Dissident: Reading The Ottoman Empire In The Works Of Reşat Ekrem Koçu* adlı makalesinden hareketle Foucault'nun soykütük çalışması bağlamında açımlanmıştır.

Alışılageldik bilme yöntemlerine karşı mevcut söylemin iktidarla ilişkisini analiz etme olanağı sunan arşiv çalışması yazarın çokluğa ve belirsizliğe yaslanan öznelliğiyle bağdaştırılmıştır. Yazarın hayatındaki sürekli hareketi, uyumsuzluğu, merkezsizliği ve sürekli akış halinde oluşu, bir yere kendini sabitleyemeyişi, heyecanı, hevesi, mikro-siyaseti, flanörlüğü; queerin tanımlara ve sınırlara sığmayan yapısıyla ilişkilendirilmiştir. Koçu'nun hayatında edindiği unvanlar (yazar, tarihçi, şair, öğretmen, akademisyen, çevirmen, halkbilimci gibi) tek bir kimliğe sığmayış ve kimliğin imkânsızlığının bir parodisi olması üzerinden değerlendirilmiştir.

Metinlerin analizinin yapıldığı bölümde, yazarın içinde bulunduğu heteronormativiteyle çatışma içinde olan öznelliği söylem üzerinden takip edilmiştir. Yazarın, Kızlarağasının Piçi hikayesinde Sultan İbrahim'in cariyesinin gayri meşru oğlu Osman'ın hikayesini anlatacakken hikayeyi iki kuşak öncesinden IV. Murat'tan başlatması kendi öznelliğine, aidiyet arzusuna adresler aramasıyla bağdaştırılmıştır. İmamın oğlu için "genç" ve "güzel" sıfatlarını kullanması, "güzel" sıfatını daha sonra Osman için de kullanması bu sıfatın yazarda yüklendiği anlamları göstermesi bakımından önemlidir. Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası adlı hikayede yazarın tarihten anlatı zeminine taşıdığı karakterin bilme rejimlerinde dışarıda bırakılmış "biçare" bostancı olması queerin büyük zafer anlatıları yerine küçük ve önemsize yönelmesi bağlamında değerlendirilmiştir. Yazarın bu hikâyede Arap taifesine karşı olumsuz bir tavır takınması, içinde bulunduğu ulus-devletin duygusal inşasından azade olamadığını göstermiştir. Yine bu hikayede harem uzamıyla hazzın mekansal takibinin yapıldığı görülmüştür. Abaza Mehmet Paşa I ve Abaza Mehmet Paşa II hikayelerinde yazarın erkekler için tercih ettiği "güzel", "genç ve güzel" "melekler

kadar güzel", "ceylan gibi" sıfatlarının taşıdığı queer potansiyeller tespit edilmiştir. Deli Hüseyin Paşa hikayesinde Deli Hüseyin'in "çelik kaburgaları", "güneş yanığı bağrı", "şuh"luğundan hareketle arzu nesnesinin söyleme sirayet edişi incelenmiştir. Ester Kira adlı hikayede Yahudi Kira ve sipahiler üzerinden iktidar ilişkilerinin gerilimleri gözlemlenmiş, "levent vücutlu", "çelik kaburgalı" sipahiler üzerinden söylemdeki homo-erotik çağrışımların takibi yapılmıştır. Buraya Kaptanpaşa Karışır adlı, Kasımpaşa semtinin öğelerini sıralayan hikayede yazarın semti oluşturan birimlerin içinde camilerin, hamamların, mesirelerin, teferrücgâhların, dükkanların, esnafın, çarşıların yanında mahcup ve mahbubeleri de sayması arzular ve hazlar doğrultusunda geçmişe baktığını ve anlatısını şekillendirdiğini göstermiştir.

