

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

HASAN ALİ TOPTAŞ'IN ESERLERİNDE İNSAN-HAYVAN KARŞILAŞMALARI:
HAYVANLARIN YAZINSAL TEMSİLİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Cemile Rümeyssa MEHANİ

Danışman:
Prof. Dr. Ayşe Emel KEFELİ

İSTANBUL
2022

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

**HASAN ALİ TOPTAŞ'IN ESERLERİNDE İNSAN-
HAYVAN KARŞILAŞMALARI: HAYVANLARIN
YAZINSAL TEMSİLİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Cemile Rümeysa MEHANİ

Danışman:
Prof. Dr. Ayşe Emel KEFELİ

İSTANBUL
2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda 010118YL06 numaralı Cemile Rümeysa Mehani'nin hazırladığı “*Hasan Ali Toptaş'ın Eserlerinde İnsan-Hayvan Karşılaşmaları: Hayvanların Yazınsal Temsili*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 10/02/2022 günü (11:30 – 12:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Ayşe Emel KEFELİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Baki ASİLTÜRK

Marmara Üniversitesi

Dr. Öğr. Alphan Yusuf AKGÜL

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Cemile Rümeysa MEHAN 

10.02.2022

ÖZ

Hasan Ali Toptaş'ın romanları üzerine bugüne değin ortaya koyulan araştırmalar insan varoluşu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda dikkate alınmayan insan olmayan canlıların romanlarda insan varlığı nispetince yer ediyor oluşu bu araştırmaları bütüncül bakıştan uzak kılmaktadır. Bu çalışmada Toptaş'ın *Gölgesizler*, *Uykuların Doğusu*, *Bin Hüzünlü Haz*, *Sonsuzluğa Nokta* ve *Kuşlar Yasına Gider* romanlarında hayvanlar esas alınarak ekolojik etik bir soruşturma yürütülmektedir. Anlatılardaki insan ve hayvan karşılaşmaları etrafında hayvan öznenin konumu, edebi hayvan temsilleri ve hayvanın dilsel ifade biçimleri incelenmektedir. Edebi öznenin sınırları, sınırların geçişkenliği ve kurulan heterojen terkiplerle bağıntılı olarak insan-hayvan ilişkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Hasan Ali Toptaş, varoluş, temsil, hayvan sorusu, ekoeleştiri, tekillik, öteki

ABSTRACT

The current research on Hasan Ali Toptaş's novels focused on human existence. In this context, the fact that non-human creatures, which are ignored, take place in the works relative to human existence makes these studies far from a holistic view. This dissertation is an ecological ethical investigation on Toptaş's *Gölgesizler*, *Uykuların Doğusu*, *Bin Hüzünlü Haz*, *Sonsuzluğa Nokta* ve *Kuşlar Yasına Gider* novels focused on non-human beings, particularly based on animals. It will be examined the position of the animal subjects, literary animal representations, and linguistic expressions of animals considering the human and animal encounters in the narratives. We will discuss the borders of the literary subject, the transitivity of the borders, and the human-animal relationship depended on heterogeneous compositions founded.

Keywords:

Hasan Ali Toptaş, existence, the other, representation, question of animal, ecocriticism, singularity

ÖNSÖZ

Doğanın atan kalbini göğsünün üzerindeymişçesine hissedene incelikli insanlar tanıdım. Sonra sahici bir yoldaşlık kurduğum o kedi çıkageldi. Tüm bu tanışıklıkların kucakladığı doğayı daha yakından tanıma çabam beni bu bereketli ve besleyici çalışma alanına taşıdı. Bu çalışmada; ötekine dair yürüttüğüm tartışma ile anlam arayışındaki insanın kendine doğru yaptığı her seferde niçin öteki olanda mola verdiğiine dair aranan cevaba katkı sunmayı amaçladım.

Tez konumun seçiminde ve tez yazım sürecinde beni daima destekleyen, türlü sorularına nezaketle mukabele ederek kıymetli tecrübeleriyle yol gösterici olan danışmanım Ayşe Emel Kefeli'ye sonsuz teşekkürü bir borç bilirim.

Sürecin yükünü benimle birlikte omuzlayan ve desteklerini daima hissettiren aileme minnettarım.

Üsküdar/ 10 Ocak 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR	vii
TABLO LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	9
BİRİNCİ BÖLÜM	4
DİSİPLİNLERARASI İNSAN VE HAYVAN ÇALIŞMALARI ODAĞINDA İNSANMERKEZCİ YAKLAŞIM SORUNU.....	4
1. Ekoeleştiri Kuramı	4
2. Felsefede Hayvan Düşüncesi ve Edebi Kurguda Hayvanlar	7
2.1 Mitolojik Düşüncede İnsan-Hayvan yahut Hayvan-İnsan	7
2.2 Antik Yunan Düşüncesinde İnsan Hayvan İlişkisi.....	9
2.3. Mekanik Doğa Anlayışında Hayvan Sorusu ve Edebi Hayvanlar.....	11
2.4 Moderniteye Karşı Yeni Düşünme Yolları	15
2.5 Hayvanı Yeniden Düşünmek: Yeni Yaklaşımlar	17
2.5.1 Jacques Derrida.....	18
2.5.1.1 Hayvan ya da <i>Animot</i>	22
İKİNCİ BÖLÜM.....	25
HASAN ALİ TOPTAŞ'IN ESERLERİNDE İNSAN MERKEZCİ SÖYLEMİ BOZAN TEMSİLLER.....	25
2.1 Geçişken Oluşlar: Sınırların Bulanıklaşması	25
2.1.1 Hayvansı Duruşun Sınırları.....	27
2.2 Aynı Çatlağın İki Ayrı Yüzü: Hayvanın Failliği.....	32
2.2.1 At	34
2.2.2 Yılan	38
2.2.3 Ayı	40
2.3 İnsan Hayvan Dolaşıklığı: Ortaklıklar	44
2.3.1 Muhatap olarak bir at: Duygulanımlar	46
2.3.2 Öteki Tür ve Sonrası: Ekolojik Yas ve Ekolojik Akrabalıklar	50
2.3.3 Kuyruğunu Yutan Yılan: İnsan-Hayvan Yoldaşlığı.....	60
SONUÇ	66
KAYNAKLAR	70
EK	75
ÖZGEÇMİŞ	77

KISALTMALAR

Kısaltma

Akt.

a.g.e.

a.g.m

Bkz./bkz.

çev.

ed.

haz.

s.

Bibliyografik Bilgi

aktaran

adı geçen eser

adı geçen makale

bakınız

çeviren

editör

hazırlayan

sayfa

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Eserlerde hayvanların fail olduğu eylemler ve temsilleri.....	72-73
Tablo 2: Trajik ölüm ile sonuçlanan çatışmalar ve failleri.....	73



GİRİŞ

Varoluşsal anlamda bireyin kendini tanıma çabası, kendilik algısı ve kendine yabancılaşma izlekleri Hasan Ali Toptaş'ın romanlarının temel kurgusunu oluşturmaktadır. Bu anlatı çatısı altında kendilik/ötekilik, düş/hakikat, varlık/yokluk gibi ikilikleri hükümsüzleştiren güçlü başkalaşım motifleri¹ yer almaktadır. Bu çalışmada Toptaş'ın eserlerinde insanı düşünme çabasında bir motif olarak kullanılan kendilik/ötekilik ikiliği ve bu ikiliği sarsan, aşan başkalaşım motifleri, insan olmayan varlıklar olarak hayvanlar özelinde yeni bir okumaya tabii tutulmuştur. Bunun neticesinde; eserlerin insan ve hayvanların sınırını bulanıklaştıran bir varlık anlayışı doğrultusunda kurulduğu iddia edilmektedir. Anlatıda yer alan insan ya da hayvan; her bir varlığın anlam üretiminde bir özne olarak etken bir rolü olduğuna dair estetik işaretlere dikkat çekilmektedir. Anlatıda insan merkezli varlık anlayışının gündelik yaşam normalleri adım adım dönüştüren, fantastik olaylar neticesinde hangi canlının hangi ölçütlerce bir yaşamın öznesi olabileceğini belirleyen ölçütler sorgulanmaktadır.

İnsanın ne olduğuna dair verilecek cevaba ilişkin çok çeşitli tanımlamaları haiz felsefe tarihindeki büyük birikime bakılacak olursa, insanın yetilerinin sorgulanarak özneliğini kuracak gerekçeler sunma çabasında olunduğu görülür. İnsanın akıl (*logos*) ve dil yetilerine sahip oluşu onu diğer varlıklardan ayırt eden ölçütler olarak kabul edilmesi, insanı diğer canlılara nazaran üstün ve dünya kurucu varsayar. Geleneksel felsefenin bu yaklaşım biçimi, bu yetilere sahip olmayışı yönüyle yoksun varlıklar dolayımında, insanı ne olmadığı ile açıklarken başkaca bir soruyu ön plana taşır: hayvan sorusu. Felsefede hayvan sorusuna yönelik birçok düşünürün çeşitli yaklaşımlar öne sürdüğü görülmekle birlikte Aristoteles'ten René Descartes'a, Martin Heidegger'den Emmanuel Levinas'a değin hâkim olan hümanist yaklaşımın akıl ve dil kapasiteleri bağlamında meseleyi tartıştığı görülmektedir. Bu ölçütlere göre insana, akıl ve dile sahip olan yegâne tür olarak anlam üretme, eylemlerinin faili ve etiğin öznesi olma ayrıcalığı tanınır. Gelineen noktada hayvanlar; birer otomat olarak kabul gören, belirlenmiş davranışlar çemberinde tahmin edilebilir birer nesne olarak tanımlanmaktadır. Hümanizm düşüncesinin çizdiği köşeli sınırlar nihayet Heidegger'in hayvanların da dünya sahibi olabilirliğine dair açtığı

¹ Jale Parla, *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 108-118.

parantez ile esnemekle birlikte insana kıyasla bu sahipliğin dünyaca yoksun oluşu hayvanları hiyerarşik ilişkiden çıkaramamıştır. Bu bağlamda Jacques Derrida ise insanın sahip olduklarına kıyasla hayvanı düşünmez; fark temelli bir merkezden yaklaşarak hayvanların radikal tekilliklerine odaklanan dil ve özne anlayışıyla yeni bir düşünme biçimi ortaya koyar. Hayvanları; ne kadar yaşama hakkı olduğu, nasıl öleceği, ne ölçüde yasının tutulacağı, hangi ölçeklere göre aile kurabileceği ya da acı çekebilir, karşılık verebilir, gülebilir olup olmadığı gibi bir takım yaşamsal yetiler üzerinden düşünür. İnsan ve hayvanlar arasında bedenli ve sonlu olmaları bakımından paylaşılan etik sorumluluklara dikkat çeker. Hayvan sorusuna getirilen bir başka yaklaşımı ise; Donna Haraway'ın insan ve hayvan ayırımına yönelik sınırı reddeden ayrımsızlık düşüncesi oluşturur. Buna göre; insan olmayanlar ve doğa; köken, ikmal ve hizmet sağlayan ötekiler olmaktan çıkar,² varlıklar arası eşit bir ilişkiselliği önceleyen türde bir ilişki kurulur.³

Hayvan sorusunun estetik izdüşümlerinin incelenmesinde mümbit bir alan olan Toptaş edebiyatı, insan varlığı üzerine düşünürken çeşitli ikilikler hattında ilerlemesi dolayısıyla sınırları mesele edinmektedir. Kendi olmanın sınırlarından taşarak kendini görmeye, bizatihi aramaya koyulan karakterler kurgular. Böylelikle ikilikleri hükümsüzleştiren bir düşünme çatısı altında varlık anlamlandırılmaya çalışılır. Hümanist yaklaşımın doğa/kültür ikiliğini çoklu itibarsızlaştırmalara dayanarak kurduğu görülür; doğa-kültür, duygu-akıl, beden-zihin, madde-ruh, ilkel-uygar, dişi-erkek, zorunluluk-özgürlük, hayvan-insan gibi. Doğanın karşısında daima bir iktidar mekanizması yer aldığı görülür; insan ile hayvan arasındaki ilişkiyi telafi edilemeyecek biçimde birbirinden koparan da benzer biçimde insanın icat ettiği hiyerarşik kavrayıştan ileri gelir. Doğanın ritmine göre yaşamaya alışmış insanlar bu içkinlik evreninden uzaklaşarak giderek daha dolaylı ve daha yabancı zihinsel bir evrende yaşamaya başlamıştır.⁴ Toptaş'ın *Gölgesizler* romanı tam da böylesi bir zihinsel kopuşun temsillerini sunar. Bu bakımdan hümanist yaklaşımın cisimleştiği karakterler olarak hayvan/insan düalizmini kendi iktidarı merkezinde kuran insanlar ile hayvanların karşılaşmaları söz konusudur. Karşı karşıya, yüz yüze gelmenin/gelebilmeyenin imkânı bir yandan hümanizmin sınırlar çizen mutlak duvarlarını görünür hale getirirken, öte yandan hayvanların faili olduğu fantastik olaylar

² Donna Haraway, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pular, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 123.

³ a.g.e., s. 127.

⁴ Nazile Kalaycı, "Annelik, Hayvan Oluş, Yeryüzü", *Cogito* 93 (2019): s. 47.

ile sınırların mutlaklığını sorgulamaya açar. Amaçlanan; bir canlıyı diğerine katıştırmak, sınırların ötesine geçirmek değil bizatihi sınırların kendini bir düşünme nesnesi haline getirmektir; böylelikle tek ve bölünmez bir sınır değil çok ve geçirimli sınırların mevcudiyetine dikkat çekmektir. Toptaş'ın ifadesi ile; *her şeyi* varoluşunun son çizgisine iten kalın, kalınlığı kadar da bükülmez binlerce telin gerginliği⁵ üzerine inşa edilen bu romanlar ile bükülemez sınırlara dair soruları çoğullaştıran bir ontolojik sorgulama yürütülür. Bu itibarla varoluş odağında düşünülen şey yalnızca insan ile sınırlı kalamaz; çünkü kendini vasıtasıyla inşa ettiği ötekisinin mevcudiyeti göz ardı edilemez. Böylece varlık inşasını farklar üzerine kurarak kalınlaştırılan sınırlar, sorgulamalar neticesinde bulanıklaşarak yazınsal zeminde yalnızca insanı dikkate almayan çoklu temsil ve ifadelerin kapısını aralar.

Bu çalışmada; romanlarda anlatı tercihleri bakımından tekillik, öznellik, faillik ve farklı varoluş olanakları çerçevesinde insan ile kurduğu ilişkisellik merkezinde hayvanlara odaklanılacaktır. Bu doğrultuda ele alınan romanların bir yanda hümanist anlayış pratiklerinin, beri tarafta yapıbozumcu sorgulamaların eşiğinde konumlanan, insan-hayvan arasındaki karmaşıklaşan ilişkinin birçok örneğinin görülebileceği tekinsiz anlatılar merkezinde kurgulandığı öne sürülecektir. Jacques Derrida'nın hayvan meselesi üzerine serdettiği görüşlerinden faydalanılarak ekoeleştiri kuramından hareketle *Sonsuzluğa Nokta* (1993), *Gölgesizler* (1995), *Bin Hüzünlü Haz* (1998), *Uykuların Doğusu* (2005), ve *Kuşlar Yasına Gider* (2016) romanları yeniden okumaya tabii tutulacaktır. Bu eserleri seçmemizin sebebi; varlığı anlamlandırma çabalarında ekolojik bakışın izlerini takip edilebilir ölçüde taşımalarıdır. Hümanist pratiklerin ayrıştırıcı kültürel kodlarını yapı sökümüne uğrattığını iddia ettiğimiz Toptaş yazınında insan merkezli olmayan ekolojik kurmaca dünyasını bu beş eser çerçevesinde betimleme gayretinde olacağız.

⁵ Hasan Ali Toptaş, *Gölgesizler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 35.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİSİPLİNLERARASI İNSAN VE HAYVAN ÇALIŞMALARI ODAĞINDA İNSANMERKEZCİ YAKLAŞIM SORUNU

1. Ekoeleştiri Kuramı

İnsanın bu dünyada kök salan tek canlı olmadığını anlaması ancak çevre krizleri ile karşılaşılması sonrasında mümkün oldu. Üzerinde yaşadığımız gezenimizin bugününe ve yarınına doğrudan etki eden bu kriz hali inkâr edilemez biçimde doğanın, insan tarafından tahakküm altına alınması neticesinde açığa çıktı. Üstelik bu eylem; doğanın bir rezerv, hammadde kaynağı, insan olmayışı yönüyle noksanlığına düzen verilmesi gereken bir öteki oluşunu gerekçelendiren düşünme biçimleri aracılığıyla meşru kılındı. Geline son noktada insanın doğayı kavrayış biçimlerini değiştirmesinin aciliyetinin kavranmasıyla insan doğa ilişkilerine dair dikkat arttı. Ekolojik farkındalık ile birlikte üzerinde durulması gereken sorunlar ve bu sorunların sosyal ve kültürel boyutlarını oluşturan hayvan özgürleşmesi, feminizm, postkolonyalizm üzerinden ırk, tür, cinsiyet, sınıf, etnik kimlik sorunları tartışılmaya başlandı.

Bu itibarla şekillenen tartışma, edebiyat alanında 1990'lı yıllarda disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınan edebiyat ve çevre çalışmaları bağlamında karşılık bulur. Akademik bir disiplin olarak ekoeleştirin ele alınması ise Cheryll Glotfelty'nin yayınlanmasında rol oynadığı *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (1996, Ekoeleştiri Okumaları: Edebi Ekoloji'nin Dönüm Noktaları) başlıklı antolojinin yayınlanması ile gerçekleşir.⁶ Teşekkürü Amerikan ve İngiliz Edebiyatı çalışmalarında görülen ekoeleştiri; bu aşamada Amerikan doğa yazını, İngiliz pastoral geleneği, Romantik akımı ve Derin Ekoloji hareketlerine odaklanır. Bu bağlamda ekoeleştiri;

Eserlerde doğaya yüklenen simgesel anlamları, bu anlamların oluşturduğu düşünce kalıplarını, nehirlerin, denizlerin, toprak, bitki ve hayvan türlerinin insan kültürlerini nasıl şekillendirdiğini, dilin nasıl kullanıldığını, çevre sorunlarına

⁶ Meliz Ergin ve Özen Nergis Dolcerocca, "Edebiyata Ekoeleştirel Yaklaşımlar: Ekoşiir ve Elif Sofya", *SEFAD* 36 (2016): 299.

nasıl yaklaşıldığını, metin içindeki değer yargılarını ve benlik algılarını da mercek altına alır.⁷

Edebiyat çalışmalarını insan merkezli bakış açılarının çemberinden çıkarma çabası başka kuramlar ile genişleyerek şekillenir. İnsanın kendini konumlandığı kurucu merkezin karşıtı olarak belirlenen tüm kategoriler posthümanizm şemsiyesi altında ekoeleştirici ile bağlantılar kurar. Netice itibarıyla ekoeleştirici; postkolonyal ekoeleştirici, feminist ekoeleştirici gibi yeni düşünüm alanları ortaya çıkaran bu açılımlar ile farklılıklara değer veren, çoğulcu bakış açısını benimseyen bir yaklaşım sergiler.⁸

Bu çalışmaları çağdaş gerçeklik çalışmalarına paralel bir biçimde ortaya çıkan postmodern ekoeleştirici takip eder. Doğa ve insan arasındaki ilişkiye odaklanan bu yaklaşım insan merkezli olmayan ekolojik bir tanımlama yapar. Oppermann'ın Deleuze ve Guattari'den alıntılardığı şu pasaj bu konuyu açıkça dile getirir:

Biz insan ve doğa arasında bir fark görmüyoruz: doğanın insan özü ve insanın doğal özü, tıpkı bir tür olarak insan hayatı içerisinde birleşmeleri gibi çalışkanlık üretimi biçiminde doğa içinde birleşiyor. ... insan ve doğa sanki birbirine zıt iki terim gibi karşı karşıya gelmiş değildir. ... daha doğrusu onlar tek ve bir temel gerçekliktir, yani üreticinin- ürününü.⁹

Bu tür bakış açısında; klasik düşünce modelinin sunduğu ikili karşıtlık olarak doğa ve kültür yerine birbirini tamamlayan unsurlar olarak doğa ve kültür düşüncesi karşımıza çıkar. İnsan ve doğa, insan ve hayvan, insan ve bitki ayrımları arasında insan tarafından varsayılan sınırların yapıbozuma uğratılması suretiyle hem tekillikleri hem de aynı gezegeni paylaşanlar olarak biraradalıkları vurgulanır. Michel Serres, Bruno Latour, Emmanuel Levinas, Luc Ferry, Jacques Derrida, Donna Haraway, Carry Wolfe¹⁰ gibi diğer düşünürlerin çalışmaları da postmodern düşüncenin ekolojik bağlamda yol katetmesine öncülük etmiştir.

Kabaca çerçevesini çizmeye çalıştığımız ekoeleştirici kuramı; insanmerkezci yaklaşımları sorunsallaştırarak, canlıların ve cansız olarak tanımlanan inorganik maddelerin birbirleriyle ve çevreleri ile ilişkilerinin edebi metinlerde nasıl

⁷ Serpil Oppermann, *Ekoeleştirici Çevre ve Edebiyat*, Ankara: Phoenix Yayınları, 2012, s. 25.

⁸ a.g.e., s. 31.

⁹ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1983, 4-5. Akt: Serpil Oppermann, *Ekoeleştirici Çevre ve Edebiyat*, Ankara: Phoenix Yayınları, 2012, s. 35.