Yazar eski devirlerdeki gür sesli homososyal anlatılara karşılık, bu anlatıların marjinalleştiği bir dönemde örtük bir söylem benimseyerek ayrıntıları metinlere sıkıştırmıştır. Tarihi, edebiyat zemininde koruma güdüsüyle yazar, queer içerikleri zaman zaman homoerotik divan şiirinden örneklerle destekleyerek zaman zamansa kendi tahayyülünü, duygularını ve etkilenimlerini de anlatıya eklemleyerek yazıya sabitlemiştir. Queerlik, öteki oluş ve norm atfedilenin dışında kalışla karakterize olduğundan duygulanımsal emekle ilişkilidir. Reşat Ekrem Koçu, metinlerinde tüm karakterlere karşı bir duygu besler ve bunu hissettirir. Yazar, öznelerin konumlanmalarına göre duygu üretir. Sözgelimi Kızlarağasının Piçi hikâyesinde imamın oğlu zavallıdır ona göre yahut Bir Saray Bostancısının Hazin Macerası'nda zavallı bostancıyı ölüme sürükleyen Arap taifesi cehennem zebanisidir. Hikâyelerinde yitip gitmiş imparatorluğa duyduğu melankoli genç oğlanlar, milliyetler, bilme rejimlerinde geride kalmış pratikler, kayıp hayatlar, tutunamayanlar üzerinden okunur.

Koçu'nun metinleri üzerinde, daha kapsamlı ve daha fazla ürününün dahil edilerek yapıldığı incelikli bir çalışma böylesi kısıtlı bir çalışmanın ulaşabildiği yorumların sağlaması için ve yazarın bilinçaltının, ürünlerinde ve edebiyatı bir araç olarak kullanmasında kendini nasıl gösterdiğini görmek açısından aydınlatıcı olacaktır. Nitekim *İstanbul Ansiklopedisi*, yazarın hazırladığı sözlükler, diğer tarihi hikayeleri, tarihi romanları yazarın tarihten çekip çıkardığı queer öznelliklerle ve heteronormatif olmayan arzuların varlığını sabitlemek için inşa ettiği melankolik tarihsel yükle doludur. Ayrıca bu tezde örnek olarak ele alınan kitaptan yapılan kısıtlı çıkarım çerçevesinde kadınların metinde erkekler kadar olmayışı; meseleleri kadın

eşcinselliği bağlamında ele almanın verimsizlikle sonuçlanabileceği gerilimini doğurmuştur. Bu yüzden yazarın önermesel cinsiyet dikotomisinde karşı cinse ve metin düzeyinde bu karakterlere yaklaşımı üzerinden yapılacak bir çalışma da yazarın dünyasını ve tarihyazımında sunduğu çerçeveyi anlamlandırmada yardımcı olacaktır.

Türkçeye 2000'lerde çeviri metinlerle girmiş olan queer edebiyat eleştirisi, henüz edebiyat kuramları ve eleştiri yöntemlerinin dökümünü yapan çalışmalarda kendine yer bulamamıştır. Gerçekleştirilen literatür taramasında edebiyat eleştirisi tarihi izlenimcilik, göstergebilim, yapısalcılık, Marksist eleştiri, biçimcilik, yeni tarihselcilik, postyapısalcılık, yapısöküm gibi kuramlardan mürekkeptir. Cinsiyet ve edebiyat temelinde gelinen son kuram akademide hâlâ feminist teoridir. Queer edebiyat eleştirisinin alanyazında yer bulması; heteronormatif kategorileri tartışmaya açmak, hakikat söylemleri üretmek için iktidarın kullandığı yolları ortaya çıkarmak ve özneyi yapıbozumuna uğratarak türlerin kurtuluşunu sağlamak açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

Ahmed, Sara. 2004. **The Cultural Politics of Emotion**, Edinburg: Edinburg University Press

Altınay, R. Ertuğ. 2015. The Queer Archivist As A Political Dissident: Reading The Ottoman Empire In The Works Of Reşat Ekrem Koçu. **Radical History Review**. s.122. 89-102

Andrews Walter. G., Mehmet, Kalpaklı. 2004. **Sevgililer Çağı Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili**. Çev. N.Z. Yelçe. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Anthony, Paul. 2013. Sex, Sin and the Soul: How Galen's Philosophical Speculation Became Augustine's Theological Assumptions. **Conversations: A Graduate Student Journal of the Humanities, Social Sciences and Theology**. Vol 1, No. 1 https://core.ac.uk/download/pdf/212852165.pdf

Ayvaz, M. Emre. 2007. Reşat Ekrem Koçu's İstanbul Ansiklopedisi; or An Obbsessive Collector's Attempt to Make His Private Narrative Public. Yüksek Lisans Tezi. Boğaziçi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bardakçı, Murat. [26 Mayıs 2002]. Reşad Ekrem 'cemal âşığı' idi ama intihalci değildi! http://www.hurriyet.com.tr/resad-ekrem-cemal-sigi-idi-ama-intihalci-degildi-74394.