¹⁰ Serpil Oppermann, *Ekoeleştirici Çevre ve Edebiyat*, s. 35.

betimlendikleri, edebiyatın söz konusu ilişki ağına yaklaşımı, edebi ve kültürel anlatılarda dil kullanımı, ifade biçimleri ve yöntemleri alanlarına odaklanmaktadır.¹¹ Literatür içerisinde son dönem ekoeleştirel çalışmalar arasında yer alan yeni hayvan çalışmaları bu tezde incelenen Toptaş eserlerini anlama çabasında mümbit bir alan oluşturmaktadır. Yeni hayvan çalışmaları; sadece insanların hayvanlarla kurduğu ilişkiye değil, aynı zamanda hayvanların da insanlar ile kurduğu ilişki biçimlerine değinir. Bununla bağıntılı olarak; insan hayvan ayrımı etrafında şekillenen etik düşünce ve problemlere edebiyatın yaklaşımını, edebi dilde ifade biçimlerini araştırır. O halde insan kavramının eleştirel incelenmesi¹² olarak da tarif edilebilecek bu çalışma alanı; çoğul düşünme olanağı sağlar.¹³ olarak belirler. Ne var ki, insanı anlama çabasında insan niteliklerini hayvana yükleyen metafor, alegori ve fabl biçimleri etrafında şekillenen edebi eserler, ancak tamamen ötekine dönüşme olanağı ile şekillenen bir bilme biçimini ele almaktadır. Bu eserler hayvanları insana ait özellikleri araçsallaştırır, benzetme yolu ile insana özdeş kılarak birlikte oluş imkânını dışlar. Derrida'nın "l'animot" kelimesi ile hayvan kelimesi ve kullanımına yönelik itirazını hatırlatan Timothy Morton'un sözleri insanmerkezci denklemdaki paradoksa işaret eder: "İnsanlar 'hayvanlar' gibidir, ama 'hayvanlar' 'hayvanlar' değildir".¹⁴

Ekoeleştiri temelindeki yaklaşımlar ise makbul insanı sorgular ve canlıları kategoriler etrafında kutuplaştırma fikrinin yerine ilişkisel düşünmeyi koyar, "[...] her şeyin birbiri ile bağlantılı olduğu ve birbirini oluşturduğu doğa anlayışı[nı]"¹⁵ yazınsal boyutuyla inceler. Bu açıdan anlam üretimi imkanının insandan başka insan olmayanlarda da mevcut olduğu¹⁶ bakış açıları geliştirir. Edebiyat metinlerinde insanların hayvanlarla ilişkilerini, çeşitli birliktelik biçimlerini ve insan kavramının sorunsallaştıran temsilleri takip eder.

¹¹ a.g.e., s. 9.

¹² Greg Garrard, *Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*, İstanbul: Kolektif Yayınları, 2017, s. 17.

¹³ Babunlar konusunda yapılan saha çalışması ve sonuçlarını konu alan, C- Corps [Beden] adlı makalede Spinozacı bir perspektifle bu deneyim şöyle okunur: "Beden, bir dönüşümler mahalidir. Etkileyebilen ve etkilenebilen bir şeyin mahaline dönüşür. ... tamamen ötekiye dönüşme değil, *ötekiyle birlikte dönüşme olanağı*[dır]". Bkz: Vinciane Despret, *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söylerdi?*, çev. A. Nüvit Bingöl, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2019, s. 35-36.

¹⁴ Timothy Morton, *The Ecological Thought*, Londra: Harvard University Press, 2010, s. 41.

¹⁵ Serpil Oppermann, *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat*, s. 43.

¹⁶ Kiraz Özdoğan, M. Fatih Tatari ve Ali Bilgin, *İnsan, Hayvan ve Ötesi: Türkiye'de Hayvan Çalışmaları*, İstanbul: Kolektif Yayınları, 2021, s. 24.

Bu bölümde 1970’li yıllar itibariyle Batı’da teşekkül eden çevre ve edebiyat ilişkisini odağına alan ekoeleştiri kuramının tarihsel gelişimi ve kapsamına dair bilgiler sunulmuştur. Hayvan çalışmaları odağındaki araştırmaların, hayvan temsilindeki tarihsel değişimlerin izini sürme ve hayvanlar meselesinin estetik izdüşümlerini inceleme noktalarında yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

Sonuç itibariyle, insanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkide benzerliklerin ve farklılıkların ilişkisini anlamlandırma çabası felsefede hayvan çalışmalarını görmezden gelinemeyecek bir biçimde ön plana çıkarır. Zira insanın hayvanı ve hayvanlığı kavrayışı, insanın kendi kendisini kavrayışında ve dünyadaki varoluşunda belirleyici bir etmendir.¹⁷ Böylece felsefede hayvan meselesi bağlamındaki tartışmaların üzerine bina edilen ekoeleştiri kuramından tutulan projeksiyon ile Toptaş edebiyatına bütünlüklü bakabilmenin imkânı kendini açacaktır.

2. Felsefede Hayvan Düşüncesi ve Edebi Kurguda Hayvanlar

2.1 Mitolojik Düşüncede İnsan-Hayvan yahut Hayvan-İnsan

İnsanın doğayı inşa biçiminde değişimler; insan ve hayvanlar arasında süregelen ilişkinin değişen boyutlarını gösteren bir çizelge olarak da görülebilir. Geleneksel felsefe tarihi paralelinde insan ve insan olmayan canlıların birbirine indirgenmeyecek mahiyetteki dünyalarını dikkate almayarak özdeşlik mantığı üzerinden insanın kendini nasıl kurduğunu okuruz. Antroposantrik öznellik tarihi dâhilinde hayvanlar insan ben’inin ötekisi konumuna indirgenmiş, dilsel düzeyde dahi şiddet üreterek heterojen çokluğu göz ardı edilen hayvanların kendine ait dünyalarını nesnelleştiren bir düşünce yapısı kurulmuştur.

Gelgelelim, bilimin ve felsefenin alanında iş görmeyen edebiyat, hayvanları ne ise o şekilde görmeye açık bir imkân olarak kendini açar. Bu bağlamda başlıca kaynaklardan biri insan imgelemine ürün olan mitlerdir. Zira insan bilincinin bir parçası olarak mitler, insanı anlama çabasında tarihsel, sosyolojik, psikolojik ve biyolojik bir varlıktan öte bir unsur olarak insanı ele alır. Dolayısıyla insan ve hayvan arasına çizilen sınır bağlamında tarihsel süreçte bir kazı yapıp Yunan mitolojisine ulaşıldığında melez varlıklarla karşılaşılması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu güçlü imgesel yapıda bugün kategorize etme

¹⁷ Emre Koyuncu, “‘Kedi ve Köpek Seven Herkes Ahmaktır’: Deleuze ve Guattari’nin Sevimsiz Hayvanları”, *DTCF Dergisi* 60.1 (2020): 179.

amacıyla ölçüp biçilen sınırların dışında kalan tuhaf, ucube, yaratık olarak tanımlanan melez varlıklar çeşitli bakışlarla edebi anlatının konusu kılınmıştır. Göğsü ve yüzü kadın, gövdesi aslan, kanatları kartal kanadı olan Sphinks¹⁸ (Sfenks), belden yukarısı insan olan, keçi ayakları, keçi sakalı ve keçi boynuzları ile tasvir edilen Pan,¹⁹ belden yukarısı insan, aşağısı boğa şeklinde Minotauros,²⁰ yarı insan yarı at Kentauros,²¹ aslan başlı, beygir vücutlu ve yılan kuyruklu Khimaira,²² yarı insan yarı teke Satyr²³ (Satir), başları güzel kadınların başlarına benzeyen, vücutları, kuş vücudu gibi olan Siren²⁴ alnının sütünde saç yerine kıvrılmış zehirli yılanlar, uzun keskin dişli Medusa,²⁵ ve dahası insan ve hayvanların mitolojik kavranıştaki temsillerini oluşturur.

Gerçekten de, mitler yalnızca Dünya'nın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini anlatmakla kalmaz, ama aynı zamanda insanın bugünkü duruma gelmesine kadar olup biten bütün önemli olayları da anlatır.²⁶

Mitleri bilmek, varlığın her halini kapsayan çoğul bir düşünme biçimine dahil olmak demektir. Ne var ki Batı felsefesi tarihinde problemleri, ilgi alanları ve metotları birbirinden oldukça farklı olan filozofların ortak özelliği; argümanlarını kurarken insan ile insan dışı hayvanlar arasında keskin bir ayrım yapması yahut böylesi bir ayrımı varsaymalarıdır. Bu ayrımlar, ahlak alanını belirlemede, varlıkları sınıflandırmada ve bilginin koşulları söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Rasyonellik temelli bir fark olduğuna dair ısrarın sistematik bir hal alması ise Aristoteles ile birlikte başlar.²⁷

Bu bölümde ilkin; insan hayvan ayrımını belirginleştiren Aristoteles düşüncesi itibarıyla insanın evrende yegâne belirleyici güç haline geliş seyrini inceleyerek hümanizmin insan tasavvurunda ortaya çıkan açmazlarını ele alacak; ardından posthümanist kuramla birlikte hümanizmin teorilerine eleştiri getiren, hayvan sorusunu yeniden düşünmeyi teklif eden çeşitli yaklaşımlar betimlenecektir.

¹⁸ Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, s. 229.

¹⁹ a.g.e., s. 101.

²⁰ a.g.e., s. 217.

²¹ a.g.e., s. 222.

²² a.g.e., s. 236.

²³ a.g.e., s. 186.

²⁴ a.g.e., s. 156.

²⁵ a.g.e., s. 240.

²⁶ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 22.

²⁷ Emre Koyuncu, "Acı Çekebilmek: Hayvan Meselesi Bağlamında Duyumsama Yetisinin Ahlakı Yankıları", *Doğu Batı* 82 (2017), s. 31-32.

2.2 Antik Yunan Düşüncesinde İnsan Hayvan İlişkisi

İnsan ve hayvan ilişkisini temellendirme stratejileri ikiye ayrılmaktadır: ilki, farklılıklar üzerine inşa edilir. İnsanın *logos*'a ve dile sahipliği onda bir yaşamın öznesi olabilmesini sağlayan tüm mekanizmaları ona verir. Diğeri ise, bu ilişkideki ortaklıklara dikkat çeker. Bu ilişki biçimleri insanı anlama çabasında insan-hayvan ilişkisi üzerine ortaya çıkan hayvan sorusu kaçınılmaz olarak insan kimliği hakkında da antropolojik kavramları yansıtmaktadır.²⁸ Görülüyor ki insan varlığı üzerine düşünmede, insan olmayanların noksanlığı varlığı anlama/anlamlandırma bakımından yitik bir çabadan ötesi değildir.

Aristoteles'in doğa anlayışına bakıldığında içkinlik söz konusudur. İçkin doğada her varlığın kendinde bir işlevi (*ergon*) mevcuttur; her şeyin gayesi kendinde bulunduğu işlevi etkin hale (*energeia*) getiren bir hareket içindedir.²⁹ Bu hareketin sonunda doğadaki her şey; bitkiler, hayvanlar ve insanlar, etkin hale gelmektedir. Aristoteles'e göre var olma, kendine özgü etkinlik içinde değildir. Canlıları doğası üzerine düşünürken de onları *ergon*'u nispetince ifade ettiği belli bir yaşam formuna göre tasnif eder.³⁰ Bu tasnifi ortaya çıkaran ayrım da insan doğası; bazı yönleriyle hayvanlığı ve bazı yönleri ile de bitki olmayı içeren bir yapıya sahiptir; her iki canlının belirli yaşam formları insanda mezc halindedir.³¹ O halde Aristoteles'e göre; insanın hayvanlar ve bitkilerle kurulan ilişkisinde ortaklaşılan tek şey insanda mevcut olan insan olmayan bu canlıların yaşam formlarıdır.

Bu tasnifte farklar ise, türleri kendisi kılan özellikler/nitelikler etrafında belirginleşir. Hayvanlar doğası gereği duyumsamaya sahiptir. Bazılarının ise belleğe sahip olduğu görülür; böylelikle bunlar öğrenmeye daha açık bir hale gelirler.³² Aristoteles'e göre hayvanlar; söz konusu duyusal/imgeleme ruh ile bitkilerden farklılaşır. İnsan ise hayvandan farklı olarak anılarını deneyime/tecrübeye dönüştürebilme yetisine sahiptir ki bu onu şeylerin yokluğundan bile onları anımsayabilir ve düşünebilir kılar.

²⁸ Heike Baranzke, "Akıl, Sezgi ve Eşitlik: Hayvanların Ahlak ve Kurtuluş Topluluklarına Dâhil Edilmesinin ya da Dışlanmasının Batı Felsefesi ve Hristiyan Teolojisi Açısından Temellendirilmesi", *Hayvan Etiği*, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s.11

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015, s. 222 (1050a24).

³⁰ Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine" *Cogito* 77 (2014): s. 242.

³¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Yayınları, 1998, s. 124 (1224a28).

³² Aristoteles, *Metafizik*, s. 13 (980b26).

Dolayısıyla anımsama; insanda akıl yürütmenin/anlamanın/uslamlamanın/düşünmenin bir formu olarak ortaya çıkar.³³ Aristoteles’e göre insan, akıl yetisi ile farklılaşmaktadır.³⁴

Akla sahip olma ile birlikte insana özgü olarak ortaya çıkan bir diğer fark insanın bir dile sahip olmasıdır. Bu nedenle; dilin düşünmede ortaya çıkan tartışma/düşünce alışverişi yönünü önemser ve bunu toplum hayatı bağlamında açıklar. Hayvanlar için toplum hayatı bir yerde otlamaktan ibaret iken insan için birlikte yaşama, düşünme/akıl ve konuşma/tartışma/dil üzerine inşa edilir.³⁵

İnsanın işlevi (*ergon*), onun bitkilerle ortaklaştığı beslenme ve büyüme ile ilgili yaşam ya da hayvanlarla ortaklaştığı duyuşsal yaşam değildir; insanın işlevi, ruhun akla uygun etkinliği ve buna yönelik eylemlerden oluşan bir yaşam formunu içerir.³⁶ Bu nedenle etik söylemin öznesi yalnızca insandır.

Kısaca betimlemeye çalıştığımız Aristoteles’in bitkileri incelerken beslenme ve büyümeyi, hayvanları incelerken ise duyuşallığı temel belirlenimler olarak ifade etmesi onun doğa anlayışında her canlının kendinde içkin olan işlevinden kaynaklanmaktadır. Bir canlıyı yaşamında etkin kılan şey, işlevini yerine getiren hareket içinde bulunmasıdır. Bu düşünme biçimi, bir yandan canlıların etkinliklerini sınırlarken bir yandan canlıları tasnif etmeyi gerektirir. Sonuç olarak; Aristoteles her ne kadar doğaya önem veren, insanı da bu doğanın bir parçası kılan bir düşünce sistemine sahipse de onun içkinlik anlayışı canlıları hiyerarşik bir tasnife tabii tutar. Burada türlerin herhangi bir değişiminden söz edilemez ve türler arası geçişler kapalıdır.

Aristoteles’in doğayı anlamak için kullandığı yöntem doğrudan bir gözlemdir. Doğanın hareketlerine bakarak yaptığı tespitleri temellendirmektir. Dolayısıyla doğada kendinde bir içkinlik ve niteliği bir gaye olarak gördüğünden Aristoteles’in anlayışında doğa matematiğin niceliksel ölçütleri ile anlaşılamaz. Tam bu noktada insanın doğa anlayışı Kopernik Devrimi ile değişerek, doğa matematiksel yöntemlerle incelenebilecek bir şey olarak görülmeye başlanır.

³³ Hatice Nur Erkızan, “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine”, s. 243.

³⁴ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, s. 155-156.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayınları, 2014, s. 466 (1170 b10).

³⁶ Nazile Kalaycı, “Daimon’dan Eudaimonia’ya: Aristoteles’te Mutluluk”, *Cogito* 77 (2014): s. 268.

2.3. Mekanik Doğa Anlayışında Hayvan Sorusu ve Edebi Hayvanlar

Doğa anlayışında değişim, Galileo'nun doğaya geometrik/matematiksel yöntemi uygulamasıyla başlamaktadır. Bu kökten değişim ile birlikte varolanların hareketi artık bir amaca yönelik değil uzamsal olarak başka bir cisme göre bir yer değiştirme olarak tanımlanır. Galileo'nun tabiriyle doğayı kavrayış biçimi “Geometrik harflerle yazılmış kitabı okumak”³⁷ yönünde değişir. Kısaca; hareketin nicelleşmesi olarak da tarif edilebilir. Niteliksel tözlerin doğasından uzay ve zamanda mekanik olarak hareket eden cisimlerin doğasına geçilmiştir.³⁸ Bu modern mekanikçi yaklaşımda cisimler için uygulanan matematiksel/geometrik yöntem bütün varlıklara uygulanmaya başlanmıştır. Descartes, özneyi merkeze koyarak varlığı kabaca iki türe ayırdı: akla ruha sahip olan insan (*res cogitans*) ve onun dışında olan uzamlı bütün varolanlar (*res ectensa*).³⁹ Burada insanın ölümsüz ruhu ile bedeninin otomatikleşmiş işlevleri arasındaki yarılmada hayvanlar insanın olmadığı her şey tanımlamasına sıkıştırılır. Burada sınır çok kati belirlemeler ile çizilir; hayvanların insanlardan daha az akli yetilere sahip olması değildir onu ikincil gruba iten, Descartes'a göre; akla hiç sahip olmamalarıdır.⁴⁰

[hayvanlar] ahlaken mümkün olduğu ölçüde, bizim bedenlerimize benzeyen ve davranışlarımızı taklit eden makineler olsaydı, yine de bunların gerçek insanlar olmadıklarını ayırt edebilmemizin iki kati yolu olacaktı. Bunlardan ilki; bizim düşüncelerimizi başkalarına iade etmede kullandığımıza benzer biçimde, sözcükler ya da başka işaretleri hiç bir zaman kullanamayacak olmalarıdır. ... İkincisi, bazı şeyleri bizim kadar hatta bizden daha iyi yapabilseler bile başka şeylerde hiç şüphesiz hata yapacaklardır. Fark edilecektir ki bilgi vasıtasıyla değil basitçe organlarının istidatları doğrultusunda hareket ediyorlar: Zira mantık her durumda kişiye hizmet eden evrensel bir aygıtken, bu organların her bir özel fiil için özel bir istidada gereksinimi vardır; dolayısıyla mesele o ki, bir makinede – mantığımızın bizim için mümkün kıldığı gibi hayatın her hadisesine karşılık vermeye yetecek ölçüde farklı organ bulunması ahlaken olanaklı değildir.⁴¹

³⁷ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2000, s. 209.

³⁸ Engin Koca, *Akl ve Hareket*, İstanbul: Babil Kitap, 2018, s.7.

³⁹ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007, s. 28.

⁴⁰ Derek Ryan, *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s.20.

⁴¹ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Yayınevi, 1962, s. 70-71.

Doğrusu bu; dil ve bilgiye erişim imkânı olan, akla sahip insan ile akla sahip olmayışıyla “otomatlar ya da hareketli makineler” olarak görülen insan olmayan olarak hayvanların kabaca bir ayrıştırma çizgisinin çekildiği “bütünüyle sistematik ve ikilikçi bir doktrindir”⁴². Bu ayrım dolayımında insan olmayan canlılar şöyle tanımlanır: ancak neden-sonuç ilişkisi içerisinde mekanik olarak hareket eden varlıklardır; dolayısıyla kendilerinde bir bireyliğe yahut öze sahip değildirler. Buradan yola çıkarak Kartezyen akıl-beden ikiliği, insan olmayan canlılar üzerinde her türlü müdahale, tasarı ve biçimlendirmenin mümkün olduğu bir alan açar. Nitekim hayvanlar otomat olması itibarıyla acı çekemez; bu nedenle de ahlaki söylemin muhatabı olamazlar.⁴³ Bu düşünme sistemi şiddetlenerek yarattığı mutlak öznenin/insanın tek varlık olarak egemenliğinin devam etmesi noktasında ona meşruiyet kazandırdı.

Aristoteles’in doğa anlayışında; insan ile hayvanlar kendilerinde ortaya çıkan içkin gaye nedeniyle tür bakımından birbirinden ayrılrsa da karşılaştırılabilir ortak bir yaşamsal zeminde var olur. Onlar ne aynı ya da özdeş ne de tümüyle karşıt değildir.⁴⁴ Descartes’in öğretisi ile birlikte türsel bakımdan ayrıştırılan insan ve hayvanların paylaştıkları ortak yaşam zemini yalnız insana mahsus kılınacak biçimde kaydırılır. Bu paylaşılan yaşam biçiminde her bir canlıya içkin farklı yaşam formlarında ortaya çıkan farklılaşmaların çoğullaştırılması imkânı da yok olur. İnsan egemenliğini berkiten bu düşünce içinde artık “insan için doğru olan hayvan dikkate alındığında hiçbir açıdan doğru değildir.”⁴⁵ İnsan hayvan ilişkisi açısından bakıldığında Kartezyenizm; ilişki kurabilmenin gereklerini yerine getirmeyen bir ilgisizlik içindedir. Hayvanların tüm davranışlarının mekanik terimlerle açıklanabileceğini düşünen insan için karşılıklı bir ilişkinin ortaya çıkaracağı farkındalık imkânı baştan kapanır. Duygulanım sahibi olma; kırılğan ve acı çekebilir olma, temel yaşam sürecini sürdürme hakkı ile ölüm bilincine sahip olma, ahlaki bir değer konusu olma gibi hayvanlar hakkında düşünüşümüze eklenecek bu sorular hayvanın cansız bir otomat varsayılmasıyla elenir. Dolayısıyla; insan ve hayvan üst-alt, iyi-kötü, akıl, beden gibi ikilikler kısılacında inşa edilir.

⁴² Gilbert Simondon, *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*, çev. Emre Sünter, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2019, s. 62.

⁴³ Ahmet Cevizci, *Uygulamalı Etik*, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 146.

⁴⁴ Gilbert Simondon, *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*, s. 58

⁴⁵ a.g.e., s. 62.

İnsanın doğadaki konumunu kavrama gayretleri içinde Descartes'in bakış açısı ile uzlaşmayan rasyonalist düşünürler de olmuştur. Descartes'in ikilikçi, geçirimsiz ayırımına karşın insan ve insan olmayanlara yaklaşımını içkin bir yapıda temellendiren, böylece düşünme biçiminde “yaratıcı bir tekçilik”⁴⁶ öneren Baruch Spinoza ve Gottfried Leibniz bu düşünürlerdendir. Hayvanları sadece bir nedensellik dolayımında çalışan bir beden olarak gören görüşten farklı olarak Spinoza hayvanların duygulanıma sahipliğini yok saymaz. Leibniz ise *Monadoloji*⁴⁷ eserinde hayvanların ruhları üzerine tartışır.⁴⁸ Bu yaklaşımlarda hayvanların duygulanımı, acı çekebilirliği yahut yüksek algıları üzerine çeşitli tartışmalar yürütülmüşse de hayvanların insanların kendi amaçları doğrultusunda kullanılmasının savunulması, hayvanların araçsallaştırılması anlamına gelmektedir ki bu da insandan aşağı bir konumlandırmayı temellendirir.