Bal, Metin. 2004. Yapısalcı Anlamdan Yapısökümcü İz'e: Derrida. **Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi**. 2: 51-62.

Bauman, Zygmunt. 2003. **Modernlik ve Müphemlik**. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayramoğlu, Yener. 2011. Stonewall'dan Onur Yürüyüşü'ne. Cogito. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 65-66: 387-394.

Benhabib, Şeyla. 1999. **Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar**. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benjamin, Walter. 2002. **Pasajlar**. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bernauer, James. W. 2005. **Foucault'nun Özgürlük Serüveni/ Bir Düşünce Etiğine Doğru**, Çev. İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Best, Steven, Douglas, Kellner. 1998. **Postmodern Teori**. Çev. M. Küçük İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Birch-Bayley, N. 2019. A Queer-Word: Linguistic Reclamation through Political Activism in the Case of Queers Against Israeli Apartheid, **The English Languages: History, Diaspora, Culture**, Vol 5. s.16-33.

Booth, Wayne. C. 2012. **Kurmacanın Retoriği**. Çev. Bülent O. Doğan. Metis Yayınları: İstanbul

Bowie, Malcolm., Lacan. 2007. **Lacan**. çev. V. Pekel Şenel. Dost Kitabevi Yayınları. Ankara.

Butler, J. 2014. **Bela Bedenler**. Çev. C. Çakırlar, Z. Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık

_____. 2015. **İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler**. Çev. Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

_____. 2007. **Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma.** çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.

_____. 2016. **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**. Çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, Judith, Şeyla Benhabib, Drucilla Cornell, Nancy Fraser. 2008. **Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi**. Çev. Feride Evren Sezer. İstanbul: Metis Yayınları.

Cevizci, Ahmet. 1999. **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Chomsky, Noam. 1965. **Aspects of the Theory of Syntax**. Massachusetts: The MIT Press.

Colebrook, Claire. 2011. Queer Kuramın Olasılığı Üzerine. Ed. Şeyda Öztürk. Cogito. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 65-66: 213-227.

Coşkun, Cüneyt. 2010. Michel Foucault: Özne ve İktidar. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çoban, Barış, Zeynep, Özarslan. Ed. 2015. **Söylem ve İdeoloji**. Çev. Nurcan Ateş. İstanbul: Su Yayınları.

Delice, Serkan, Cüneyt, Çakırlar C. 2012. **Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet**. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, Jacques, Avital, Ronell. 1980. The Law of Genre. **Critical Inquiry**. Vol 7 (1), 55-81.

_____. 1978. **Writing and Difference**. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Deveci, Cem. 2005. Foucaultt'nun İktidar Kavramsallaştırılmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı. **Doğu Batı**. 3, 9. 25-44.

Durrheim, Kevin, Terre, Blanche, Desmond Painter. 1999. **Research in Practice: Applied Methods for The Social Sciences.** Cape Town: University of Cape Town Press.

Durudoğan, Hülya. 2011. Judith Butler ve Queer Etiği. **Cogito.** İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 65-66: 87-98

Dynes, Wayne R. Ed. 1990. **Encyclopedia Of Homosexuality**. Londra: St. James Basımevi.

Eagleton, Terry. 1985. **Eleştiri ve İdeoloji**, Çev. E. Tarım, S. Öztopbaş. İstanbul: İletişim Yayınları.

Edwards, Jason. 2009. Eve Kosofsky Sedgwick. New York: Routledge.