Hiyerarşik düşünme biçiminin bir tezahürü mahiyetinde hayvanlar, edebi anlatılarda da insana dair duygu, durum ve düşüncelerin ifade edebilmesi amacı doğrultusunda varolurlar. Masal, efsane, destan, şiir, fabl, hikâye gibi çeşitli türlerde insan hayatının her boyutunda role sahip canlılar olmaları yönüyle hayvanların tekil olarak kendilerine rastlamak mümkün değildir. Başka bir deyişle bir yaren ya da yoldaş olarak insanın yanında yer almaz; insanın amaçlarına katkı sunarken ortaya çıkarlar. İnsanın anlam üretme kapasitesine kimi zaman metafor kimi zaman ise alegori yoluyla yahut fabl yolu ile katkı sunan hayvanların temsil edilme biçimlerinin yalnızca insanla irtibatlı olduğuna tanıklık ederiz. Kurmacanın alanında hayvanlar yalnızca insana nispetle varolabilmektedir.⁴⁹ Edebi hayvanlar hakkında düşünmenin yaygın yolu bu olageldiğinden insanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkiyi değerlendirmede bu düşünmenin çemberinden çıkılamadığı görülür.⁵⁰

⁴⁶ Derek Ryan, *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, s. 23.

⁴⁷ a.g.e., s. 28.

⁴⁸ 17. Yüzyılın sonları ve 18. Yüzyılın başlarından Spinoza ve Leibniz'den başka Locke ve David Hume'ün amprisizminde de Descartes'in mutlak otomat olarak hayvanlar görüşüne karşıt fikirler ortaya konmuştur. Bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehpi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014. ve David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Say Yayınları, 2017.

⁴⁹ Derrida, fabllaştırmanın tarihine bakıldığında insanbiçimci bir ehlileştirme, ahlak dersi verme yönünde bir tabii kılma ve evcilleştirmenin mevcut olduğunu söyler. Bkz. Jacques Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, çev. David Wills, *Critical Inquiry* Vol. 28 No.2 (Winter 2002): s. 405.

⁵⁰ Bu bağlamda hayvanların Batı romanı kurgusunda temsil biçimlerine “at”lar özelinde değinen bir çalışma olarak bkz. Sinan Akıllı, “‘Sür ve Bağla’: İngiliz Romanındaki Atlara İnsansonrası Gözlerle Bakmak”, *DTCF Dergisi* 58 1 (2018): 931-954.

Descartes'in doğanın ortaya çıkardığı makineler olarak bir ruh ve zihin/bilinçten yoksun saydığı hayvanlar, 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Immanuel Kant idealizminde benzer bir yoksunluğa mahkûm edilirler. Hayvanlar kendi hareket ilkesinin bilincinde değildir; dolayısıyla onların hiçbir ahlaki ödev/yükümlüğü yoktur. Ancak Descartes'dan farklı olarak Kant, hayvanların insanlarla ortak bir yönü olarak acı çekme kapasiteleri olduğunu kabul eder.⁵¹ Buradan yola çıkarak hayvanlara karşı iyi davranmanın, kullanım dışında ve keyif için öldürmemenin gerekliliğini savunurken hızlı ve acı çektirmeden kesilmesinin önemini sözlerine ekler. Buradan anlaşılacağı üzere, Kant'a göre rasyonel olmayan varlıklar ancak araçsal bir değere sahiptir; amaç ise insandır. Onların acı çekebilirliğine karşı bu şiddet karşıtı tutumu ise ahlak anlayışı ile ilişkilidir. Hayvanlara karşı her kötü davranış veya sevgisizce yaklaşım insanın kendine karşı olan görevi ile çelişir; insanın kendine karşı görevi -diğer canlılar karşı iyi olmak- iyi duygulara sahip olmaktır ve bu ahlak için esastır.⁵² Hayvanlar akılsal varlıklar olmadığı için ahlakın öznesi kılınmaz. Acı çekebilir olduğunun kabulü ise yine insanın ahlaki ilkeleri itibariyle söz konusu edilir.

Bu düşünme biçimleri dâhilinde insanı aşarak doğrudan hayvanın özneliği üzerine düşünüp konuşabilmek mümkün gözükmemektedir. Akıl ve dilden yoksunluk yargısının peşi sıra getirdiği hiyerarşik katmanlaşma, insan ve hayvanlar arasındaki farkları çoğaltarak hayvanların canlılığını görünmez hale getirir. Hümanist epistemolojilerde hayvanların bir canlı olarak inşasında oluşturulan görünmezliği çeşitli dışlamalara dayanılarak yapılmaktadır:

doğa-kültür, doğa (duygu)-akıl, doğa (beden)-zihin, doğa (madde)-ruh, doğa (hayvan)-insan, doğa (dişi)-erkek, doğa (ilkel)-uygar, doğa (zorunluluk)-özgürlük gibi temel ikiliklerde doğanın yanına hep baş edilmesi gereken ya da dizginlenmesi gereken düşmüştür.⁵³

Bu kavrayış çerçevesinde edebiyat sahasında hayvanın gözünden bir kozmoloji anlayışı, varlık kavrayışı ve bizatihi hayvan gözünden insanı gören yazınsal bir temsil biçimine rastlamak güçtür. Ancak fabl türünde rastlanıldığı üzere insanın özelliklerini açıklamak

⁵¹ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, s. 238.

⁵² Gary I. Francione, "Animal- Property or Persons?", *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, ed. Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum, New York: Oxford University Press, 2004, s. 111.

⁵³ Nazile Kalaycı, "Annelik, Hayvan-oluş, Yeryüzü", s. 37.

amacıyla basitçe bir metafor ya da sembol olarak kurgulanan hayvanlar yavaş yavaş anlatının öznesi olmaktan çıkmaya başlamıştır. Her ne kadar insanı anlatmak amacıyla araçsallaştırılan hayvanların bir özne olarak fail bir temsile kavuşması için yeni düşünme yollarının açılması şartsa da dönüşümün ilk adımları olarak varsayabileceğimiz biçimde hayvanı bir canlı olarak kavrayan, insanla ortaklaşabilen temsil örnekleri de görebilmek mümkündür. Bu bağlamda dünya edebiyatının klasiklerinden varsayılan Herman Melville'in *Moby Dick* eserinde bir beyaz balina ile avcı insanın kurduğu mücadele merkezinde ilerleyen ilişki biçimi örnek verilebilir. İnsanın kendisi karşısında konumlandığı doğanın yerini alan türlü ikiliklerden doğa (hayvan) ikiliği kısacasında bir yanda düşman öteki olarak kurgulanan beyaz balina öte tarafta öldürme arzusu ile dolup taşan Kaptan Achab çizilir. Albino oluşu bakımından öteki oluşu katmerleşen beyaz balina *Moby Dick*'e sık sık *Leviathan* diyen Achab'ın *Moby Dick*'e karşı verdiği savaş esasında Tanrı'ya karşı verilen savaşı da sembolize etmektedir.⁵⁴ Her balinanın yasal olarak avlanabilir olmasına rağmen Achab tarafından bizzat seçilen beyaz balinaya karşı duyulan öldürme arzusu Achab'ı insan ve hayvan arasındaki sınıra yakınlaştıracak, ona hayvan oluş deneyimini dayatacak denli şiddetlidir.

2.4 Moderniteye Karşı Yeni Düşünme Yolları

Heidegger; 20. yüzyılın başlarında kurduğu *Dasein* analitiği içerisinde varlığın ontolojik zeminini oluştururken hayvan sorusunun sadece insan sorusunun karşıtı olarak ele alınmaması gerektiğini düşünür.

Hayvan sorusu üzerine geline nokta artık Descartes'in düşünce zemininden oldukça uzak bir yerden konuşulmaktadır. Hayvan ve bitkilerin canlılık bakımından mekanik tanımlamalara indirgenemez olduğu, dolayısıyla bir biçimde ruha sahip olduğu örtük olarak kabul edilmektedir.⁵⁵

⁵⁴ Thomas Hobbes düşüncesinde *Leviathan* kavramsallaştırması Tanrı'nın yerini alan mutlak güç ve egemenliğe sahip modern devleti temsil etmektedir. Aynı zamanda İbrani İncil'inde *Leviathan*, büyük bir düşmanı, su canavarını tarif etmek için kullanılır. Bkz. Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Yayınları, 1998, s. 106.

⁵⁵ Can Batukan, "Metafiziğin Temel Kavramlarından Hayvan Sorusuna: Dünya – Sonluluk – Yalnızlık", *Kutadgubilig* 30 (2016): s. 532-34.

Elbette biri akılla donatılmış, diğeri ise ondan yoksun bir canlı demek kolay. Ancak soru tam olarak şu: burada akıl ve akıl yokluğu ne ifade ediyor?”⁵⁶ sorusunda sınırlandırmaları aşma çabasında görünür. Gelineen noktada hayvanın ontoloji yerini tespitite insandan gayrı bir temellendirme yapabilmenin zorlu kısı kacında kendini, reddettiği karşılaştırma yönteminin içinde bulur. *Varlık ve Zaman*’da tartıştığı *Dasein*’ın dünya kurucu oluş meselesini açmak amacıyla *Metafizik’in Temel Kavramları: Dünya-Sonluluk-Yalnızlık* metninde “Dünya sorusu” dolayımında maddi şeyler (taş), hayvan ve insan yaşamının özüne ilişkin bir sorgulama yürütür Heidegger. Dünya teması üzerinden yapılan karşılaştırmada şu yargıya varılır: Taşın dünyası yoktur. Hayvan dünyaca yoksundur. İnsan dünya kurucudur.⁵⁷ Hayvan, taş ve insan arasında tekinsiz bir yerde adeta asılı kalır. Onun bu hali her ne kadar bir çeşit sıralandırmanın ortası gibi gözükse de bu bir derecelendirme yahut insana göre konumlandırılma biçimi değildir. Hayvanların kendine ait bir dünyaya sahipliğini kabul etmesiyle Kartezyen düşünce ile İdealizm’in hiyerarşik tutumunu aşar.⁵⁸ O halde yoksun olma hali hayvanların dünya ile kurduğu özsel ilişki bakımından kendinde mevcut bir durum olarak belirir. Hayvanların algılayabildiğinin yalnızca çevrenin ona verdiklerini oldukları haliyle algılayabilmesi, onunla algıladığı ilk biçimde ilişki kurabilir oluşu onu dünyaca yoksun bırakır. Hayvanın insandan başka kendi dünyasına sahip olabirliğinin imkânı adeta bir noksanlığa dönüşür. Üstelik insan-hayvan arasında bir kapasite açıklığı yaratan bu duruma taraf kılınan hayvanlar genellemeci bir tutumla ele alınmaktadır. Kendine ait, farklı dünyalara sahip her bir hayvan, farkları varsayılmaksızın çevresi içine gömülü bir ilişkiler ağı içinde yaşayan benzer varlıklar olarak tanımlanır.

Bu bölümde felsefe tarihinde Aristoteles’ten Descartes’e, Kant’dan Heidegger’e dek birçok düşünürün hayvan sorusu üzerine çeşitli yaklaşımları serimlenmiştir. Ontolojik bir zeminde sürdürülen bu tartışmalar Levinas’a gelene değin hümanist geleneğinin temelini oluşturur. Hayvan sorusunu akıl ve dil kapasitelerini ölçüt alarak tartışır; insanın buna sahip tek varlık olduğu varsayımından yola çıkarak anlam üretme hakkını da insana verir. Özcü ayrımların belirginleştirdiği ontolojik farklar zorunlu olarak

⁵⁶ a.g.m., s. 535.

⁵⁷ Tacettin Ertuğrul, “Jacques Derrida: “Hayvan” Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek”, *Cogito* 80 (Bahar 2015): s. 186.

⁵⁸ Matthew Calarco, “Heidegger’s Zoontology”, *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, ed. Matthew Calarco and Peter Atterton, London: Continuum, 2004, s. 21-22.

derecelendirme halini alır. Bu durumda; farklar yoksunluğun gerekçesine, derecelendirmenin geçirimsizliğinde ise benzer özellikler söz konusu edilmeye gereksinilmeyecek bir unsura dönüşür. Nihayetinde hayvanların yaşamsal özelliklerine dair genel geçer varsayımlar; ne zaman ve nasıl ölebilir oldukları, nasıl gömüleceği, yasının tutulup tutulamayacağı, kırılabilir ve acı çekebilir olup olmadığı, farkındalığı ile karar verip veremeyeceği gibi temel etik tartışmalarda da verilen cevaplar muğlaklaşır. Etik prensiplerin öznesi olma ayrıcalığı da bu hiyerarşik varoluş çizgisinde insana verildiğinden hümanist düşünce çemberinde hayvana yönelik etik sorgulamalar kendi kendini yok eder. Hayvanlar; farkları ve benzerlikleri bakımından benzer bir ötekiliğin saydamlığına hapsedildiği bu yaklaşımda, tekil özelliklerden ve bunun zemininde ortaya çıkacak tüm niteliklerden eksik bırakılmışlardır.

Heidegger ile birlikte hayvanların da farkları ve benzerlikleri etrafında kendi kuralları içinde ördüğü bir dünyaya sahip olabilirliği belirgin bir biçimde kabul edilerek hümanist geleneğe farklı bir yaklaşım geliştirilmişse de derecelendirmenin basamakları aşılamamıştır. İnsan varlığının, kendine açılmasının farkındalığına varabilecek yegâne varlık olarak genişleyen, yeniden kurgulayabileceği bir dünyaya sahip olabilir kılınması; onu hayvandan daha fazla dünyaya sahipliğini vurgular yahut hayvanı dünyaca yoksun bırakır. Her iki ifade biçiminde de kendine ait dünyasında eyleyen hayvanın insanla kıyaslanmasında ortaya çıkan farka dayanılarak hayvan öteki kılınır.

2.5 Hayvanı Yeniden Düşünmek: Yeni Yaklaşımlar

Çağdaş dönem hayvan sorusuna yaklaşımlar Matthew Calarco'nun ayrımıyla ele alınacak olunursa üçe ayrılır: İlk olarak özdeşlikçiler; insan ve hayvanların ortaklaştığı yetiler üzerinden özdeşlik mantığı temelli bir düşünceyi savunur. İkincil yaklaşım ise; tekillikleri öne çıkararak insan ve hayvanlar arasında varsayılan radikal farka odaklanmaktadır. Bu çalışmanın temel savını ortaya koyarken sıklıkla başvurduğumuz Jacques Derrida bu yaklaşımın öne çıkan temsilcisidir. Son yaklaşım ise; ayrımsızlık olarak adlandırılır. İnsan ve hayvan arasındaki ayrımı aşan, geleneksel düşüncenin ötesine geçen bir düşünme biçimi kurgulamayı hedefler.⁵⁹

⁵⁹ Matthew Calarco, *Identity, Difference, Indistinction*, California: Stanford University Press, 2015, s. 3-5.

2.5.1 Jacques Derrida

Birinci bölümde kısaca ele aldığımız felsefe düşünce birikiminin kurduğu ilişkiye bakılarak Jacques Derrida'nın düşünce yapısını biçimlendiren temel savları saptamak mümkündür. Kendisini söz konusu birikimin mirasçısı olarak görmesi, miras olma halinin zorunlu getirisi olarak kendi tarafından seçilmiş olmayanın edilgenliğinde bir ilişki kurmayı mecbur kılsada; o, verili şeylerin durağanlığını kabul etmez. Onu bu halden çekip çıkarıp, kurtaracak olan ona yöneltilecek sorgulamalarla devrolan mirası etkin bir ilişkiye sokmaktır. Böylece mirasa duyulan saygı; evvela onu etkin bir tartışmanın içine sokarak yenilik kazandıran tavırdadır, ikincil olarak ise durağanlaşmış mirasta sıkışmış öteki ve onu başkalığını dışarıda bırakmayan bir kurtarma eyleminde tezahür eder. “Ve nihayet. Dışta bırakmamak: Kurtarmak, belki hala, bir süre için, ama son bir kurtuluş yanılgısı olmadan.”⁶⁰

Derrida düşüncesi, felsefe tarihinin bir merkezin belirleyiciliğinde teşekkül etmiş varlık yapılarına yönelttiği eleştirel soruşturmalar üzerine bina edilir. Merkezin kendisinin değişmezliğine karşın ötekiye biçilen kavramsallaştırmalar değişse de karşıt konumlandırma tercihi ve bunun oluşturduğu hiyerarşinin değişmezliğinde kurulan varlık metafiziğini “dekonstrüksiyonist” bir eyleme tabii tutar. Bir yeniden olumlama hareketi olarak da tanımlanabilecek dekonstrüksiyonizm/yapısökümcülük kavramını kullanıma sokan Derrida, bununla ne bir düşünce sistemini ne de bir yöntemsel işlev yahut sistematik bir yapı kastetmektedir zira o, tam da belirlenmiş ölçütlerin, yapılanmış sistemlerin çemberinde durağanlaşmış anlamın imkânsızlığını savunur. Derrida'ya göre herhangi bir yazma eyleminde yazı; belirleyici bir merkez oluşturmak suretiyle mutlak ve saydam bir anlamdan gayri çıkışsız bir dil sisteminde kurulur. Bu bakımdan logos ile ilişkili olarak tanımlanan *yazı/doğa kitabı* Batı metafiziğinin sabit/belirlenmiş hakikat iddiasını betimlemektedir.⁶¹ Buradan hareketle sabit hakikatin doğurduğu yalıtılmış varoluş biçimlerine karşılık olarak tartışmanın eksenine metin kavramını yerleştiren Derrida, ilişkisel ontolojiyi devreye sokar. Özcü düşüncüyü aşarak dili merkeziyete bağlılığından kurtarır. Bir göstergeler oyunu olarak dil de anlam sürekli ertelenir,

⁶⁰ Jacques Derrida, *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarılioğlu, Dharma Yayınları: İstanbul, 2006, s. 12.

⁶¹ Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Berkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2010, s. 29.

bağlamın ekseninde değişerek dönüşür.⁶² İlişkide olmanın ortaya çıkardığı dolaşıklıklar göz önüne serilir; bunun oluşturduğu etik pratikler üzerine tartışılır. Yazma eylemi üzerine yürütülen bu düşünmede yazının merkezîyetçiliğinin dışında bilinçli bir öznenin kontrolünden de bahsedilemez; zira bu bir diğer merkezîyetçi tavrı besleyen bir eyleme tekabül eder. O halde dekonstrüksiyon; metnin dışından metni eleştiren bir yapı değildir; metinlerin özünde verili olan, belirlenmiş bir anlamın imkânsızlığında metni parçalara ayırır. Nihayetinde, metnin öne çıkartıp seçtiği argüman ve tezlerin kendine karşı döndüğünü göstermesiyle her dekonstrüksiyon kendi yadsınışının tohumunu içerir.⁶³

Derrida dekonstrüksiyonizmin bir tanımının yapılmayacağını altını çizmişse de Andrew Haas, onun görüşleri ve söylemlerinin bir çıktısı olarak dekonstrüksiyonu bir sınır felsefesi ya da sınırdaki felsefe olarak betimler:

O sınırlar oluşturma ve imkânsızlığının, onların geçirgen tabiatının, parçalanmış çerçevelerinin ve benekli hatlarının ispatıdır. Aynı şekilde dekonstrüksiyon *logos*-çökmesidir, yani belirli bir felsefe tarzının; oluşturma, sınıflandırma, bölüştürme, özdeşleştirme ve belirleme hareketinin kapanmasının imkânsızlığını ve gerekliliğini gizleyen metafizik inşayı göstermek için dışlanan bir ötekiye nazaran bir içerideki olarak kendisini belirleme ve yerinin bulmaya yönelik bir pratiktir. Felsefe kavramlarının saflığı daima kirlidir ve dekonstrüksiyon hem onların kaçınılmaz çelişkilerini hem de gerçekleştirmeye çalıştıkları ilgilerini/çıkarlarını ifşa eder.⁶⁴

Akıl (*logos*)/söz-merkezçiliği temele alarak kurgulanan sınırlar metinler üzerinde varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, insan- hayvan, numen-fenomen, olgu-değer gibi karşıtlıklara dayanır. Batı metafizik geleneğine bakıldığında bu ikircikli sistemin merkezinde duran *logos* dengeyi daima bir tarafın lehine değiştirmektedir. Hangi dayanaklara istinaden belirlendiği meçhul ölçütlere dayanarak insan tarafından daha güçlü ve özsel olarak daha doğru olduğu belirlenen bu tarafın dekonstrüksiyonist bir okumaya tabii tutulmasıyla sınırları sorgulanarak, karşı tarafta duran ötekiyi görmenin, çoğul anlamın ve onu kendi dünyası içinde varsaymanın yolları açılır.

⁶² Meliz Ergin, “Ekoeleştirme ve Dolaşıklık Politikası”, *Cogito* 93 (2019): s. 131.

⁶³ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, New York: Routledge Press, 2000, s. 450.

⁶⁴ Kasım Küçükaltın, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida* (Doktora tezi), Bursa 2008, s. 186. Ayrıca bkz. Andrew Haas, “Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction” *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1997, s. 217.

“Yaşamı ve yaşam gücünü başka türlü düşünme”⁶⁵ çabasında olan Derrida için düşünmenin ağları sınırlarla ayrışan her ötekiye dolaşarak onu dair sorular sorar. Hayvan sorusunun da bu bağlamdaki belirleyiciliğine dair şöyle der:

[Hayvanlık sorusu] bütün büyük soruların üzerinde biçimlendiği ve belirlendiği sınırı temsil eder, tıpkı insana özgü olanın sınırlarını belirlemeye çalışan kavramlar gibi: ‘İnsanlığın özü ve geleceği’, etik, politika, hukuk, ‘insan hakları’, ‘insanlığa karşı suçlar’, ‘soykırım’, vb.⁶⁶

Hayvan sorusunu diğer büyük soruların teşekkül ettiği bir temel olarak konumlandıran Derrida, bu sorunun radikalliğini bir hayvanla yüz yüze karşılaşması; bir diğer deyişle hayvanın gözlerine yakalanması yolu ile pratik eder.

Bir hayvan sizin yüzünüze nasıl bakabilir? [...] Aslında bir kedi ile yalnız kalınabilir mi? Ya da herhangi biriyle? Bu kedi bir üçüncü müdür [*tiers*]? Ya da yüz yüze gelinen düellodaki bir öteki?⁶⁷

Burada kedinin varlığının odada belirmesi ile çıplaklığı bir farkındalık olarak ortaya çıkaran sınır aşımı asıl olarak şu soruları insanın önüne serer: (1) Bu ya da şu hayvan kimdir? (2) Bu ya da şu hayvan benim için kimdir?⁶⁸

Geleneksel yapının hayvanları kavrayışındaki muğlak alanlara ve ötekileştirme biçimlerine odaklanarak, bunu geleneğin kendisinden yola çıkmak suretiyle dönüştürmeyi hedefler. Konumlandığı yerden, geleneğin bu tavrını ilkel bulduğunu okuruz:

Bunun ilkel bir sahne olarak sunulmasını engellemek için elimden geleni yapacağım. Onların ‘hayvan’ dediği örneğin ‘kedi’, mutlak öteki adındaki deli tiyatrosu. Evet, mutlak öteki, herhangi bir ötekiden daha fazla öteki olarak, onların bir hayvan dediği, örneğin, bir kedi, bana ben çıplakken baktığı zaman, kendimi ona tanıttığım anda, kendimi ona sunduğum anda – ya da, daha öncesinde [...] ⁶⁹

⁶⁵ Akt. Leonard Lawlor, “Bu Yeterli Değil: Derrida’da Hayvanlar Sorunu” *Cogito* 47-48 (Yaz-Güz 2006): s. 188. (Jacques Derrida, *Rogues*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, Stanford: Stanford University Press, 2005, s. 33)

⁶⁶ Akt. a.g.e., s. 188. (Jacques Derrida, *For What Tomorrow... A Dialogue*, çev. Jeff Fort, Stanford: Stanford University Press, 2004, s. 63)

⁶⁷ Jacques Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 379.

⁶⁸ Engin Yurt, “Felsefede İnsan-Hayvan Sorunu: Derrida ve Levinas Arasındaki Karşıtlığa Yeni Bir Yaklaşım: Kucaklama Olarak Sarılma Üzerine” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018): s. 188.

⁶⁹ Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 380.

Kedinin insana bakabilmesinin yolu, onun insan tarafından ne ölçüde varsayıldığından; evvela sadece ‘bir hayvan’ olmaktan sıyrılan bir farkına varmanın ardından, bir kedinin insana bakabilmesinin koşulu olarak bir yüze sahip olabilirliğinin kabul edilmesinden geçmektedir. Yüze sahip olduğunu kabul etme bahsini Immanuel Levinas’ın bu bağlamda hayvanın yüze sahip olup olmadığına dair arada kalmışlığı bağlamında tartışan Derrida, Levinascı anlamda hayvanın yüze sahip olabilirliğinin etik bir deneyimde bir öteki olarak insanla yüz yüze gelebilme yetisinde arama düşüncesini sorunsallaştırır.⁷⁰ Bu bağlamda kedinin bir ‘Öteki’ olmasını ister zira insan ile yüz yüze gelerek etik bir karşılaşmanın yolunu açmak amacındadır. Kedinin ötekiliğini, onun tekilliğini kuran bir yol olarak anlamlandırır. “Geleneksel tez, Derrida’nın dediği gibi hayvanın gördüğü şeye tepki gösterebildiği ancak yanıt vermediğidir. Fakat Derrida’nın; kedisinin “yeri değiştirilemez tekilliği” aracılığıyla karşı çıkmak istediği tam da bu tezdır.”⁷¹

Makalenin devamında Derrida, sıklıkla kullandığı ifade ile “bir küçük kedi” ile karşılaşması anı ve çıplak bedenine dikilen bir çift göze dair açtığı tartışmayı felsefede hayvan sorusuna dair tekdüze ilerleyen tarihsel sürecin yönünü değiştiren o soruyu dikkate alarak sürdürür: Hayvanlar acı çekebilir mi? Aristoteles’ten Heidegger’e, Descartes’dan Kant’a, Levinas ve Lacan’a değin *logos*’u merkeze alan soruların nihayetinde kapasitesi bakımından yoksun varsayılan hayvana yönelik Jeremy Bentham’ın bu sorusu hayvan çalışmalarında paradigma belirleyici bir değişime yol açar.⁷² Akıl yürütmenin bir davranıştan etkilenebilen öznel topluluğundan sayılabilmenin yani; ahlakın öznesi olabilmenin koşulu olarak öne sürenlere karşı acı çekebilme kapasitesini ahlaki değerlendirme için yeterli bir koşul olduğunu öne sürer.

Hayvanları, bir nesne yahut otomat olmaktan başka acı çekebilen bir canlı olarak düşünme teklifini Derrida, insan ile arasına çizilen mutlak sınırı ihlal eden ortaklıklardan söz açarak somutlaştırır:

Ölümlülük, bizim hayvanlar ile paylaştığımız sonlu olma halini düşünmek için en çarpıcı araçtır. Ölümlülük yaşamın sonluluğuna, şefkat deneyimine, paylaşmanın

⁷⁰ a.g.e., s. 381.

⁷¹ Gerald L. Bruns, “Derrida’s Cat (Who Am I?)”, *On Ceasing to be Human*, Stanford, California: Stanford University Press, 2011, s. 84.

⁷² Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 396.

imkânına, zayıflığın olanağına, imkânsızlığın imkânına, kırılğanlığın acısına ve acının kırılğanlığına aittir.⁷³

Paylaşılan sonluluk kavramıyla hayvan ile insanın kırılğan ve şefkate ihtiyaç duyan birer özne olduğu gerçeği açığa çıkar.

Buna ilaveten Derrida, insan hayvan sınırında yoksunluk addedilen bir başka yetiye odaklanır: Hayvanlar konuşabilir mi? Aristoteles'ten Lacan'a geleneksel felsefi birikimin bu noktada hayvanın dile sahip olmayışı dolayısıyla konuşabilme yetisince eksik kaldığı düşüncesini aktarır. İnsanın egemenliğine verilen diğer birçok kapasite gibi cevap ve tepki verebilme imkânı insanın ayrıcalığındadır. Bu yargının uzun bir sürece yayılan türlü sonuçlara sebebiyet verdiğini, uzun süre önce işlenen bir hata olduğunu belirtir. Sürecin kalınlaştırdığı sınırlara ilişkin sorgulamasında insanın bittiği yerde başlayan bir hayvan kavrayışını aşan, dolaşık bir ilişki içerisinde varolan kendini, insanı kurar. Derrida, kedisinin yeri değiştirilemez tekilliği aracılığı ile “Sınırları ya da insanın bittiği yeri geçerek hayvana ulaş[ır] ya da teslim ol[ur]. Hayvanın kendisine, içindeki hayvana ve kendi içinde huzursuz olan hayvanı [fark eder].”⁷⁴

Bu geçirgen yapıda artık hayvan kelimesinin neye tekabül ettiği, hayvanın tekil ya da genel olarak yalnızca hayvan kelimesi ile karşılanmasının ortaya çıkardığı anlamsal daralma üzerine düşünür. Öyleyse; hayvan adlandırması aynı zamanda insanın da ne olduğuna dair bir kurgu olarak, genellemeci, tekil olarak o ya da şu demeyi engelleyen, özne olabilmenin önünü kapayan taraflarıyla geleneksel düşüncenin başkaca bir sorunsalı olarak ortaya çıkar.

2.5.1.1 Hayvan ya da *Animot*

Derrida'nın hayvanı fark temelli kavrayışı, farkların yadsınarak benzerlikler üzerinden kurulan sisteme bir karşı çıkış olarak betimlenebilir. Özdeşlik mantığı, kendi ölçütleri sonucunda kurduğu benzerlik denklemini kullanır; kategorizasyon da bu denklemin olağan bir çıktısı olarak işlem görerek insanın özdeşi olmaması yönüyle hayvanı denklem dışı bırakır. Hayvanın insandan farklarını onun eksiliği ile açıklanmasının aksine Derrida farkların var ettiği tekillikleri muhafaza etmenin imkânını araştırır. Bu bağlamda hayvan kelimesine odaklanarak heterojen bir çokluk olarak hayvanların tekil bir genelliği ifade

⁷³ Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 396.

⁷⁴ a.g.e., s. 372.

eden hayvan kelimesi altında toplandığına dikkat çeker.⁷⁵ Bu problemlili adlandırma, hayvanların kendi içlerindeki çeşitliliği teke indirgeyerek bu kalabalık heterojenliğin geniş havzasını daraltmak suretiyle homojen bir yapı sunar. Devasa daraltma işleminde kendi dünyasına sahip çeşitli tekilliklerin temsilinin kaybı bir yana, varlıklarına işaret edecek bir anlam arayışı dahi yoktur. Derrida, genel felsefe tarihinde bu genel tekillığe “hayvan” kelimesine şüpheyle yaklaşılmadığını ayrıca ifade eder;⁷⁶ dil vasıtasıyla bu problemi aşmaya yönelik bir teklif sunar: *animot*. Fransızca da hayvanın tekil yazılışına (*l’animal*) benzer biçimde yazılmasına karşın fonetik olarak çoğul anlam vererek hayvanlar kelimesini çağrıştıran *animaux* kelimesine, kelime anlamına gelen *mot* ekini eklemesiyle türettiği *animot* kelimesi. Böylece, bir’den fazla olanı basitçe bir’e indirgenişi dilsel ifadeler bazında kırılır.⁷⁷ Adlandırma düzeyinde de hiyerarşi oluşturma keyfiliği ve dilsel şiddet açığa çıkarılır. Bu bakımdan türetilen bu kelime, Derrida’nın geleneksel Batı felsefenin kimliğinin üzerinde yükseldiği şiddeti göstermeyi odaklanan çalışmalarının bir çıktısıdır. Söz konusu şiddetin nesnesi olan ötekiye dair görünürde şiddet içermeyen ancak arka planda süren bu şiddet pratiğini yapı sökümü uğratır.⁷⁸

İnsanın doğa anlayışında kendini insan olarak tanımlayan varlık ile onun hayvan adı verdiklerine bakıldığında aralarındaki farkların mevcudiyeti tartışma götürmez bir gerçektir. Üstüne üstlük bu farklar her birini kendi başına özne kılacak boyutta geniş ve çatallıdır. Bu halde sınırın tek ve kat’î olduğunu iddia eden kavrayışa göre iki ayrı tarafa sonsuza dek itilen insan ve hayvanın bu konumu sahici midir?⁷⁹ Bu bölümde Aristoteles’ten Descartes’a ve oradan Heidegger düşüncesine değin çeşitli veçhelerle beslenen bu tarihsel sınırın epistemolojik ve pratik bağlamda çeşitli açmazlar oluşturduğu görülmüştür. Bunu gören, felsefeyi felsefenin kendi aletleriyle yapıbozuma uğratan bir isim olarak Derrida, düşüncesini Bentham’ın insan dışındaki varlıkların haz ve acılarını görmezden gelinemeyeceğini söyleyen ahlaki yargısı üzerine kurmuştur. Bu yargı ile sadece bir otomat/nesne olmanın ikincilliğinin ötesine geçen hayvan varlığını

⁷⁵ Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 37.

⁷⁶ a.g.e., s. 383.

⁷⁷ a.g.e., s. 409.

⁷⁸ Evren Erman Rutli, “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi”, *Temasa Journal of Philosophy* 7 (2017): s. 128.

⁷⁹ Emre Koyuncu, “Acı Çekebilmek: Hayvan Meselesi Bağlamında Duyumsama Yetisinin Ahlakı Yankıları”, s. 41.

duygulanımları ile tanımlamaktadır. Derrida'nın sorunsallaştırması ile insan tarafından koyulan ölçütlere göre belirlenimlere sıkıştırılan hayvanların farkını çizen sınır çoğullaşarak katmerleşir. İnsanı hayvanlardan ayıran tek ve aynı özellikte varsayılan sınırın geçişken oluşunun kabulü ile insan ve hayvan arasındaki ilişkiselliğin hem ortaklıkları hem de tekillikleri oluşturan farkları ortaya konulur.

Derrida gibi birçok filozofun çağdaş felsefi tartışmalar yürüttüğü ekoloji, hayvan çalışmaları, çevre ve iklim sorunları gibi konular üzerine bina edilen ekoeleştirici kuramı, edebiyat bağlamında söz konusu tartışmaları yürütmektedir. Bu alandaki problematikleri edebi eserler üzerinde yürüttüğü incelemeler ile açığa çıkarır. Sonuç itibarıyla bu bölümde, edebiyatın dilin sonsuz imkânları nispetinde çağdaş hayvan çalışmaları üzerine ne tür cevaplar ürettiğine odaklanan ekoeleştirici tavrın ne olduğu ve tartıştığı konuların felsefi mahiyeti betimlenmiştir. O halde; bu arka plan dikkate alınarak Hasan Ali Toptaş edebiyatında insan hayvan ilişkisine yönelik sorulacak sorular, hangi anlam imkânını yüklenen cevaplar bulacaktır?

İKİNCİ BÖLÜM

HASAN ALİ TOPTAŞ'IN ESERLERİNDE İNSAN MERKEZCİ SÖYLEMİ BOZAN TEMSİLLER

Bu bölümde *Gölgesizler*, *Uykuların Doğusu*, *Kuşlar Yasına Gider*, *Sonsuzluğa Nokta* adlı romanlarda hayvanların yazınsal temsilleri üzerinde bir inceleme yürütülecektir. İnceleme boyunca insanmerkezci söylemin istikrarsızlaştığı yerleri, hayvanların faillğine dair imkânları, insan ve hayvan arasındaki varoluşsal geçişlilikler ile ortaklıkları göstermeyi amaçlamaktayız. Bu doğrultuda eserlerdeki insanın ötekisi olarak hayvan temsillerinin ortaya çıkardığı etik temelli soru/sorunları da tartışmaya açacağız. Özetle bu çalışmada amaç; Toptaş eserlerinde hümanist yaklaşımdan ilişkisel ontolojiye evrilen varlık duyumsamalarının estetik ve etik boyutlarını ortaya çıkarmaktır.

2.1 Geçişken Oluşlar: Sınırların Bulanıklaşması

Hasan Ali Toptaş'ın romanları; düş ile gerçek arasında salınan, geçişli, bir değil birden çoğunu kendinde barındıran karakterler etrafında kurgulandığı; var oluş ile yok oluşun ikircikliği arasında salınan anlatılardan oluştuğu edebi kamu tarafından ortak kabule dayanan bir tespittir.

Varlığa yaklaşımında determinist görüşten farklı olarak gerçekliği sadece görülebilir, duyulabilir olanla sınırlandırmadan gerçekliğin ötesindeki düşü, düşlerin gerçekliğindeki imkânları da varoluşa dâhil eder. Bu yaklaşım doğrultusunda; insanı yalnızca somut ve sınanabilir bir şey olarak kabul eden görüşün ötesine geçer; böylece orada insanın yok oluşunun ne olduğu, yokluğunun açıkça ortaya koyduğu gerçeklikler de görülür. İnsanın ne olduğu sorulduğunda onu; varlığı kadar yokluğu ile de tanımlar. Söz konusu bu tercih, Toptaş'ın varlığı ele alma biçimine ilişkin önemli bir soruyu kendinde taşır: Romanlarda; insanın varlığı düş, gerçek, varlık, yokluk gibi ikili karşıtlıkların keskin sınırları bulanıklaştırılarak, bu sınırları çoğullaştıran bir yapı üzerinde inşa edilirken, öte yanda insan ile arasına sınır çizilerek karşıtlık oluşturulan insan dışı varlıklarla nasıl bir ilişki kurulmaktadır?

Romanlarında insan varlığını indirgemeci olmayan bir tutum ile ele almasıyla anlamı katmanlaştıran Toptaş'ın; insan olmayanları ele alış biçimlerini tartışmak bu tezin esas amacıdır. Romanlarda faillikleri ile gidişatı belirleyen birer özne, yok sayılamaz

mevcudiyeti ile metni ele geçiren insan olmayan varlıklar arasında “hayvanlar” odağa alınacaktır.

Bilhassa, gerçekliğin kırılğanlaştığı *Gölgesizler* eserinde, var ile yok’u, gerçek ile düş’ü ayırmaz unsurlar olarak ele alan başkalaşım motiflerinin insan ve hayvan söz konusu olduğunda tersinden bir işlem ile örüldüğü görülür. Katmanlı bir düşünsellik yatağında ilerleyen bu anlatıda varlığından söz edilen karakterlerin ve hatta mekânların anlatımında varoluşun son çizgisinde duran söz konusu unsurların yokluğu, sınırda var olması hasebiyle belki de zaten yok oluşunun belirtilmesi, varlık ve yokluğun bir madalyonun iki yüzü gibi birbirini tamamlayan unsurlar biçiminde ele alınışı Toptaş üslubunu tanımlayacak bir tercihtir. Bir madalyonun iki yüzü olamayacak kadar tekil varlıklar olarak insan ve hayvanların birbirini tamamlaması mümkün olmayan farkları üzerinden özdeş olmayacakları dünyalarına vurgu yaparak başlanan bu tersinden işlem ancak ortak yaşam farkındalığının eşiğinde, ilişkisel ilişkinin geçirgen sınırlarına varır.

Oluşturulan düşsel zeminin sunduğu bir imkân olarak varlığı olan herkesin yokluğunun da söz konusu edildiği *Gölgesizler* eserinde bu durum belki de bir yoklar sürüsü olduğu ve herkesin kendi yok’unu beslediği⁸⁰ şeklinde ifade edilir. Her bakışın iki yüzlü bir pencereye açıldığı bu yerde insan, her an kendi ve kendinde içkin olan öteki ile yüz yüze gelebilmektedir:

Hiç kuşkusuz bu durumda kendisiyle karşılaşırdı insan; görse görse, bir pencereden eğilip bakan kendisini görürdü düş kadar yakın bir uzaklıktan... Ola ki şaşırırdı önce; bir yanıyla, yüz yüze geldiği insanını kendisi olduğuna inanmak istemezdi. Peki, ya pencerenin karşı tarafındaki; o inanır mıydı aslında kendisinin öteki olduğuna!⁸¹

Bu tür karşılaşmalar eserde varlığın yokluğa dönüştüğü çeşitli durumlarla somutlaştırılır: Cıngıl Nuri’nin yahut Güvercin karakterlerinin kayboluşu, kayboluşu ile ortaya çıkan yoklukları gibi. Varlık ve yokluğun sınırlarının bulanıklaştığı bu yerde ortaya çıkan çoğullaşma söz konusu her varlığa/yokluğa dair soruları, sınırları, sınırın ötesindeki varolma biçimlerini mümkün kılar; başka oluşlara uç veren bir imkâna dönüşür:

⁸⁰ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 81.

⁸¹ a.g.e., s. 153.

Tavukların tavuk oldukları bile kuşkuluydu neredeyse, ağaçlar hayvansı bir duruşun sınırlarına girmişti; çiçek açarken her an böğürüp meleyebilir ya da avlulardan fırlayıp sokaklarda salkım saçak koşabilirlerdi.⁸²

Bu melezlenme hali, insan ile özdeş olmayışı bakımından nesneleştirilmesi sebebiyle üzerine düşünülmeyen iki tür olarak; bitki ve hayvanlar nezdinde gerçekleşir Varlık kategorilerine yöneltilen bu şüpheli zeminde tüm var oluş biçimlerine kapı açan ifade eser boyunca sürdürülür. İnsan kimi zaman kendi ağırlığıyla ezilen yorgun, tepinip duran bir böcektir,⁸³ kimi zaman elleri önce yerden sedire, oradan da dizlerine zıplamış iki kurbağa gibi hareket eden bir melez varlığa⁸⁴ yahut kanatlarını titreten iki kör serçeye dönüşür. Anlatının mekânı olan köy tasvir edilirken seçilen bu tür betimlemeler, bir bakıma hesaplanmaz insan hayvan karşılaşmalarına temel oluşturulmaktadır. Tür kategorizasyonunun kalınlaşan sınırlarının ihlal edebilir, kendinden başka bir varoluş biçiminin kıyafetine bürünebilir bir mekân olarak bu köyde, ben ve ötekinin iç içe geçmişliği insan ve hayvan ikiliği üzerinden radikal biçimde sınanacaktır. Başkalaşım imkânının açıklığında, son aşama olarak insan hayvan ikiliği sınanır.

2.1.1 Hayvansı Duruşun Sınırları

İnsanın kendisi ile bitkinin hayvan ile kurduğu bu “sınırsız” ilişki biçimi söz konusu anlatılarda insan ve insan olmayanlar arasında ne derecede ve hangi ölçütlerce kurulabilir? İnsan olmayan olarak hayvanların edebi temsillerini oluşturan, hayvanların yapıp ettikleri, konuşup sustukları ve kendiliği ile ötekiliğine odaklanılarak varlık anlayışı bütüncül olarak yeniden düşünülmelidir. Romanlardaki hayvanların konumlandırılışına bakıldığında insanmerkezci anlayıştan uzak bir tutum benimsendiği görülür. İnsan olmayan olması bakımından hayvanın varlığı, insandan farklı özellikleri üzerinden hiyerarşik sınırlar üzerine bina edilmez; aksine romanda yer verilen canlıların kendi varlık kategorisinin sınırlarında dolaştığı bir dünya kurulur. Ağaçların hayvansı bir duruşun sınırına gelmesiyle neredeyse çiçek açarken hayvansı bir özelliği inleyen bir ses çıkarması; böğürmesi yahut hareket edebilme kapasitesine dair kabulleri kırarak

⁸² Toptaş, *Gölgesizler*, s. 31.

⁸³ a.g.e., s. 99.

⁸⁴ a.g.e., s. 132.

ayaklanması mevzu bahis kılınabilir. Bu itibarla, insanmerkezci yaklaşımın varsaydığı kategorik sınırlar tayin edici vasfını yitirerek sorgulanabilir bir unsura tebdil eder.

İnsan-hayvan, hayvan-bitki, insan-bitki ilişkisinde varlık kategorilerinin sınırlarında gezinen anlatılar, bu yönüyle çoğulcu bir yaklaşım sergiler. İnsan-hayvan ikiliği ele alınacak olursa çoğullaşmanın anlatıdaki estetik oluşum biçimleri ise; insan ve hayvanın yan yana yahut karşı karşıya geldiği olay örgülerinde ve iç içe geçişiyle birini diğeri için varlık dairesinde yeniden üreten dilsel yapıda açığa çıkmaktadır.

Öyle ki ilgili pasajlara bakıldığında bir köpeğin dışlarından yola çıkarak orada, köpeğin varlığında bir insanı arar Toptaş, köpeği bir insan addedecek sınıra dayandırır, insanla yakınlaştırır.⁸⁵ Benzetme cümlesinde kullanılan ‘uzak da olsa’ tabirinin insan-hayvan ikiliğini üreten nitelikte olduğu iddia edilebilir. Nitekim insan varoluşunu dile getirme çabasında hayvanların; bir sembol, figür, mecaz yahut metaforik ifade yollarıyla araçsallaştırdığı anlatılar çoğunluktadır. Buna karşın, Toptaş anlatısının temel izleği olarak insanın kendisi ile olan ilişkisinde var ile yok arasındaki geçişkenliği; orada neşet eden insan varlığının başlı başına bir tanıma sığmayan kaygan zemini, sabitelerle izah edilemeyecek kırılgan ilişki ağları insanı daha iyi betimleme uğruna başka bir canlıyı araçsallaştıran tefekkürün çok ötesindedir. Romanlara bütüncül olarak bakıldığında tüm varlıkları kapsayıcı ve başkalaşım imkanına açık bir anlatı görülür.