Eyice. Semavi.1975. Aramızdan Ayrılan Bir İstanbul Tarihçisi Reşat Ekrem Koçu. **Pirelli**. Sayı 134: s.8-9

_____.1998. Reşat Ekrem Koçu'nun Ömrünü Adadığı "Kent Kütüğü" İstanbul Ansiklopedisi Anıları, **Albüm**, sayı 2. 62-67.

Foucault, Michel. 1994. **Kelimeler ve Şeyler**: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi, Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.

_____. 1999. **Bilginin Arkeolojisi**. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık.

_____. 2001. **Kendini Bilmek**, der. Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınları.

_____. 2002. **Toplumu Savunmak Gerekir**. çev. Ş. Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

_____. 2005. **Özne ve İktidar** Çev: I. Ergüden, O. Akınbay. İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

_____. 2007. **Cinselliğin Tarihi**. Çev. H. Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

_____. 2011a. **Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1**. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

_____. 2011b. **Felsefe Sahnesi Seçme Yazılar 5**. Haz. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

.2011c. Herculine Barbin'e "Giriş". **Cogito.** İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 65-66: 132-138.

Graham, Robert. Ed. 2009. Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, Vol: 2: The Emergence of the New Anarchism (1939-1977). Montreal: Black Rose Books.

Gözüdik Pembe. G. 2003. Reşat Ekrem Koçu Hayatı ve Eserleri. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gündoğdu, A. Eda. 2018. Sözcük Anlambilimi Açısından Türkçede Sıfatlar: Anlam Tercihi ve Söylem Ezgisi Görünümleri. Doktora Tezi. Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Halberstam, Jack. 1998. **Female Masculinity**. Durham; London: Duke University Press.

_____. 2011. **The Queer Art of Failure**. Durham ve Londra: Duke University Press.

Jagose, Annamarie. 2015. **Queer teori: Bir giriş** Çev.A. Toprak. Ankara: Notabene Yayınları.

James J. Scott. 1989. Everyday Forms of Resistance. **Copenhagen Papers** Vol 4. s. 33-62

Johansson, Anna, Stellan, Vinthagen. 2013. Everday Resistance: Exploration Of A Concept And Its Theories. **Resistance Studies Magazine**. 1-46

Jung, Carl. G. 1980. **Collected Works of C.G Jung**, Volume 9. Ed. ve çev. Gerhard Adler. New Jersey: Princeton University Press.

Kabaklı, Ahmet. 1997. **Türk Edebiyatı. Cilt 5**. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları.

Koçu, Reşat, Ekrem. 1938. **Çocuklar, Hatıralar ve Hikâyeler**, İstanbul: Çığır Kitabevi.

_____.1969. **Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü**. İstanbul: Sümerbank Kültür Yayınları.

_____.2016. **Kızlarağasının Piçi**. 2016. İstanbul: Doğan Kitap.

_____Haz. 1944. **Evliya Çelebi Seyahatnamesi** 1. Cilt. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi.

Kornak, Jacek. 2015. Queer As A Political Concept. Doktora Tezi. University of Helsinki. Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies, Gender Studies.

Kundakçı, Deniz. 2015. **Pragmatizm Versus Post-Marksizm: Rotry ve Laclau-Mouffe Örneğinde İki Farklı Demokratik Siyaset Anlayışı**. İstanbul: Hiperlink Yayınları.

Kuru, Selim Sırrı. 2011. Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkier. **Cogito**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 65-66: 263-277.

Küçük, Serdar. 2016. Kapitalizmin Queer Yaşamlar Üzerindeki Etkileri ve Paris Yanıyor Filmi Üzerine. **KaosGL**. Sayı 150: 46-53

Lacan, Jacques. 1998. **The Seminar Of Jacques Lacan Book XI. The Four Fundamental Cocepts of Psychoanalysis.** Ed. J.A. Miller. Çev. Alan Sheridan. New York: W.W. Norton & Company.

_____. 2007. **Ecrits**. Çev. Bruce Fink. New York: W.W. Norton & Company.

Lauretis, De Teresa. 1987. **Technologies of Gender**, Bloomington: Indiana University Press

Laqueur. Thomas. 1990. Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud. Cambridge: Harvard University Press.

Love, Heather. 2007. **Feeling Backward: Loss And The Politics of Queer History**. Cambridge, Mass: Harward University Press.