Posthümanizm çalışmaları ile sarsılan “bilgi” sorusu, insanın kendisi ve diğer canlılar ile kurduğu ilişkiyi yeniden şekillendirdiğini; buna bağlı olarak bedenselliği aşan, özerk ve aşkın insan figürünün değişmeye zorunlu olduğunu vurgular. İnsanın kurucu bir özne olarak logosa sahip olma ayrıcalığında aşkınlaştığı bedeninden insanı alıkoyarak diğer canlılar ile bedensel ortaklıklar kurabilmenin imkânlarını arayan bir zemine çeker.⁸⁶

Bir insanın bir köpeğe bakarken içinde hissettiği hırlamanın titreşimleri ve ağzının uzun bir havlayışa hazırlanırcasına aralanması⁸⁷ dilin sınırlarını aşındıran bir temsil oluşturur. Hayvanları kişileştirerek insan dili ile konuşturan, onun yoksun olduğunu öne sürdüğü dile sahipliği bahşeden yaklaşıma karşıdan bir bakış sunulur. Derrida’nın altını çizmiş olduğu üzere “hayvanın dili kendi biçiminde ifade edilen, kelimelerin olmadığı

⁸⁵ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 90.

⁸⁶ Carry Wolfe, *What is Posthumanism?*, London: University of Minnesota Press, 2010, s. xv.

⁸⁷ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 90.

sessiz izlerin dilidir.”⁸⁸ Dolayısıyla insanın anlam üretimine hayvan dilinin sessiz izleri takip edilerek katkı sunulmuştur. Hümanizmin dile sahip olmadığı savı ile ötelediği hayvanların dili ile konuşan insan temsili olarak bu pasaj anlamsal yükünü katlar.

... sonra bu ses köpek hırıltısına benzermiş. Hem de o kadar çok benzermiş ki, böyle zamanlarda evin neresine kaçacağını bilemezmiş adam... bir gün ceketinin yırtmacından fırlayıp birdenbire kuyruğu da görünmüş bu adamın.⁸⁹

İnsanın köpeğe benzemesi hali, beden üzerindeki değişimler ile devam ederek başkalaşımı sürdürür; insan git gide hayvan-oluşun sınırlarına daha da yakınlaştırılır. Hayvansılığın somut olarak baş gösterdiği bedensel uzuvlar edinmesi yolu ile türler arası bir varlığa işaret eden ortaklıklar kurulur. Kurgunun çatısı altında karakterin iş talep ettiği kapıdaki uzun, bitimsiz bekleyişi betimleme işlevini görmekte olan bu temsil; öte yanda ekolojik temelli bir okuma ile insan ve hayvan türlerinin geçişkenliğini serimleyen bir anlatıya dönüşür. Dolayısıyla hayvanın bedensel unsurlarının insanın bedeninde ortaya çıkması hayvan-oluş tecrübesi olarak okunabilir niteliktedir:

O sırada bilme tutkusuna zincirlenmiş insan suretinde bir köpektim sanki; olmayan kuyruğumu tedirginlikle doyumsuzluk arasında sürekli sallıyor, burnumu hayvanlara özgü korkunç bir sabırsızlıkla ileri doğru uzatıyor ve iri iri açılmış gözlerle, ucu bucağı gözükmeyen o ormanın kıyısında, bir sağa bir sola geziniyordum.⁹⁰

Bir varlığın mutlaklaşmasına izin vermeyen bir konumda kalmasıyla etik duruşunu belirleyen anlatıda, “hayvanlara özgü” olanın insanda, insana özgü olanın hayvanda görülmesi hayvanla kurulan ilişkinin çok yönlülüğü açığa çıkarır. Söz konusu geçişken oluş hallerinin ötesine geçen insan ve hayvanın “bir” olduğu ifadeleri ise insan olmayanların ne derecede konumlandırıldığına dair önemli bir belge gibidir. *Kuşlar Yasına Gider* eserinde bir’leşmenin imkânı şöyle ifade bulur: “Böylece hayvan dayımla, dayım da hayvanla tamamlandı sanki. Hatta ikisi, bir oldular.”⁹¹

Buradaki bir olma hali; insan dünyası ile hayvanların dünyasının özdeş olduğunu ifade etmez. Nitekim böylesi bir iddia neticesinde birbirine ne ölçüde yakın ve benzer olursa olsun insan ve hayvanların kendine ait dünyaları silikleşir, aynılaşarak tekil bir

⁸⁸ Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 387.

⁸⁹ Hasan Ali Toptaş, *Uykuların Doğusu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 21-22.

⁹⁰ Hasan Ali Toptaş, *Bin Hüzünlü Haz*, İstanbul: İletişim Yayınları s. 83.

⁹¹ Hasan Ali Toptaş, *Kuşlar Yasına Gider*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 62.

forma dönüşür.⁹² Aynılaştırma da ötekileştirmeye benzer tehlikeleri kendinde taşır. Oysa insanın bir hayvan ile tamamlanması olarak bir olma halinden bahsedilmektedir. Bu da her iki dünyayı bir araya koyan, birini diğerinin kapsayanı değil eksikliğini kapayan şekilde nitelenen, çoğulcu bir merkezde teşekkül eden bu birlik, yeni bir varlık imkânının habercisidir. Toptaş romanlarının insan olmayanı dile getirme tercihi açısından insanı, hiyerarşik bir alt üst mesafesi ile insan ve hayvanın arasını açan yönde değil birbirine dolaşık ve biraradallığı şart koşan bir surette tanımladığı görülür.

Aynı romanda bitki ile insan arasında kurulan benzer bir ilişki biçiminin mevcudiyeti metnin insanı merkeze almayan tavrını belirginleştirmektedir. Anlatıcı karakterin babası rolündeki karakterin, merdivenin dibine dikilen erik ağacı ile asmayı, büyüdüğü yönde evin giriş kapısının önünü kapatmasına, böylece bir engel teşkil etmesine rağmen kesmediği/kestirmediği görülür. Erik ağacı ve asmanın kendisini bir özne olarak varsayarak, onların kendindeliğine alan açan bir biçimde eyler. Öyledir ki karakterin güçten düşüp hastalanarak söz hakkını kaybetmesine değin insana türlü zorluklar çıkarması bakımından bir engel nesnesi olarak gözüken doğanın hakkı savunulmuş, alanı korunmuş olur. Ancak söz hakkının insanbiçimci düşünceye göre eyleyen insana geçmesi ardından biraradallık ilişkisi bozulur, bağlar kopar.

Ben sigaramı söndürüp yenisini yakarken de eriği kesmeye başladı. Gövdesinden testere çalıştıkça sarsıldı erik, yaprak yaprak sarsıldı, sarsıldı ve yanının üstüne küt diye devrildi aniden. Erik değil de babam devrilmiş gibi oldu o sırada, canım acıdı.⁹³

Bir erik ağacının ölümüne tanıklık ettiğimiz bu sahnede erik ağacının ölümü aynı zamanda onun özdeşleştiği karakterin ölümü gibidir. Dolaşıklık ilişkisi bağlamında biri devrilirse öteki de devrilecektir.

Felsefe tarihinde hayvan sorusunun esas teşkil etmediği gelenekçi yaklaşım, Derrida'nın eleştirel tutumuyla farklı bir yere taşınır. Bundan önce Heidegger'in ortaya koyduğu hayvanların da kendi dünyalarına sahip olduğu tezi insanmerkezcilikten kaçınma yönünde bir amaçlılık taşımasa dahi hayvanın kendini çevreleyen dünyasını oluşturan şeyler tarafından yakalanmış ve yutulmuş; dolayısıyla hayvanın ortamına

⁹² Ertuğrul, "Jacques Derrida: "Hayvan" Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek", s. 189

⁹³ Toptaş, *Kuşlar Yasına Gider*, s. 210.

gömülü olması halinin onu dünyaca yoksunlaştırdığı düşüncesi kaçınılan insanmerkezci tutumdan uzaklaşmadığını gösterir. Derrida bu bağlamda meseleyi tartışmaya açarak bu sahnede hayvanların; her bir hayvan öznenin kendi dünyalarına sahipliğinin teke indirilmesi tehlikesine dikkat çeker. Tür içi farklılıkları, her türlü öznellikleri yok sayılarak insan karşısında konumlandırılan, yine insan tarafından verili özelliklerce donatılmış tek bir varlık nispetinde değerlendirilmektedir.⁹⁴ Hayvanların dünya ile ilişkisi; insanın sahip olduğu dünyadan yoksun olmasının farkları ile değil, hayvanların kendi sahip olduğu dünyanın öznelliğinin belirlediği özellikler ile kurulur. Böylece; insanın sahip olduğu dünyaya yoksunluğu, yani ne olduğu ile değil eksikliğiyle betimlenen hayvanların insandan aşağı kalan konumlandırılışını inşa eden insanmerkezci söylemden uzaklaşır.

Toptaş edebiyatı; varlığı anlama çabasında insandan gayrı varlıkları dışlamaz, dışarıda bırakmaz. Bilakis, hayvan ve bitki de insan kadar özne olmaklığı ile öne çıkar. Bu bağlamda insanmerkezci yaklaşımın diğer canlıların insan merkezinde varolduğu varsayımından oldukça uzak bir biçimde, diğer canlılara uyum sağlama çabasında olan insandır. İnsanın kendi kendine yön verme kazanımı, bunun neticesinde anlam üretimine katkı sunmasını yolu da uyum sağlamasından geçer.

İsvan kendi kendini uyuma zorlayan biricik canlının insan olduğunu ve uyumun, insanın kendi kendine buyurabilmesini engellediğini fark edip aykırı davranışlar gösterecekti. Kendine yön verme gücünü yeniden kazanmaya çalışacaktı yani; çiçek saksılarıyla aynı odada yaşamanın temelinde yatan gerçeğe doğru yaklaşacak, hayvanla insan birlikteliğinin gizini sezecek, insanların pencerelere yakın durma güdülerini ansızın anlayacaktı.⁹⁵

Bitkilerle bir arada yaşamanın keşfi, hayvanla insanın birlikteliğinin gizini sezmenin yolu gibi hesaplanamaz biraradalıklar, canlıları kendine uyum sağlamaya zorlayan bir yapıdansa kendini doğaya uyuma zorlayan bir yapıya işaret etmektedir. “Kendini uyuma zorlayan biricik canlının insan” olması tezi; insan dışı varlıkları uyuma zorlayan sistemin bir tahakküm sistemi olduğunu vurgular gibidir. Nitekim her canlı kendi dünyası içinde

⁹⁴ Ertuğrul, “Jacques Derrida: “Hayvan” Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek”, s. 188.

⁹⁵ Hasan Ali Toptaş, *Sonsuzluğa Nokta*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 128.

varlığını uyum ve sükûn içinde sürdürmektedir. Kendini uyuma götürme ihtiyacı içinde olan tek özne ise insandır.

Hayvanı insandan ayırarak insanı seçen düşüncenin ötesine geçen bu birlikteliğin gizini konuşabildiğimiz edebi zemin, hayvanı bir özne olarak düşünmenin imkânını da açar: Toptaş romanlarında insanlarla yan yana yahut karşı karşıya geldiği olaylarda tercihte bulunma ve eyleme güçleri ile olayların seyrini değiştiren faillikleri bakımından hayvanlar, nasıl temsil edilmektedir?

2.2 Aynı Çatlağın İki Ayrı Yüzü: Hayvanın Failliği

İnsanın varlığını insan olmayandan üstün gören; dolayısıyla insanı kurucu merkez olarak tayin eden insanmerkezci söylemi aşan posthümanizm teorisi ile insan olmayanların, dünya kurucu addedilen insanın dünyasından tanımlanarak edilgenleştirilmesi durumu değişir. Böylece insan olmayanların insan hayatındaki görünürlüğü artarak, esasında bütün varlığını silikleştiren bu edilgenlik hali aşılmış olur. Nihayetinde bu düşünce biçimi; insan olmayanın failliğine imkân tanır. Oysa insan ve hayvan arasına kesin bir sınır çizen hümanist söylemde, hayvan kategorileri dahi tek bir hayvanlığı varsayan bir biçimde kabul edilir. İnsana tabii görülmesi bakımından tüm farklarından yoksunlaştırılan hayvanlar özne değil; homojen bir canlı grubudur, türdeştir. Türlerin özgüllüğü ve her bir hayvanın tekilliği bu görüşte silinir.⁹⁶

Bir arada yaşayan insan ve insan olmayan karakterlerin karşı karşıya geldiği somut olay örnekleri bu çalışmanın temel inceleme alanını oluşturmaktadır. İnsanmerkezci tavrın yaşamın akışına müdahil olamayacak surette hafızasının derinliklerine ittiği bir yerden hayvan sorusunu gün yüzüne çıkaran, mesafelerin gerilimli hattında meydana gelen insan hayvan karşılaşmalarıdır. Bu durum bir bakıma sınırların yol açtığı mesafeye dair bir yüzleşmeye pratiğidir. Zira insan ya da insan olmayan tarafından bir ceza verme ya da cezalandırılma maksadı anlatı boyunca sürmektedir. Bu yönüyle karşılaşmalar insandan başkaca olmayan biçimde hayvanların failliklerini görünür kılar. Faillik ise yeni bir farkındalık yolu açar; insan ve hayvanın ortaklaştığı unsurları öne çıkarır. İnsan olmayan olarak hayvanların varlığını öteleyen tavrı sorunsallaştıracığımız bu bölümde; romanlarda hayvanların insana ihtiyaç duymaksızın

⁹⁶ David Wood, “Hayvanlar Hakkındaki Hakikat”, *Cogito* 80 (Bahar 2015): s. 124.

nasıl odak noktasına yerleştirildiği, yapıp ettikleri ile insan ile ortaklaştığı haller ve bu biraradalıkta hayvanların fail konumuna işaret eden ilgili pasajlar tartışılacaktır.

İnsanın varoluş meselesini temel alırken buna fail bir yoldaş olarak hayvanları metne dâhil etmesi bakımından Toptaş edebiyatında diğer eserlere nispetle bir adım öne çıkan eser *Gölgesizler*'dir. Eserin başında, yokluğuyla görünmez olan hayvanların eserin sonunda nasıl olağan köy hayatının orta yerine konuşlandığının bir okuması olarak da nitelenebilecek bu çalışmada, odak alan çerçevesinde seçilen pasajlar konu ilişkilendirmeleri takip edilerek incelenecektir.

Bir köy kurmacası olan bu eserde köylünün hayata antroposen bir temelden yaklaşımının başlarına gelen fantastik olaylar etrafında sarsıldığı bir dönüşüm ele alınmaktadır. Varlığa yönelik bu kavrayış biçimi insan-hayvan ikiliği üzerinden düşünüldüğünde *Gölgesizler* metninde yeni anlam kümeleri aralanmaktadır. Bu açıdan ele alındığında anlatıda yer alan karakterlerin; genel bir tabirle köylünün, hümanist yaklaşımın bir temsilcisi mahiyetinde ilişkiler kurduğu görülecektir. İnsan odaklı bir projeksiyon ile köyde var olan ve kaybolanlara dair bir girişle açılan anlatı da hayvanlar, bir canlı olmasına karşın yalnızca araç/nesne olarak teşekkül etmektedir. Anlatının gelişme aşamasında ise başta tasvir edilen antroposen zeminin doğrudan kendisini sorgulamaya tabi tutan ve insan ile hayvanı karşı karşıya getiren olaylar meydana gelmektedir. Bu sorgulama ise hümanist yaklaşıma çeşitli eleştiriler getiren posthümanist yaklaşımın soru ve sorgulamalarının temsili gibi düşünülebilir. Buradan yola çıkılarak kurulan varlık kavrayışı; tekil deneyimlerden müteşekkil, temelini devinimin/hareketin oluşturduğu hakikat üzerine kurulur.

Hayvanların ortaya koyduğu etkin faillikleri ile olayların gidişatına yön verdiği bu romanda, Reşit adlı karakterin kızı Güvercin'in kaybolmasıyla insan ve hayvanların karşı karşıya geldiği somut ilişki ağı başlatılmış olur. Bu karşılaşmalar; yine Güvercin adlı karakterin kayboluşunun gizeminin çözülmesi, bu gizemin ardında yatan failin bir hayvan olduğunun anlaşılması ve bu biraradalığın nihayeti olan melez bir varlık imkânının ifade ettiği çarpıcı gerçekliğin sınırında sonlanır.

Bu bölümde; at, yılan ve ayı hayvan öznel özelinde insan hayvan karşılaşmaları odağında anlatıyı oluşturan olaylar, anlatı biçimi ve kurulan dil bakımından hümanist temsil biçimini kıran hayvan faillikleri incelenecektir.

2.2.1 At

Köy imamının kayıp kız Güvercin'i bulabileceğine inanan Rıza, teklifini dikkate almayan akrabası Reşit'e karşı imamın bilgisinin/duasının gücünü kanıtlamak ister, Reşit'le anlaşarak oğlu aracılığıyla bir oyun oynar. Bu oyunda Rıza'nın oğlu Ramazan bir kıza âşık olduğu gerekçesi ile imama gidecek, imamın bu aşkı mümkün kılmak için isteyeceği talip olunan kızın saç telini Ramazan adına Reşit bulacaktır. Saç telinin kime ait olduğu bilgisinin yalnızca Reşit'e hafi olması, Ramazan'ın saç teli verilen kıza âşık olmasının ardından imamın bilgisine güvenmenin doğruluğu kanıtlayacak bir yöntemdir. İki insan arasında gerçekleşen bir anlaşmazlık ve batıl inançlar etrafında gelişen bu olağan kurgu işin içine bir hayvanın, atın dâhil olmasıyla yön değiştirir. Reşit, hiç inanmadığı bu oyuna hile karıştırır; Ramazan'a vermesi gereken saç teli genç bir kıza ait olması gerekirken o, ahırındaki atından kopardığı kılları yeğenine verir. İmamı itibarsızlaştırma, ona güvenenler ile ise dalga geçme eylemi olarak insan yerine bir hayvanı tercih etmesiyle Reşit, hayvanın varlığını ikincil bir konuma indirger. Öyle ki bu tercih; Reşit'in hayvanların yaptığı bu eylemden etkilenebilir dahası incinebilir oluşunu düşünmediğinin, hayvanın sahip olduğu duygulanımları ve bunun sonucunda karşılık verebileceği eyleme gücünü yok saydığının bir göstergesidir. Açıkçası hayvan, onun için bir nesne olmaktan başka bir şey değildir. Kendinden başkasına herhangi bir konuda ehliyet vermeyen insanmerkezci görüşte hayvanın failliğine de yer yoktur. Dolayısıyla insan olmayana karşılık verebilme imkânı da tanınmaz. Esasen bu durum hayvanları; belirlenmiş, nedensellik sınırları içinde tepkiler verebilen bir nesne/otomat olarak tanımlamanın bir sonucudur. Bu bağlamda Derrida, insan ile hayvanlar arasında çizilen sınırların verili bilgisinin aksine hayvanların "karşılık verme yetisi" olduğunu öne sürer.⁹⁷

İmam mendili açınca "Çok da kısaymışlar" yorumunu yapsa da durumdan şüphelenmez. Saatler süren dua sonrasında "bu saçları hep cebinde taşıyacaksın. O kız da seni sevecek bundan böyle, birbirinize toprakla su kadar yakın olacaksınız"⁹⁸ diyerek Ramazan'ı gönderir. Duanın beklenen sonucu; toprak ile su kadar yakın olma halidir. Her ne kadar saç/kıl bir hayvana ait olsa da dua yerini bulur, amacına varır. Vâdedilen yakınlığın insan-insan arasında nasıl olması bekleniyorsa insan-hayvan arasında da

⁹⁷ Derrida, "The Animal That Therefore I Am, s. 369-418.

⁹⁸ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 134.

benzer biçimde tezahür edebilir olması, çeşitli bağlanma biçimlerinince oluşabilecek insan-hayvan ilişkiselliğini ikincil konumdan kurtararak, olağanlığını göstermiş olunur. Zira hayvan, indirgemeci varsayımın aksine bir canlıdır ve çeşitli duygulanımlar onda da işlemektedir.

Reşit’e haber vermek üzere evine giden Ramazan henüz kapıdan girerken bir çift bakışa yakalanır: “... gözleri bir çift kor gibi uzak uzak yanan o kediye gördü. Arka ayaklarının üstüne çökmüş, şaşılmalı bir dikkatle onu izliyordu.”⁹⁹ Kedi gözlerini Ramazan’a dikmiştir. Ramazan da onu görür ve bu bir bakışma halini alır. Bu durduğu yerde sadece duran ve baktığı yere yalnızca bakan, anlamdan kopuk bir pratik değildir, zira öyle olsaydı muhatabında bıraktığı bir iz, doğrudan bir etki olarak iç sıkıntısı oluşturamazdı: “İçini kaplayan sıkıntıyla birlikte sokağın sonuna vardığında, dönüp yeniden baktı, kedinin gözleri hala peşindeydi.” Kedi tarafından ‘dikkatle’ izlenmesi aracılığı ile Ramazan, hayvan tarafından görülüyor olmanın bilgisine ulaşır. Kedinin farkındalığını fark eder.¹⁰⁰ Tüm bunlar, onda tedirginlik uyandırır, arkasını dönerek ona uzak ve yabansı gelen kedinin bakışlarının peşi sıra gelip gelmediğini kontrol etmesi bundandır. “Epeyce uzakta kalmış da olsa ıslıl ıslıldılar gene; toprağa, gübre kokulu havaya, kırlangıçların uçuşuna ve ikinci güneşine karışarak sessizce yaklaşıyordu.”¹⁰¹ Esasında onu tedirgin eden; hayvanların da tekil bir özne olduğunu farkettiği yeni anlam kümesinin aniden içine çekiliyor oluşudur. Bu sahne anlatı boyunca hayvanlar ile arasına duvarlar örmüş insan için hayvan sorusunu tartışmaya açan ilk adım yahut geri adımdır. Gerim adım ile kastımız; anlatıda yer alan hayvanlar ile türlü karşılaşma biçimlerinde durup düşünmeye, görüp fark etmeye açılan o şaşkınlıkla malûl duraksama anıdır.

Aynı zamanda bu sahne, Derrida’nın, kedisinin bakışı ile yüz yüze geldiği karşılaşmasını hatırlatır. Kedinin bakışları altında çıplak oluşundan doğan utanç duygusu üzerine ortaya koyduğu düşünme biçimi yeni sorgulama alanları açar:

⁹⁹ a.g.e., s. 136.

¹⁰⁰ 16. yüzyıl Rönesans döneminin yazarı Michel de Montaigne’in düşüncelerinin genişçe yer bulduğu denemelerinde geçen “Ben kedimle oynarken onun benimle oynamadığını nereden bileyim” sözü tamda bu farkındalığın aydınlığında söylenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Saul Frampton, *When I am Playing with My Cat, How Do I Know That She Is Not Playing With Me?*, New York: Pantheon Books, 2011, 59-74.

¹⁰¹ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 136.

Bir hayvan sizin yüzünüze nasıl bakabilir? [...] Aslında bir kedi ile yalnız kalınabilir mi? Ya da herhangi biriyle? Bu kedi bir üçüncü müdür [tiers]? Ya da yüz yüze gelinen bir düellodaki bir öteki?¹⁰²

Yüz yüze gelinen bu düelloda ‘öteki’ sırasını savar ve güdüler doğrultusunda davrandığı kabulünün sonucu olarak belirlenmiş eylemlerde bulunan bir başka hayvan, bir at, sıradanın dışına çıkarak kendisinden beklenilmeyeni yapar. Anlatıda hayvanın failliğinin ilk örneğini teşkil eden olay gerçekleşir:

Ramazan atın önünde iki büklüm, hala koşuyordu. (...) Ramazan dizlerinin üzerine çökmüştü şimdi, emekleye sürüne, kollarını ileriye uzatıp elleriyle görünmez bir şeye tutunarak telaş içinde kaçmaya çalışıyordu. Oysa at çoktan dikilmişti tepesine; şahlanıp şahlanıp ön ayaklarını Ramazan’ın üstüne indiriyor ve bunda insanların anlamayacağı hayvansı bir tat alırcasına (belki de şehvetle) uzun uzun kişniyordu.¹⁰³

Ramazan’ın ölümüne yol açan bu yakınlaşma, hayvanın failliği üzerine düşünmek için yeni imkânlar açmaktadır. İnsanın kendini merkezileştirdiği varoluşsal zeminde insandan farkları sebebiyle tekilliği silinen bir hayvan olarak at, dile sahip olmayışının bir fark oluşturmadığını konuşur gibidir. Bu temsil ile atın kendisine yapılan davranıştan etkilenebilir bir özne oluşundaki ölçütün akıl ve dil kapasitesi yerine acı çekebilme kapasitesi ile ölçülmesinin yeter bir koşul olduğunun imgesi oluşturulur. Bu ilkeyi öne süren Jeremy Bentham’a göre ahlaki muamelede rasyonellik kıstası doğru ölçek olmadığı gibi tutarlı bir şekilde de uygulanmamaktadır. Zira bu kıstası öne süren yaklaşımlarda yetişkin bir atın zihinsel yeteneklerinin birkaç günlük bir insan yavrusuna kıyasla daha gelişkin olduğu görmezden gelinir.¹⁰⁴

Ona yapılanın kendi dünyasında bir karşılığı olduğunu, dahası karşılık verebilir bir özne olduğunu defalarca şahlanışı ve tat alırcasına kişneyişlerini dilsizin dili kılarak

¹⁰² Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 379.

¹⁰³ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 140.

¹⁰⁴ Emre Koyuncu, “Acı Çekebilmek: Hayvan Meselesi Bağlamında Duyumsama Yetisinin Ahlaki Yankıları”, s. 34.

insana duyumsatır. Başka bir deyişle; “Söz ile sessizliğin tuhaf diyalogu”¹⁰⁵ gerçekleşir. Bu çetin sahne, insan ve hayvanlar üzerine yeniden düşünmeyi adeta zorunlu kılar.

“Hayvan düşünür mü?” “Hayvan temsiller üretir mi?” Bir kendi, imgelem, bizatihi gelecekle bir ilişki? Hayvan sadece işaretlerle değil bir dile de sahip midir, hangi dile? Hayvan ölür mü? Hayvan kakhaha atar mı? (...) Elleri var mıdır? Gözleri? Ve benzeri? Alçakgönüllülüğü? Giysileri? Ve aynası?¹⁰⁶

Derrida’nın zihinlerdeki sınırları aşındıran bu soruları, insan ve hayvanlar üzerine düşünme pratiğinde mevcut yaklaşımı sorgulatan, soruları çoğaltan bir mahiyete sahiptir. Sınırları kesin suretle çizilmiş insanmerkezciliğin alanına girerek o sınırları bulanıklaştıran bu sorular, tüm varlıkların beden, duygulanım ve sonlu olma bakımından ortaklaştığını duyumsatır. Toptaş, Derrida’nın hayvanların varlığına ilişkin düşünme pratiğini edebi formun alanında estetik unsurları kullanarak gerçekleştirir. Çeşitli temsiller kurarak, her varlığı varoluşunun sınırında bekleten, kurulan ikili karşıtlıklar arasındaki sınır ihlalleri ve ortaya çıkardığı yeni varoluş biçimleri gibi izlekleri kullanarak bu düşünüşü edebi yazımda gerçekleştirir. Başka bir deyişle; felsefeden ayrı düşünülemez biçimde edebiyat alanında Batı metafiziğinin varlık algısını karşısına alan Derridacı bir tekillik edebiyatı inşa eder.¹⁰⁷ Kedinin Ramazan’ın üzerine diktığı ıslıl ıslıl gözleri, atın şahlanırken uzun uzun kişneyerek kendi dilinde konuşması, hayvanın ölebilir ve öldürebilir oluşuna dair Ramazan’ı öldürmesi ve kakhaha atabilir mi sorusuna mukabil kakhaha ile katıla katıla katıla gülmesi temsilleri mevcuttur. Bunlar, her bir varlığın anlam üretimindeki katkısının kabul edilerek uzamı insan tarafından belirlenmemiş gerçekliklerin açığa çıkarıldığı yazınsal temsiller olarak okunabilir.

“Gene böyle bir gecede, karanlığı ve karları tozutarak çıkıp geldiğinde, kakhaha ile gülmüştü at; (...) Reşit’le alay edercesine katıla katıla gülmüştü.”¹⁰⁸ Hayvanı edilgen varsayarak dalga geçme eyleminin aracı kılan Reşit, at tarafından dalga geçilen oluverir. At, istediği biçimde insanı muhatap alır. Etken ve edilgen değişir; beklenmedik bir şekilde edilgen konuma düşme, köylünün üzerinde yeniden düşünmedikleri, katlaşıp kalıplaşan varlık kavrayışında ilk sarsıntıyı yaratır. Bir özne olarak at ile olan muhataplık ilişkisi,

¹⁰⁵ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, *Cogito* 47-48 (Yaz-Güz 2006): s. 126.

¹⁰⁶ Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 369-418.

¹⁰⁷ Sadık Erol Er ve Onur Varolun, “Derrida ve Tekillik Edebiyatı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8, (2018): s. 496.

¹⁰⁸ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 220.

son sözü söyleyeme hakkını insandan başka bir otorite olarak hayvana teslim eden bu sahne ile sonlanır.

2.2.2 Yılan

Eserde bir hayvan tarafından öldürülen yalnız Ramazan değildir. Köy halkı tarafından hor görülen ve farklı olduğu için ötekileştirilen karakter, adı dahi olmayan öteki; Cennet'in oğlu bir yılan tarafından boğularak öldürülür. Onu bu ölüme götüren süreç, kayıp Güvercin'i bulması sebebiyle kızı kaçırdığı yönünde suçlanmasıyla başlar. Köy halkı tarafından evvelinde de yarım akıllı/deli olarak görülen karakter, bu suçlama nedeniyle gördüğü eziyetler sonucu büsbütün aklını kaybeder, bu değişim ona verilen yeni bir lakap ile somutlaşır; bu isimlendirilmeyle Cennet'in oğlunun yeni lakabı Hortlak'tır. Değişmeyen tek şey; bir türlü ismi ile muhatap alınmayışı yönüyle ötekiler içinde bir öteki olarak kalmasıdır. Derridacı anlamda dilsel şiddetin; erkek-kadın, kültür-doğa, akıl-ruh, insan-hayvan ikiliklerinde hayvanın konumlandırıldığı cephede bulunan kadın, doğa ve ruh için de sürmekte olduğu görülmektedir.

Hortlak, bir gün bulduğu bir yılanı beline kemer yapmak ister: “Sonra boynundaki yılanı beline dolayarak kuyruğunu ağzına verdi.”¹⁰⁹ Hayvanı kendi isteğince eğip bükerek, beline takar. Yılan artık bir kemer, başka bir deyişle yılan burada insanın eğip bükebileceği herhangi bir şeydir: “Hortlak, ellerini havaya kaldırmış zafer sevinciyle bakıyordu.”¹¹⁰ Tam burada, Hortlak'ın/insanın zafer çılgınlıklarını boğan bir olay meydana gelir. Reşit'in atı araçsallaştırarak onun karşılık verebilir bir özne olarak saymaması ancak hesapta olmayan bir karşılık görme motifine benzer biçimde, Hortlak'ın yaptığı bu eylemin yılanın kendi dünyasında bir karşılığı vardır ve bir anlama tekabül etmektedir. Nihayetinde varsayılan edilgenliğinden/kemer oluştan sıyrılarak kuyruğunu yutmaya başlar: “Ona yardım etmek ister gibi kendi kuyruğunu ısırdı yılan, hatta birazcık yuttu.”¹¹¹ Bu isteğin sonucunda yılan çemberi daraltır ve Hortlak'ı boğar. Aynı zamanda hem avcı hem av olmayı tecrübe eden yılanın bu eylemin sonunda kendini de boğmasıyla olay, adeta bir intihar eylemine dönüşür.

¹⁰⁹ a.g.e., s. 213.

¹¹⁰ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 213.

¹¹¹ a.g.e., s. 213.

Derrida'ya göre; felsefe tarihi boyunca hayvanlar bir dile sahip olmamanın yoksunluğu içinde düşünüldüğünden cevap verebilirlikten, cevap verme hakkından da mahrum bırakılır; çünkü insana göre dil dünya kurucudur ve hayvanlar dil yoksunluğu bakımından insana özgü birçok şeyden eksik kalır. Bu noktada hayvanlara cevap verme yerine reaksiyonlar vermenin belirlenmişliği kalır:

Hayvan yalnızca reaksiyon vermeye muktedir kabul edilirken, insan özgür ve sorumlu cevaba muktedir olarak vasıflandırılır. Derrida tekrarlayıcı nitelikte olan, canlının karşısında mekanik olarak konumlandırılan, teknik bir karakter gösteren reaksiyon kutbunun, arzu edildiği gibi saf ve mutlak bir biçimde hayvanın kutbuna yerleştirilemeyeceğine işaret eder. Bir yandan cevap verme kabiliyeti-insan ve reaksiyon-hayvan ikiliği hayvanların farklılıklarını hesaba katmak yerine karşıtlığın ürettiği hayvan simülasyonuna yaslanır.¹¹²

Bu hayvanın kendi tekilliğinde bir istek oluşturup cevap vermesinin çok gerisinde kalan bir kabuldür. Oysa yılan “yardım etmek ister gibi kendi kuyruğunu ısır[ır]”. Burada hayvanın bir istek oluşturduğu, sonra bir hayvandan beklenen reaksiyonun yerine kendi tercihini yaptığı görülür. Bu tercih aynı zamanda kendini öldürme tercihini de barındırır; bir intiharı. Üstelik köydeki bu olay, bir insanı öldüren ve dolaylı olarak intihar eden hayvan örneği için ilk değildir. Yaşanan bu olay sonrasında muhtar, yıllar evvel gerçekleşen bir ölümü anımsadığında bunu öğreniriz: “On yedi yaşında bir kız, neresi ağrıyorduysa artık, iki şişe sülügü bedenine yapıştırıp uykuya dalmış, yatağında kan emmekten balonlaşmış sülük ölülerinin ortasında sapsarı bir et yığını olarak bulunmuştu.”¹¹³

Gölgesizler'de hayvanların hesaplanamaz sonuçlara yol açtığı olaylar, insan-hayvan ikiliğini muhafaza eden söylemlerin bir vechesi olarak reaksiyon-cevap (*response*) sabitelerini sarsar. Hayvanların dile sahip olmadığı kabulü yerini kendi dillerince konuştuklarının temsillerine bırakır. Buradan yola çıkılarak cevap verebilme yetisine de sahip oldukları görülür, cevap verebilir olmak karar verebilir olmayı da doğurur. Böylelikle söz konusu temsiller odağında hayvanlar yeniden düşünüldüğünde ikili karşıtlıkları aşan, onları ters yüz eden eko-eleştirel tavır açık seçik hale gelir.

¹¹² Ertuğrul, “Jacques Derrida: “Hayvan” Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek”, s. 182.

¹¹³ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 35.

2.2.3 Ayı

Hayvanların cevap/tepki verebilirliğinin insanmerkezci yaklaşımın sınırlarını bertaraf edecek en güçlü temsili beklenmedik bir “biraradalık”ta ortaya çıkar. Cennet’in oğlu hitabıyla çağrılan karakter, Reşit’in kaybolan kızı Güvercin’i bulur; kız hamiledir ve kızı bulan bu durumdan sorumlu tutulur. Güvercini kaçıran kişiye dair bu hızlı karar, köylüden itibarlı sayılan kişilerin kendi başına bir yargı mekanizması oluşu, neden sonuç ilişkisi kurmadan rivayet bilgiye olan itibarla kendi ahlak yasası ile hükmeden biçimde işlediğinin bir göstergesidir. Bu sorgulanamaz varsayılan mekanizmanın kız kaçırma olayına getirdiği çözüm; Cennet’in oğlu ile Güvercin’i evlendirmektir ancak zamanla Cennet’in oğlunun akıl sağlığının yerinde olmadığı kanaatiyle bu karardan vazgeçilir; Güvercin ise kendini kaçıranı söylemediğinden ötürü cezalandırılır. Yaşanan bu olaylar Güvercin’in doğum yapmasıyla başkalaşır; olağandışı bir seviyeye taşınır. Güvercin, melez bir tür olan insan-hayvan yahut hayvan-insan doğurur. Ortaya çıkan gerçek ile anlatı boyunca tırmandırılan karşılaşmaların/yüzleşmelerin en çetini budur; insanmerkezci yaklaşımı temsil eden köy halkı için aşılmaması gereken belki de son sınır aşılır. İnsan olmayan bir özne tarafından, bir hayvan tarafından sınır ihlal edilir, mutlak kategorizasyon sisteminin egemenliği çözülür. İnsan tarafından verili bir düzene göre işlediği varsayılan, adeta otomatikleştirilen hayvanların yaşamsal faaliyetleri bu anlatıda beklenilene/otoriteye göre işlememektedir. Güvercin’i bir ayı kaçırmıştır. Kaçırma eyleminin barındırdığı kendi türünden olmayan bir kızı algılama, tepki verme ve cinsel bir duygulanım ile gelen bu kurucu ilişkilene mede rol sahibi olan öznenin bir ayı olması, bir hayvan olarak söz konusu belirlenmişliğin kırılması, sınırı aşan bir alan oluşturur. Şu hâlde; bu temsil ile insanmerkezci düşünüşün oluşturduğu bu sınırın birçok noktadan ihlal edilebilir oluşu sınırın kendisini yeniden düşünmeyi gerektirir. Üstelik bu ihlalin somut bir sonucu olarak karşımıza çıkan insan-hayvan ya da hayvan-insan şeklinde tanımlanabilecek bir ara tür ile karşı karşıya isek ontolojik ve etik bağlamda bunun tartışılması kaçınılmazdır.

“Kadınlar ahıra daldılar sonra, dalar dalmaz da gördükleri şey karşısında karanlık bir çılgılık attılar.”¹¹⁴ Doğumun haberini taşıyan bu çılgınlıklar ile birlikte anlatı, sınırlararası bir varlığa kucak açar:

¹¹⁴ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 230.

Doğum: Olmak bir biçime ulaşmak değildir (özdeşleşme, taklit, Mimesis), olmak, bir kadından, bir hayvandan ve ya bir molekülden ayrılamayacağımız şekilde, yakınlık, ayırt edilemezlik, ya da farklılaşma bölgesini bulmaktır. Ne genel ne de belirsiz, öngörülmemiş, önceden varolmayan, bir topluluk içinde tekilleştiği ölçüde daha az kalıba dökülmüş bir halde.¹¹⁵

Doğum ile birlikte hümanizmin düalist yapısında yer alan mutlak insandan farklı türlere, farklı türler arasında ilişkilere zorunlu geçiş yapılır. İnsan ve hayvanın biraradalığının bedensel olarak paylaşılanları içine türsel bir birleşme de dâhil edilir. Hayvana, insanmerkezci yaklaşımları ile öne çıkan köy halkına türler arasındaki çatlakta ikame edecek yeni bir varlık kazandırmasıyla *olmanın hakikatinin farklılaşma bölgesini bulmak* olduğu anlayışını vurgulayarak metni sonlandırır. Çünkü olmak; yalnızca kendi türünün biçimci sınırları içinde varlığa ulaşmak değildir, farklılaşma bölgesini bulup, türsel özdeşliğin ötekileştiren sınırlarını aşmak ile mümkün olur.

Tarihsel sürece bakıldığında insan ve hayvanların karşılaşmasında ortaya çıkan sorular akıl (*logos*) ve dile dairdir. Batı metafizik geleneğinin insana özdeş olmadığından hayvanları *logos*'a ve dile sahiplik bakımından yoksun varsaydığı yaklaşımını Giorgio Agamben, dilin tarihsel bir ürün olması yönüyle insana ait olamayacağı görüşü dolayımında tartışır. Buradan yola çıkarak insan-hayvan yahut hayvan-insan biraradalığından söz eder:

İnsanı hayvandan ayıran şey dildir; ama bu, insanın psikofizik yapısına dair doğuştan gelen bir veri değildir, tarihsel bir üründür ve tarihsel bir ürün olması nedeniyle, tam anlamıyla ne hayvana ne insana mal edilebilir. Dil ögesi çıkarılacak olursa, insan ile hayvan arasındaki fark, hayvanla insan arasında köprü görecektir bir konuşmayan insan -Homo alalus- hayal edilmediği takdirde, silinir. Ama bu; bütün açıklığıyla, sadece dilin bir yarı gölgesi, konuşan insana dair bir ön-varsayımdır ve bu ön-varsayım aracılığıyla hep ve sadece insanın hayvanlaşmasına (Haeckel'in insan-maymunu gibi bir insan-hayvana) ya da hayvanın insanlaşmasına (bir maymun-insana) ulaşırız. İnsan-hayvan ve hayvan-insan ne bir yandan, ne de diğer yandan kapatılabilen aynı çatlağın ayrı yüzleridir.¹¹⁶

Tarihsel bir ürün olarak dil ortadan kalktığında -dil var olup konuşulmaması durumu değil- insan ile hayvan arasına inşa edilen farkların silineceğine dair bu yaklaşım, Giorgio

¹¹⁵ Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013, s. 9-10.

¹¹⁶ Giorgio Agamben, *Açıklık*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 41.

Agamben'in insanı diğer canlılardan ayıran farkın dil değil, dil ile konuşma, semiyotik ve semantik, söylem ve gösterge yapıları arasında fark olduğunu savunmasından ileri gelir. Ona göre; hayvanlar dilden yoksun değildirler, aksine dilin içinde bir yerde var olurlar, oradan konuşurlar.¹¹⁷ Başka bir deyişle hayvanlar konuşmaz değildir, doğrusu insanlar ile konuşmazlar. İnsan doğası, doğumuyla beraber bu dil öncesi evreden yavaş yavaş sıyrılır ve dili “ben” öznesi üzerine kurar. Dili “ben” diyerek kuran insan öznesi, onun sahipliğinin de doğuştan ona verili varsayımı doğrultusunda kendi türü iktidarı içindedir. Bu yüzden insanmerkezci bir kavrayış için hayvan konuşsa bile bu “imgesiz bir ifade” olmaktan öteye geçemez.¹¹⁸ Hâlbuki dilce kendinden gayrısını ötekileştiren insan da dil öncesi evreden sıyrılması bakımından dil yoksunluğu içindedir.

Agamben kurduğu dilsel ortaklığın neticesinde hayvanlar ile yüz yüze gelme imkânında onları anlamamanın ancak aynı türden olmak ya da aynı dili konuşmak ile sınırlandırılmayacağını işaretlerini verir. Bir insan-ayı ya da ayı-insan varlığını barındıran *Gölgesizler* metni de insan ve hayvanların *aynı çatlağın yalnızca iki ayrı yüzü* olduğunu estetik unsurlarla anlatır. Metnin başlangıcından itibaren hayvanın fail olduğu olayların serimlenmesi, aynılığın ortaya çıkardığı ortak duygulanımların duyumsatılması ve nihayetinde anlatı boyunca sürdürülen insan ve hayvan arasındaki karşılaşmalar, türsel bakımından somut bir bir'lik, biraradalıkla; yani bir insan-hayvan yahut hayvan-insanın doğumuyla insan-hayvanın ortaya çıkışı romandaki varlık kavrayışının dil ve logos gibi farklar üzerine inşa edilmediğini göstermektedir.

Dil kullanım farkını insan ve hayvan arasında bir ölçü ya da ayrıma götüren bir sınır olarak kabul edilmeyişi, insana en yakın tür olarak gösterilen hayvanlar haricindeki canlılar üzerinde de yeni bir düşünüşü başlatır. Dile sahip olmaması yönüyle insanın ötekisi varsayılan bir diğer canlı türü olarak bitkilerin dilini okuma imkânını açan bir roman olarak *Ben Bir Gürgen Dalıyım*'da, insan olmayanın kendine ait dili olmasının temsili ve bu dilin konuşulması anlatı yoluyla pratik edilir. Burada yeni bir iletişim biçimini görürüz:

(...) böyle bir şeyi istesem bile insanoğlu beni duymazdı zaten. Sağırdı çünkü o; kokularına da; yeşillerime de, duruşuma da sağırdı. Sözün özü, insanoğlu benim

¹¹⁷ Giorgio Agamben, *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, çev. L. Heron, Londra ve New York: Verso, 1978.

¹¹⁸ Özen Nergis Dolcerocca, ““Bu kadar alegori Yeter!”: Hayvan, Dil ve Mülksüzlük Üzerine”, *Cogito* 87 (Yaz 2017): s. 191.

soyumun dilini çözememişti henüz; kokuca konuşsam da anlamazdı, renkçe konuşsam da.¹¹⁹

Toptaş, dil'e sahip olmayı kavrarken yalnızca sözcüklerle kurulan bir dizgeyi kastetmez, o kokuca, renkçe konuşulabilen dil yapısının farkındadır. Öğrenilmiş dil kavrayışına göre; insan dilinin ötesini görerek, bitkilerin kendinde olan dilini, dil kavrayışına eklemler. Agamben'in dil üzerinden kurduğu tarihsel ortaklığı bitkilerin dünyasında da duyumsatır.