McConnell-Ginet, S. 2011. **Gender, Sexuality and Meaning: Linguistic Practice and Politics**. New York, Oxford University Press.

Merquior, Jose. G. 1991. **Foucault**. London: Fontana Press.

Morris. Rosalind. C. 1995. All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender. **Annual Review of Anthropology**. 24: 567-592.

O'Farrell, Clare. 2005. **Michel Foucault**. London: Sage Publications.

Oktay Sezin. 2009. Reşat Ekrem Koçu'nun Eserlerinde İstanbul Folkloru. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi.

Rifat, Mehmet. 1993. **Homo Semioticus**. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul

_____. 2013. **Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü**. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sarıtaş, Bünyem Siynem Ezgi. 2018. Heteronormativite ve İstikrarsızlıkları: Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Cinsel Modernlik. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Schick, Irvin. C. 1999. **The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse**. Londra-Newyork: Verso Books.

_____. 2010. The Harem As Gendered Space and The Spatial Reproduction of Gender. **Harem Histories: Envisioning Places and Living Spaces**, ed. M.Booth, Durham ve Londra: Duke University Press.

_ . 2014. Orta Doğu'nun Geçmişi ve LGBTİ: Günümüz Cinsellik Tasniflerinin Tarihselliği Üzerine. **Sosyal Politikalar Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelim Çalışmaları Derneği Akademik Çalışma Grubu Bahar Seminerleri**. 10 Mayıs 2014.

Schiffrin, Deborah, Tannen, Deborah. Hamilton, Hidi. E. 2001. **The Handbook of Discourse Analysis**. Mass: Blackwell Publishers.

Sedgwick. Eve, Kosofsky. 1990. **Epistemology of the Closet**, Berkeley: University of California Press.

Sönmez, Hülya. 2011. Reşat Ekrem Koçu'nun Yazdığı Eserlerde Değer Eğitimi ve Türkçe. Yüksek Lisans Tezi. İnönü Üniversitesi.

Şeker, Emrullah. 2017. Sex of The Words: A Psychoanalytic Approach To Grammar. **International Journal of Language Academy**. Vol 5/6. 173-187.

Öğüt, Hande. [14.08.2013]. Gökkuşağı altındaki edebiyat. http://www.sabitfikir.com/dosyalar/gokkusagi-altindaki-edebiyat

Özkazanç, Alev. 2015. **Feminizm ve Queer Kuram**. Ankara: Dipnot Yayınları

Öztuna, Yılmaz. 2018. **Sultan Genç Osman ve Sultan IV. Murad**. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Pala, İskender. 2010. **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**. Kapı Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan. 2008. **İstanbul, Hatıralar ve Şehir**. İstanbul: İletişim Yayınları.

Petry, Willard Francis. 1980. The Aesthetic Community: The Social and Political Thought of Paul Goodman. Master Tezi. University of Massachusetts.

Tamsin, Spargo. 2000. **Foucault and Queer Theory**. Cambridge: Icon Books.

Teun A.V. Dijk. 1997. **Discourse as Structure and Process**. Londra: Sage Publications.

_____. 2009. **Society and Discourse: How Social Context Influence Text and Talk**. New York: Cambridge University Press.

Todorov, Tzvetan. 2014. **Poetikaya Giriş**. Çev. Kaya Şahin. İstanbul: Metis Yayınları.

Urhan, Veli. 2000. **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Yardımcı, Sibel, Özlem, Güḳü. 2013. Giriş Queer Tahayyül. **Queer Tahayyül**. Der: Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Vinthagen, Stellan, Anna. Johansson. 2016. Dimensions of Everyday Resistance: An Analytical Framework. **Critical Sociology**. 42 (3). 417-435

Ze'evi, Dror. 2008. **Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk: 1500-1900**. Çev. Fethi Aytuna. İstanbul: Kitap Yayınevi

Warner, Michael. Ed. 1993. Fear of A Queer Planet: Queer Politics and Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wright. J. W, Everett. K. Rowson. 1997. **Homoeroticism in Classical Arabic Literature.** New York: Columbia University Press.