Öte yandan bitkileri konuşturan yönüyle “bu anlatı bir fabl mıdır?” sorusunu tartışmak gerekir; nitekim fabl bir yönüyle insan olmayanın da kendi dünyasından bir dilinin olduğunu varsayarken, bir yönüyle “insanbiçimci bir uysallaştırma, ahlaklandırıcı bir tâbi kılma, evcilleştirme”¹²⁰’ye hizmet eden bir pratiğe dönüşme çıkmazını da kendinde taşır. Söz konusu fabllaştırmada Toptaş, bu çıkmazı anlatıda mevcut insan olmayanın failliğini ortaya koyan söylemler ile savuşturur: “Başka bir deyişle biz de acı çekiyorduk insanlar gibi, zaman zaman biz de üzüldük, zaman zaman kendimizi tutamayıp bizde ağlıyorduk, insanlar gibi, kimi zaman da kaygılanıyor, düşünüyor ve korkuyorduk.”¹²¹ İnsan ve insan olmayanlar arasındaki radikal başkalığın berisinde duran, kırılğan ve ölümlü olma ile duygulanıma sahip oluşa dair paylaşılanların mevcudiyeti vurgulanır.

Toptaş'ın yapıp ettikleriyle birer karaktere büründürdüğü hayvan özneler olarak; at, kedi, yılan ve ayı ile kurgunun insan özneleri arasında artık varsayılan tek ve bölünmez bir sınır kavrayışının yıkıldığı, çok ve geçirimli sınırların mevcudiyetinin konuşulacağı bir zemin oluşturulmuştur. Gelineen noktada, farklar dolayısıyla kalınlaştırılan sınırların varsayımları etik bahsinde nasıl ortaya çıkmaktadır? İnsan-hayvan ilişkisine bakıldığında ben merkezli öteki kılınan hayvanlara dair bu ayrım meşru bir ayrım mıdır? Bununla beraber; bu yaklaşım içerisinde yeni varlık biçimi olarak insan-hayvan ya da hayvan-insan ancak ötekinin ötekisi olarak mı konumlandırılacaktır? Bu suretle etik zeminde insandan başka varlıkların dikkate alınıp alınmadığı gibi çeşitli soruları da beraberinde getiren bu tartışma, hayvanlara dair bu bağlamda bir soruşturmanın gerekliliğini açığa çıkarır. Bir sonraki bölümde; varlığa bakışın bir parçası olarak etik

¹¹⁹ Hasan Ali Toptaş, *Ben Bir Gürge Dalıyım*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 32.

¹²⁰ Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 369-418.

¹²¹ Toptaş, *Ben Bir Gürge Dalıyım*, s. 10.

soruşturmanın anlatının alanında nasıl sorular ortaya çıkardığı ve hangi estetik biçimlerde öne çıktığı üzerine bir inceleme yürütülecektir.

2.3 İnsan Hayvan Dolaşıklığı: Ortaklıklar

Gilles Deleuze'in tabiriyle kendi ile öteki arasındaki sınırın silikleştiği bir "ara bölge"¹²²nin varsaydığı varlık düşüncesi, ortaklıkların farkındalığı yoluyla görünürlük kazanır. Hümanist belirlenim dünyada varolmanın ortaklaştırdığı yaşamsal paylaşılanları hayvanlar için otomatik eylemler olarak varsaydığından bunu bir paylaşım olarak addetmez. Yaşama ve ölme hakkı, yas tutma ve kırılğanlık halleri gibi paylaşılan fiziksel gerçekliklere yönelik insanın tutumu ötekiye öteki kılan yabancılaşmayı ele verir. Derrida, insan tarafından inşa edilen bu yabancılaşmayı sorunsallaştırmaktadır. Hayvanların kendine özgü her türlü tekil hayat normu içre süren varoluşlarını yalnızca konuşma ve soru sorma kabiliyetlerinden yoksun olmalarından yola çıkarak noksan varsayan insanın, bu kusur saydığı kabiliyet yoksunluğunu genelleştirmesi hayvanların dünyalarına dair tüm ortaklıkları ve tekillikleri göz ardı etmesine yol açmıştır. Hayvanlarla kurulan kademeli ilişkinin değişmesini zorunlu sayan Derrida, biz dediğimiz şeyin daima öteki olduğunu öne sürer. Öyleyse insan, ötekilerle arasında çizdiği sınırların tanımladığı bir eklentisellik ürünüdür. Buradan yola çıkarak insanın tarihinin de bir eklemlenme tarihi olduğunu ileri süren Derrida, tarihi eklentiselliğin izini takip eden bir ayrımının (*difference*) yazımı/öyküsü olarak okur. Eklentiselliğin izinde doğa, hayvanlık, ilkelik, çocukluk, delilik kavramlarının karşısına sınırlar çekmek suretiyle ötekisini yaratan insan, kendisine böylece insan adını verir.¹²³ İnsanın tabii olduğu fiziksel gerçeklikler olarak dünya sahibi olma, ölümlülük, kırılğanlık, incinebilirlik ve canlılardan önce varolagelmiş dil tekniği ve materyali ile olan ilişkisi, insanın ötekiye referansla kendini kurması bakımından insan ve ötekisi arasında bir ortaklıklar alanı oluşturur. Zira biz olarak ifade bulan şey aslında ötekine nispetle kurulmasından sebep radikal olarak bizatihi ötekidir. Bu bağlamda insan olan ve olmayanlar arasında paylaşılanlar bahsini açıklarken Derrida'nın kullandığı araçlardan biri 'paylaşılan sonluluk' mefhumudur. "Konuşabilirler mi?" yahut "soru sorabilir mi?" sorularından ziyade "acı çekebilirler mi?"

¹²² Daniel W. Smith, *Saf İçkin Yaşam: Deleuze'ün "Kritik ve Klinik" Projesi*, çev. Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013, s. 26-27.

¹²³ Ertuğrul, "Hayvan" Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek", s. 177.

perspektifiyle geliştirilen yaklaşımlara bedenli ve ölümlü olmak bakımından insan ve hayvanlar arasında tesis edilen etik bağa dikkat çeker. Dünyada bir arada yaşayan insan ve hayvanların hayatta kalmalarının yine birbirlerine bağlı olması dolayısıyla bedensel olarak da birbirlerine bağlı olmalarına bakılarak; yaşam mücadeleleri ya da acı çekmelerinde de ayrı bağlamlarda düşünülemezler. Paylaşılanların yakınlaştırdığı bu dolaşıklık halini bedeninin bir hayvan tarafından görüldüğü/farkına varıldığı o an ile betimler Derrida: “Hayvan bize bakar ve biz onun önünde çıplağızdır. Düşünmek muhtemelen orada başlar.”¹²⁴

Bedenli olma, sonlu bedeninin her an yok olabilir, acı çekebilir, kaybolabilir ve canlılığı son bulabilir olması yönüyle insan ve hayvanlar, birincil dereceden bir temas ile ölümlü olma halini paylaşmaktadırlar. Ölümlü olma halinin ortaya çıkardığı kırılma halleri Judith Butler tarafından “tekinsiz oluş” olarak tabir edilir. Ona göre; sosyalleşme ve toplumsal koşulların eşitsizliğinin sonucu olarak birinin yaşamının diğerinin elinde olması durumunun tekinsizliği insan ve insan olmayan varlıkları incinebilir olmaya açık hale getirir. Ötekine maruz kalan insan ve insan olmayanlar kırılma bir bedene sahip oluşuyla da ortaklaşırlar. Butler, bazı varlıkların maruz kalması yönüyle incinebilir kılan bu yapıya dikkat çekerek yapının etik-politik yargı ve eylemlerimizi de tayin ettiğini söyler.¹²⁵ İnsan ve hayvanlar arasında ölümlü ve bedenli olma ile incinebilirlik halleri romanlarda çeşitli estetik oluşumlarla ön plana çıkmaktadır.

Bir diğer tabiiyet alanı olarak dil ise ikincil türden bir paylaşılan sonluluk olarak dile sahipliği varsayımı dolayımında anlam üretiminin yalnızca insana ait olmadığı, aksine tüm varolanlar tarafından paylaşılan bir edim olduğunu ünler.¹²⁶ Toptaş, insan ve hayvanları geçirimsiz ikili bir kutup olarak görmediğinden anlatıdaki hayvanların, dili mümkün kılan tüm kuvvetler ile anlam üretimine katıldığı görülür. Özetle dile sahip olmak; insan ve hayvanlar arasında doğrudan olması mümkün olmayan ancak ikincil dereceden “paylaşılan bir sonluluk” haline bürünür. Dilin bitimliliği sebebiyle sonluluk olarak adlandırılan bu ortaklık, anlatılarda kurulan diğer ortaklıklardan yalnızca biridir.

Öyleyse betimlemeye çalışılan paylaşılanlar zemininde kurulan çeşitli ilişkilendirmeler doğrultusunda ortaya çıkan karmaşık değer yargısını çözümleyecek

¹²⁴ Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 397.

¹²⁵ Judith Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, London: Verso, 2009, s. 12-13.

¹²⁶ Carry Wolfe, *What is Posthumanism?*, London: University of Minnesota Press, 2010, s. 11-29.

merkeziyetsiz etik yaklaşımı tesis etmenin gerekliliği açıktır. *Gölgesizler* metninde açılan insan hayvan dolaşıklıkları evvela insanı merkeze koymasıyla bütüncül bir yaşam imkânını sekteye uğratan düşünüşün pratik yansımalarını trajediyi oluşturan kilit unsurlar olarak kullanır. Sonrasında ise ötekileştirme yahut aynılaştırma biçiminde kurulan ilişkilenebilirliğe dair başka türlü ilişkilenebilirlik imkânını sorguya açar. Posthümanist yaklaşımın ‘sahiden insan evrenin merkezinde midir?’ sorusu kurgunun zemininde kıyafet değiştirilerek ‘insan bu anlatının merkezinde midir?’ sorusuna evrilir. Sonrasında anlatının başında evet cevabının aldığı keskin virajla dönüşümünü okuruz. Bir yandan anlatıda karşılaşılan her türlü insan hayvan ilişkiselliği, beri de türlerarası bir varlığın anlatıma dâhil edilmesi hümanizmin ötesine geçen ne tür bir etiğin olmasına gerektiğine ilişkin yaklaşımı da inşa eder. Faillikleri nispetince olaylara hayvanların müdahalesi ya da hayvanlar ile paylaşılanların insan tarafından trajik keşfi gibi biçimler neticesinde daha fazla görünür olan hayvanları da kapsayan etik kavrayıştan ne ölçüde eksik kaldığı açığa çıkarılır.

Sonraki bölümlerde Toptaş romanlarında kimin ne kadar yaşam hakkı olduğuna ve nasıl öleceğine, kimin bedenli ve duygulanım sahibi olduğuna, kimin yasının tutulmaya hakkı olup olmadığına, kimin hayatı hakkında karar verebilir olup olmadığına dair etik prensiplerin belirlenimine ilişkin sorgulayıcı yollar açan, ben ve öteki ikiliğini sağaltan temsiller incelenecektir.

2.3.1 Muhatap olarak bir at: Duygulanımlar

Hayvanların duygulanım yetisi var mıdır? İnsan ve hayvanlar duygudaş mıdır? Ele aldığımız romanlar bu sorulara, eko-eleştirel bir anlatı imkânında cevap aramaktadır.

Bunu yaparken insan ve hayvanların etik ilişkisellik bağına arkada bırakmadan soruyu özelleştirir: İnsan olmayan olarak hayvanlar şehvet duyar mı? Bu soruya insanmerkezciliği temsil eden Reşit tarafından verilen cevaplar kurguda kırılma noktalarını oluşturur. Reşit’in köyün imamının güvenilirliğini test etmek adına kurduğu oyun, imamı ve batıl bulduğu inanç ve çeşitli ritüellerini sınama amacı gütmektedir; bu amaçla ondan istenen genç bir kız saçını yerine at ve kedi kılı vermesi eylemi ve bu eylemin ardındaki düşünce sorunsallaştırılır: Reşit bir hayvan olarak atın, şehvet duyabilir, başkasını sevebilir, başka bir deyişle insanın sahip olduğu duyumsama ve duygulanımlara sahip olabilirliğine dair hümanist geleneğin belirlenimci düşüncesine sahiptir. Anlatıda

Reşit ile at, Reşit ile ayı ve Cennetin oğlu ile yılan ilişkileri üzerinden kurulan temsiller etrafında bu düşünce biçimine karşı yeni yollar arayan bir etik-estetik alan biçimlenmektedir.

Toptaş, hayvanları içgüdüsel davranışlarda bulunan pasif varlıklar olarak görmez. Hayvanların da şehvet duygusuna sahip olabilirliliği şu cümle ile ortaya koyulur: “... bunda insanların anlamayacağı hayvansı bir tat alırcasına (belki de şehvetle) uzun uzun kişniyordu.”¹²⁷ Dünyada varolma biçimine uygun olarak “hayvansı” bir şehvet duygulanımı içinde olan at temsili ile hayvanların yalnızca biyolojik sürekliliği devam ettirme güdüsüyle üreme eylemini gerçekleştirdiği varsayımı yanlışlanır. Bunun yanı sıra kendi türünden bir özne yerine bir insana karşı şehvet duygusu ile yaklaşmış olması, üreme amaçlılığının ötesine geçen bir duygulanıma sahip olabileceğini göstermektedir. Böylece, insan ve insan olmayanların türler arası kurulan ilişkileri dolayımında hümanist sınırları adeta ikinci kere aşındırılmış gibidir.¹²⁸

İnsan ve hayvan arasında paylaşılan duygulanım durumlarını betimleyen bu temsiller odağında Vinciane Despret’in duygudaşlığa dair şu sözleri yeni bir imkânı aralar: “Duygudaşlık, bir başkasına zihin durumları ve arzular atfetme olanağını taşır, bu yeni bir zihin kuramı olanağının delili olabilir.”¹²⁹ Reşit’in atı pasif varsayarak duygudaşlığı yok saymasına karşılık anlatıda atın kendine yapılan oyuna/büyüye tepki vermesi, hayvan eylemlerinin karar verme mekanizmalarınca gerçekleştirildiğine işaret eder ki bu yönüyle hayvanın zihni duruma sahip olabilirliliğinin, öte yandan şehvet duymasıyla ise arzulara sahip olabilirliliğinin farkına vardırır.

Farklılıklara yönelik indirgemeci tutumun ortaya çıkardığı öteki, yaşanan olaylardaki etken tavrıyla adeta yok sayılan tekilliğini yeniden kurar. Hümanist yaklaşımın belirlediği pratikler neticesinde atın duygularını ve incinebilirliğinin yok sayılması durumu ve bunun sebep olduğu beklenmedik ölüm, iki öznenin; insan ve hayvanın kendine ait dünyaların çatışmasının bir sonucudur. Reşit bir hayvanının sevmeyeceği/cinsel istek duyamayacağı ön kabulü dolayısıyla sevmesi/cinsel istek duyması halinde, bu eylemi insanınkinden başka olarak kendi varoluş koşullarında, kendi

¹²⁷ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 140.

¹²⁸ Hayvanlarda haz ve şehvet meselesine ilişkin bkz. Vinciane Despret, “I- Imprevisibles [Öngörülemezler]” *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?*, çev. A. Nüvit Bingöl, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2019, s. 79-88.

¹²⁹ Vinciane Despret, *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?*, s. 149.

usulünde gerçekleştireceğini de hesaba katmamıştır. Hayvana yönelik birbirine eklemlenen yok saymalar ne imam ve Ramazan'ın beklediği âşık olma ne de Reşit'in beklediği gülme/alay etme beklentisini karşılar. Sevme/cinsel istek duyma eylemi muhatabının, atın gücünün yeğlinliği bakımından kendisine denk olmayan bir insan olması şehvet duyulanı/sevileni trajik ve ölümcül sona taşır. Atın kılını Ramazan'a vermek suretiyle imamı küçük düşürme amacını ölüm ile sonlandıran sebep, pratikte atın Ramazan'ı ezmek suretiyle öldürmesi olarak gözüксе de esasen; sorgusuzca hayvanlara pasiflik/tabiiyet atfeden kavrayışın atı kurduğu düzene/oyuna dâhil etmesi eyleminde gizlidir. Ramazan'ın hesap edilemez ölümü, adeta bir av gibi kovalanıp yakalanışı tersinden kurulan bir av-avcı motifi olarak okunabilir. Kategorik düşünce ye göre avcı olmaya muktedir canlı olarak kendi kendini ilan eden insana mukabil olağanın dışında kalan, insan hayatından mahrum edilen bir hayvan mıdır burada avcı? Aslına bakıldığında Reşit, katılmış insanbiçimci kabullerini sarsan bu olayın huzursuzluğunda avcının kendisi olduğu bilmektedir. Bu gizin ağırlığı altında hayvanlar, bizatihi atın kendisi düşman imgesine bürünür. İnsanın hayvanı düşman/öteki ilan etmesiyle bu durum düşüncenin soyutluğundan sıyrılarak somut bir husumet haline dönüşür. Soyut-somut tüm zeminlerde hayvan öteki ilan edilmektedir.

Reşit, olay sonrası insanmerkezci tavrın bir başka görünümüyle karşımıza çıkar: adaleti tesis etme gücünün insana tevdi edilmesi. Hiyerarşik olarak kendini üstün varsayan insan adaletini de tekelleştirir, kimin ne kadar yaşam hakkı olduğuna karar verici olarak kendini görür. Köyde iktidarı temsil eden muhtarın da yokluğunda atın Ramazan'ı öldürmesine karşılık hüküm verme yetkisini kendine tanır ve ölüme karşı ölüm ister. Ancak onca arayış ve çabaya rağmen Reşit amacına vakıf olamaz.

Anlatıyı oluşturan diğer tercihlerde görüldüğü gibi atın Reşit'in isteği anda ve biçimde bulunamaması tercihi de, insan doğa ilişkisini insanbiçimci sonrası eğilimler doğrultusunda kurar. Aksi düşünülecek olunursa; atın Reşit'in elleri ile ölmesi durumunda insan ve hayvanların ortak bir yaşam mücadelesi verdiği bu zeminde insanı her şeyin üstünde, tanrısal bir varlık varsayan anlayış onanmış olacaktı. İnsan olmayanın tepki verebildiği, failliğini konuşturduğu bir temsilin ardından insan tarafından yaşamının sonlandırılması durumu romanda inşa edilen esas düşünceden uzaklaşmaya sebebiyet verirdi. Neticede oluşturulan temsile eklemlenen türlü duygulanımlar ile anlatı güçlendirilerek sürdürülmektedir.

Birçok denemeye rağmen bir türlü bulamayan at beklenmedik bir anda, bir gece vakti, Reşit'in karşısına kendi isteğiyle adeta dikilir. Bu karşılaşmada dilsizin dili duyulur; hayvan insanı, insan hayvanı görür. Derrida'nın bir hayvan karşısında açığa çıkan varlığını başkasının gözünden görme hali bu sahnede teşekkül eder. Reşit'in hayvana dair düşünmesinin tohumunu atan ilk yüzleşme burada gerçekleşir. Bu yüzleşme aynı zamanda Reşit'in hayvanlar karşısında ilk kırılmasını da yaşadığı andır.

Reşit'in kırılmasını pekiştiren ise, atın Reşit'e dalga geçmek suretiyle mukabele etmesidir. Uzun aramalara rağmen bulunamayan at, ancak o isterse Reşit'in onu bulabilir olduğunu imlercesine Reşit'in karşısına bir anda dikilmiştir:

Gene böyle bir gecede karanlığı ve karları tozularak çıkıp geldiğinde, kahkahayla gülmüştü at; neredeyse Cennet'in oğlu gibi, Reşit'le alay edercesine katıla katıla gülmüştü.¹³⁰

Adaleti yalnız kendinden yola çıkarak tesis etme amaçlılığındaki insanın egemen tavrına karşılık hayvanlar eliyle ekolojik etik bir başkaldırı gerçekleşir. Atın Reşit'e gülmesi, kahkaha atmak suretiyle onunla alay etmesi; bir kısas ilkesi ile hareket ettiğini düşündürür. İnsan tarafından kurulamayan adil ve ideal çözüm dengesi böylelikle ortaya konur. Aynı zamanda at temsili, insan özne olan okuru da bu başkaldırının muhatabı kılar. Alışlagelmiş bozarak beklenilmeyen eylemlerde bulunmasıyla bu sözsüz iletiye onun da kulak kesilmesini sağlar.

İnsanmerkezci yaklaşıma dair yazınsal temsiller yolu ile ortaya konulan itirazlar, hayvan özneleri daha fazla görünür kılar. Sonuç itibariyle; insan ırkının ehlileştirdiği ve kendi kurduğu mekânlarda beslediği hayvanlardan biri olan at, insana ait bir nesne değildir. Atın duygulanım hali, karar alabilir, tepki verebilir oluşu ve insanın avcı iken av olması motifi ile bu alışlageldik kavrayış tersyüz edilir. Böylece; insanın özcü bakışının aynılaştıramadığı hayvanlar ile kurgunun alanında inşa edilen tekil, ekolojik anlatıyı okuruz. Hayvanın mutlak ötekiliği indirgenmeden düşüncenin konusu kılınır. Bu durumda ona sadece at demek mümkün değildir artık; faillikleri ile kendi tekilliğini inşa eden “o at”tır, türü ifade eden genel bir isimlendirme olarak at değil. Bir başkaldırı olarak

¹³⁰ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 220.

nitelediğimiz at temsilinin son sahnesi, hayvanların adaletsiz bir şekilde hareket etmenin ne demek olduğunu ayırt etmeyi çok iyi bildiğini göstermektedir.¹³¹

2.3.2 Öteki Tür ve Sonrası: Ekolojik Yas ve Ekolojik Akrabalıklar

Edebi yazıma büyük oranda hâkim olan insanmerkezci temsil pratiklerinin ters yüz edildiği *Gölgesizler* eserinde¹³² hayvanı bir özne olarak ele alan diğer temsil Güvercin ve ayı arasındaki dolaşık ilişkide karşımıza çıkar. Roman boyunca iç içe geçerek karmaşıklaşan insan hayvan ilişkilenebilirliklerinde hayvanın tekilliğini belirgin biçimde öne çıkartan, yok sayılamayacak bir dereceye yükselten bu temsil bir yok olma hadisesi ile başlar. Eser boyunca varlık ile yokluğun birbirinin öte yüzü olarak iç içe geçtiği köyde her varlığın aynı zamanda yok'un sınırında olması durumu anlatıda sıklıkla kullanılan bir izlettir. Varlık ile yokluk, görünen ile kaybolan arasında her şeyi ötekisi ile birlikte var eden ağlarla dolaşık bir seyir izleyen anlatı da Güvercin karakterinin yokluğu ise bir kaçırılma olayına dayanır. Bu yönüyle Cıngıl Nuri örneğinde rastladığımız üzere varoluşçu bir sorgulamayı takip eden bu yok olma hadisesi; yani ikiliklerin birbirine dönüştüğü başkalaşım izleği üzerine kurulmamıştır.

Anlatıda sıklıkla başvurulmuş bilinç akışı tekniği ile geçmişe bakışın aksine şimdiki zamanda gerçekleşen bir kaç olaydan biridir. Kaçırılmasıyla ortadan yok olan Güvercin, onu kaçıran bir varlığı zorunlu da kılar. Olaylar da bu sorunsal ile başlar: Güvercin'i kim kaçırmıştır? Reşit kaybolan kızı için muhtara başvurur.¹³³ Görevi dolayısıyla romanda iktidarı temsil eden muhtar, çabalarına rağmen kızı bulamaz. Güvercin'in bulunamaması

¹³¹ Hayvan ve adalet konusuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Vinciane Despret, "J- Justice [Adalet]" *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?*, s. 89-99.

¹³² "Edebi teori ya da poetika daima bilinçli bir biçimde felsefe göstergesi altında çalışmaktadır. Ancak edebi eleştiri de kıyassal akıl kurallarını, anlamın kendi ifade tarzı üzerindeki nihai üstünlüğünü, anlaşılır ve duyulur, form ve madde, özne ve nesne, doğa ve kültür, mevcudiyet ve yokluk gibi temel ve mutlak karşıtlıkları sorgusuz sualsiz kabul ederek, genellikle klasik Grek düşüncesi tarafından kurulan sınırlar içinde faaliyet göstermektedir. Edebiyat başat bir anlam ya da başat bir biçim açısından okunmaktadır; verili bir eleştirel gelenek bunlardan birini diğeri pahasına vurgulasa ya da birbirine bağlılıklarında ısrar etse bile bu, felsefi kategorilerin kendilerinin belirleyici gücünü azaltmaz." Buraya dek Batılı edebi yazımın belirlenmiş eğilimine değinen Attridge, bunun ötesine geçen bazı edebi yazımlara da değinir: "Elbette edebi gelenek homojen olmaktan uzaktır ve bazı edebiyat, eleştiri ve edebi teori çalışmaları—mimesisi, göndermeyi, biçimi, içeriği, türü, kökeni, niyeti vb. feshetmekle değil, genellikle düşünüldükleri istikrarlı, kontrol edici kategorilerden başka bir şey olduklarını kendilerine göstererek bu kavramları sahnelemekle, askıya almakla ve sınamakla- bu tür felsefi kategorilere diğerlerinden daha çok direnç göstermektedirler." Biz Toptaş eserlerinin direnç gösteren bu tür edebi yazımlardan biri olduğunu iddia etmekteyiz. Bkz. Derek Attridge, "Giriş: Derrida ve Edebiyatın Sorgulanması", *Edebiyat Edimleri*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s. 4-5.

¹³³ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 13.

iktidarını zedelendiğinden hızlıca ele geçireceği bir faile ihtiyaç duyarak şüphe duyacağı ilk kişiyi sorguya çeker.¹³⁴ O şüpheli farklı olmanın bir sonucu olarak ötekileştirilen bir insandır; Cennet'in oğlu. Öznenin kendiliğini kuran isim/ad yerine yalnızca Cennet'in oğlu olarak temsil edilen bu kişinin ötekiliği dilsel yollarla da pekiştirilir. Farkı kabullenmeyerek farklı olanı karşısına alan köy halkının temsil ettiği insanmerkezci görüş, bu bağlamda insan türü içinde de farklı olanı öteki ilan etmesiyle daha geniş bir anlama kapı aralar; doğa-kültür, insan-hayvan, özne-nesne arasında kurulan iktidar odaklı ikilikler nasıl ki doğa, kadın, çocuk, hayvan gibi varolanları ötekileştiriyor ise hangi ölçüte göre çizildiği belirli olmayan “normal”in dışında kalması yönüyle deliller de bu ayrıştırmaya dâhil edilir.

Köy halkına göre başkaca yapıp etmeleri, farklı bir benliği olması sebebiyle ötekileştirilen Cennetin oğlu suç işlemesi en olası kişi seçilir; bunun cezasını da çeker. Güvercin'in nerede olduğunu söylemesi için türlü işkencelere maruz kalır. Sonunda akli dengesini kaybederek deliren Cennet'in Oğlu¹³⁵, büründüğü bu hal içinde kendi türünün varsaydığı normalliğin dışına çıkmış, tam manasıyla başkalaşarak ötekinin safına geçmiş gibidir. Yılanlarla dostluklar kurmaya başlaması insan dışı varlıklarla iç içeliği tecrübe ettiği bir pratiğe dönüşür.¹³⁶ Akli dengesini yitirmesiyle yaşadığı değişim sonrasında dağlara çıkıp yılanlarla köye dönmeye başlar. Yine dağa çıktığı bir gün köye yılan yerine kaçırılan Güvercin'i taşır.¹³⁷ Uzun arayışlara rağmen onu bulan kişi seçiminde Cennet'in Oğlu'nun tercih edilmesiyle normalliğin dışında kalan öteki, sembolik olarak yüceltilmiş olur.

Güvercin'in tüm ısrarlara rağmen kendisini kaçıranı inatla söylemeyişi okuru romanın sonundaki karanlık çılgınlara¹³⁸ hazırlar. Çılgınlıkların karanlık olarak nitelenişi doğan canlının, köy halkının temsil ettiği insanmerkezci yaklaşımın kabul edemeyeceği bir mahiyette olduğunu betimlemektedir. Bu anlayışa göre; doğum ve ölüm, başlangıç ve sonluluk hali yalnızca varsayılan mutlak özneye, insana aittir.

¹³⁴ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 74.

¹³⁵ a.g.e., s. 97.

¹³⁶ Cennet'in Oğlu ile yılanlar arasındaki ilişkilenebilir ilerleyen bölümlerde ayrıca ele alacağız. Bu bahsi şu an ele almamızın sebebi ise onun yılanlarla ilişkilenebilir sonucunda Güvercin'in bulunmasıdır.

¹³⁷ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 176.

¹³⁸ a.g.e., s. 230.

Güvercin'in bulunmasıyla hamile olduğu da anlaşılır. Kendisini kimin kaçırdığını bir türlü söylememesinin oluşturduğu belirsizlikte karmaşa hükmünü sürdürür. Güvercin ahıra kapatılarak cezalandırılır. Bir yandan atı bulmak için peşinden koşan, öte yandan ahırda kızının başında nöbet bekleyerek yanına kimseyi yaklaştırmayan Reşit'in halleri, doğumun yaklaşmasıyla köy kadınlarının Güvercin'e ulaşma çabası, tüm o yalvarma ve direnç mekanizmaları etrafında oluşan gerginlik, sırrın açığa çıkardığı tedirginlik tırmandırılır. Güvercin nerede sorusu, henüz kaybın bulunuşuna sevinilmeden onu kim kaçırdı sorusuna dönüşmüştür. Bu sorunun cevabını vermeye muktedir tek kişi olan Güvercin'in suskunluğu oldukça dikkat çekicidir. Dil olarak susmuş görünür; fakat bu susmanın işaret ettiği anlam apaçık konuşur vaziyettedir. Dile sahipliği ile kendini üstün varsayan insanın kendini dilden yoksunlaştırması, bu bilinçli dilsiz oluşu tercihi olağan bir kayıp değildir. Sıra dışı ilişkilene neticesinde alıp verilen, kırılıp çoğaltılan, susup konuşulan her şeyin etkisiyle bir başka halin kıyafetine bürünen Güvercin; kimlik, aidiyet, tür gibi keskin ayrımların içinden geçen bir yol keşfetmiş olsa gerektir; zira bizatihi o yolun temsili oluvermiştir. Güvercin, cinsel ilişkide bulunduğu hayvan ile birlikte insan olmayanların kendileri ve âlem ile kurdukları ilişkiye katılmıştır. Buradaki insan ile insan olmayanın sınırlarında gidip gelme halini Deleuze hayvan-oluş deneyimi olarak tanımlar. Hayvan-oluş bir yeğinleşme/yetkinleşme deneyimidir; insanın ezberlenmiş kesin belirlilikler alanından sıyrılarak belirsizliğe, çokluğa açılan bir özgürleşme, insani yüklerden kurtulmaktır.¹³⁹

Hayvan ile bir benzerlik yahut analojinin izlerini aramayan bu eylem, insan/hayvan, doğa/kültür, canlı/makine gibi ayrımları belirsizleştirerek, türlerin ilişkilenemesine ve dönüşmesine imkân tanır. Güvercin karakterinin tecrübe ettiği hayvan-oluş neticesindeki dönüşümün içkinliği esasında anlatının başından itibaren isimler dolayımında işaret edilmektedir. Adını bilmediğimiz bu karaktere bir hayvan türüne işaret eden takma ad/lakabın verilmesi basit bir seçimden ötesidir; kayboluşunun başından itibaren nerede olduğunun ve neye dönüşeceğinin izlerini adında mahfuz kılan bir sembol niteliğindedir. Mitolojide günahsız insanların ruhu olduğuna inanılan güvercinlerden¹⁴⁰ isim alan bu kız, ismi ile müsemma bir oluş içindedir. Onun güvercin-oluş deneyimi

¹³⁹ Akt. Nazile Kalaycı, "Anelik, Hayvan Oluş, Yeryüzü", s. 49.

¹⁴⁰ Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü: Dinler-Mezhepler-Tarikatler-Efsâneler*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 220.

başka seçeneğinin olmadığı bir hayvan-oluş deneyiminin temsili olarak okunabilir. Burada insanın, gerçekten bir hayvan olmasından ziyade varlık kategorisinin sınırlılıklarını aşan, dönüşüme açık bir “oluş” halinde düşünülmesi kastedilmektedir. Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla* eserinde Batı literatüründe yer eden kurtadam hikâyeleri ve Freud’un kurtadam vakalarına yaklaşımını dikkate alarak hayvan-oluş deneyimine dair sözleri açıklayıcı olacaktır:

İnsan, sanki molar tür değişiminden geçermiş gibi kurt ya da vampire dönüşmez; vampir ve kurtadam insanın oluşlarıdır, başka deyişle moleküller arasındaki kompozisyon yakınlıkları, dışarı yayılan parçacıklar arasındaki devrim ve durgunluk, hız ve yavaşlık ilişkileridir. Kurtadamlar da vampirler de elbette ki vardır, bunu bütün samimiyetimizle söylüyoruz; ama hayvanla bir benzerlik veya analojinin izini aramayın, zira bu, eylemde hayvan-oluştur, moleküler hayvanın ortaya çıkışıdır (oysa ‘gerçek’ hayvan, molar formu ve öznelliği içine hapsolmuştur)¹⁴¹

Burada molar; önceden varolan, belirlenmiş olan biçimi taklit eden, moleküler ise reddeden ve biçimin sınırlarından çıkandır. Bu bakımdan özne olmak molar iken, hayvan-oluş deneyimi moleküler sürece tekabül eder. Kurtadam ve vampirleri elbette diyebilecek kesinlikte var kılan yaklaşım; kategorik biçimlerde insanın dışarısında konumlandırılan hayvanın insan tarafından hatırlanışdır. Türlerin karşılaşması, kaynaşması, ilişkilenerkek dönüşmesi ve nihayetinde yeni akrabalıklara yol açmasında açığa çıkan moleküler bir devrim, insanın geride bıraktığı hayvana dair özgürleşmesi, kendinde bulunanı fark etmesi eylemidir.¹⁴² Çoklu farklılıkları bir araya getiren, varolmayan tekilleri üreten, sınırları çizilmiş öznenin dışına taşan etkileşimler ortaya çıkaracak mahiyetteki hayvan-oluş, bu seferde bir ayı-insan temsiliinde bu anlam yükünü pekiştirmektedir.

Katmerleşen insan ve hayvan ilişkileneceklerinin ortaya çıkardığı insan hayvan dolaşıklığı fark üretmeye muktedir olur. İçinde bulunduğu çetrefilli hamilelik hali, doğuma giden sürece rağmen ahıra kapatılmak suretiyle yalnızlaştırılması gibi tüm zorluklara karşın suskunluğunda ısrar etmesi, onun artık insanmerkezci temsiller tarafından anlaşılmayacağını pekâlâ bildiği bir sahneden dünyaya baktığının işaretidir. O, kurduğu ikili ilişkinin biricikliğinde “dilsizin dili”¹⁴³ ne sahip olanlarla iç içeliği tecrübe etmiştir. Bununla birlikte bu tereddütsüz susmanın sebebinde melez türün toplumsal

¹⁴¹ Akt. Nazile Kalaycı, “Hayvan: Tür mü Birey mi?”, *Doğu Batı Dergisi* 82 (2018): s. 94.

¹⁴² Nazile Kalaycı, “Hayvan: Tür mü Birey mi?”, *Doğu Batı Dergisi* 82 (2018): s. 95.

¹⁴³ Can Batukan, “Hayvanların Dili ile Konuşan İnsan”, *Doğu Batı* 82 (2017): s. 80.

kabul görmeyeceği bilgisinden kaynaklanan korkuyu da hesaba katmak gerekir. Güvercin'i kaçıranın kişinin Cennet'in oğlu olduğu zannınca ikisini evlendirme teklifine Rıza'nın cevabı, köylünün bu olaya yaklaşımını örneklemektedir: “Ne yani, yatağa yılanlarla mı girecek bu kız?”¹⁴⁴ Adeta insanmerkezci yaklaşımın öznesi olarak cisimleşen Reşit'in bu sözü, bu öngörülemez ilişkilenenin neticesinde Güvercin'in içine düştüğü tekinsizlik halini açığa çıkarmaktadır. Nihayetinde, bu soru doğum ile birlikte yerini şuna bırakır: “yatağa ayı ile mi girdi bu kız?”

İnsan hayvan ilişkilennmelerinde hayvanların da tepkilerini duymaya, failliklerini fark etmeye ve duygulanıma sahipliğini hissetmeye kendini açan anlatı boyunca yüz yüze gelinen her hayvan, bir şekilde onun hakkında belirlenmiş eylemleri yeniden kuran radikal bir an içindedir. Köy halkının atı aramak üzere birlik olup dağlara çıktığı sahne de beklenmedik bir karşılaşma ile okuru böylesi bir ana taşır.

Ardıç kümelerinin ardında, bir karanlık kımıldar karanlığın içinden ve karşılaşma gerçekleşir.¹⁴⁵ Karşılaşmanın hemen öncesinde okuru sahneye hazırlayan diyalog dikkat çekicidir. Reşit günlerdir buralarda dolaşan bir ayıdan bahis açar; bunun üzerine bekçi sorar: “Kış uykusuna yatmamış mı?”¹⁴⁶ İnsanın hayvan davranışlarını neden sonuç ilişkisine göre tektipleştirdiği zeminde ayının kış uykusuna yatmaması ihtimali yoktur; her şeyin koşulsuz bir itaat içinde olduğu doğanın bu hattın dışına çıkması hiç bir şartta mümkün görülmez. Hayvanlara atfedilen otomat/nesne rolü kendinelik, kararlılık, değişim, dönüşüm imkânlarının yekûnunu dışlar. Bekçiyi de şaşkınlığa uğratan bu kabuldür; aksi takdirde ayının biyolojik gereksinimleri gereği kış uykusuna olan ihtiyacı tartışılmazdır. Burada sorgulanması gereken herhangi bir nedenden ötürü ayının bu eylemi tercih edebilirliğinin yok sayılması durumudur. Bekçiye şaşırtıcı gelen yok sayılan bu ihtimalin mümkünlüğüdür. Toptaş bu ayırmada ayının bu tercihi yapabilir olduğunu gösteren bir temsil kurar; ancak ayının bunu neden tercih ettiğı, hangi sebeple oralarda dolandığına dair soruyu ise yoruma açık bırakılmıştır.

Ayı görüldüğü yerde, durup düşünmeye zaman bırakmadan işleyen bir karar mekanizmasıyla öldürölür. Zira sınırları kesinkes çizilmiş insanlığın evreninde hayvan öldürmek normalleştirilmiş bir pratiktir. Ayının orada öldürölüp, bağlanarak kanlar içinde

¹⁴⁴ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 204.

¹⁴⁵ a.g.e., s. 228.

¹⁴⁶ a.g.e., s. 227.

köye doğru sürüklenmesi sahnesinin ardından Güvercin'in doğum yaptığı haberi ulaşır. Güvercin, köylü kadınlara karanlık çıgliklar kopartan o türlerarası canlıyı doğurmasıyla birlikte metnin başından beri beklenen malum sorunun cevabını da ünler: Güvercini kaçıran bir kişi değil, ayıdır. Bu türlerarası canlı, varoluşun tüm imkânlarını aralayan melez bir varlık olması itibariyle insan ve hayvan olmanın arasındaki sıkışmış sınırları aşar.

Bu bilgiyle az evvel öldürülen ayıya yönlendirilmiş ucu açık sorular zihinlerde yeniden türer: Ayının kış uykusuna yatmayarak köye yakın yerlerde günlerdir gezinmesinin sebebi, eylemin faillerinden biri olarak doğuma şahitlik etmek isteği midir yoksa onu kış uykusuna yatırmayan sebep, aylardır bir arada olduğu Güvercin'den ayrı kalmanın yası mıdır? Ayının öldürülmesi, doğan türlerarası canlının babasının öldürülmesi anlamına mı gelmektedir? Türlerarası bir canlı söz konusu olduğundan nasıl bir etik tavır söz konusu olmalıdır? Türler arası akrabalık ilişkisi nasıl işleyecektir?

Ortaya çıkan bu yeni başlangıç itibariyle en görünür biçimini alan hayvanların hangi kıstaslara göre bir hayatın öznesi olabilirliliğinin belirlenmesi, bu sorunsaldan doğan etik sorumlulukların tartışılmasının gereği kaçınılmaz bir hal alır. Zira yukarıda sorulan soruların mutlak insanlığı temel alan bir etik tavır tarafından cevaplanması mümkün değildir.

Antroposen çağının doğa/kültür ilişkisine dair soru ve yanıtlarını dönüştüren Donna Haraway, birlikte yaşam üzerine kurduğu düşünce sisteminde insan ve insan olmayanlar arasındaki ilişkiyi yoldaş türler kavramı ile açıklar:

Ne (salt) doğa ne de (salt) kültür olan çok çeşitli mevcudiyetler hakkında yazdığımı zannediyorum. Siborg işte böyle bir mevcudiyet, çakal da böyle; ve genetik mühendislerinin laboratuvar araştırma hayvanı OncoMouse da bu tuhaf ailenin, ne doğa ne de kültür, ancak bir arayüz olan bu queer ailesinin bir üyesi. ... Tüm bu mevcudiyetler doğa ve kültür kategorilerinin birbirinden ayırt edilmesindeki zorluğu gösteriyor.¹⁴⁷

Etik sorumluluk gereği canlıları sadece birer organizma olarak görmeyi reddeden bu yoldaşlık kavrayışında canlılar; ancak hikâyeleri olan bireyler, gruplar ya da topluluklar olarak anlaşıldığında bir yoldaşlık ilişkisi mümkün olur. Böylece her türlü mevcudiyetin

¹⁴⁷ Söyleşi için bkz. <https://davetsizmisafir.org/2007/02/08/donna-haraway-ile-siborglar-ve-yoldas-turler-uzerine/>

imkânının açık olduğu bu zeminde insan ve insan olmayanlar arasındaki sınırları ihlal etmeye ve bağlantısallığa vurgu yapmak amaçlanmaktadır.¹⁴⁸

Varlığı yadsınamaz biçimde açığa çıkan ayı-insan ya da insan-ayı varlığı hangi ölçüte göre nasıl konumlanacaktır? Bir öteki olarak, belki bir ucube yahut bir başka ihtimalle türlerin yoldaşlığına eklemenebilecek bir terkip olarak kabulü seçenekleriyle birlikte türlü cevaplar verilebilir. Birlikte yaşamın kuşatıcılığında bu soruya bir cevap aramak her ne kadar mümkünse de insanmerkezci kategorileri sarsan bu yeni ilişki biçimine geçiş kolay değildir. Bu yönüyle anlatıda öncelikle, insanmerkezciliğe göre “dünyada yer verilmemişler, yok-yerde birlikte yol alır”¹⁴⁹ icabınca ortaya çıkan handikap betimlenmiştir. İnsanın kendisini merkeze koyduğunda ne kadar yıkıcı ve dışlayıcı olabileceği temsiller aracılığı ile aktarılmıştır. Ardından anlatı yön değiştirerek yeryüzünü paylaştığımız ötekileri görüp, duymaya açık bir konumlanış sergiler. Böylece köylüler nezdinde bir bakıma ekolojik bağlamda sınanan okuyucu söz konusu soru ile baş başa bırakılır.

Hümanist bir yaklaşımda bedenli ve ölümlü olma söz konusu olduğunda insanlarda ortaya çıkan etik tutumların hayvanlardan esirgendiği görülür. Dolayısıyla hayvan, insanın fiziksel ve sembolik şiddetine her durumda ve her zaman açık halde bulunur. Ormanda atı arayan köylülerin ayı ile beklenmedik karşılaşmaları zamansız bir şiddet doğurur. Anlatıda mesleğiyle sembolize edilen berber karakterinin ormanda karşılaştıkları ayıyı istemli yahut istemsiz olduğu tartışılır bir biçimde öldürmesi/ öldürebilmesi sonrasındaki tepkiler bunun bir göstergesidir.

“Ayı bu” diye bağırdı Reşit, “kaç gündür buralarda dolaşan ayı!” Köylüler başına toplanmış, merakla bakıyorlardı. “Köye götürelim bu deyyusu” dedi bekçi. Dizlerinin üstüne çöküp ayının arka ayaklarına urganı geçirirken, kaşlarının altından berbere baktı. “Usta nişancıymışsın doğrusu,” dedi. (...) Köye döndüler sonra; ayıyı sürükleye sürükleye, karların üstünde uzun mu uzun bir kan izi bırakarak, tepelerinde bulanık bulut katarlarıyla köye dönüp muhtarlık odasına doğru yürüdüler.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Ezgi Ece Çelik, “Haraway’in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar”, *Felsefe ve Sosyal Bilgiler Dergisi* 26 (Güz 2018): s. 32.

¹⁴⁹ Fatih Altuğ, “Deniz Gezgin’in Ağları: Ahraz ve Yerkuşağı’nda İnsandan Gayrisi”, *Ecinniler* 3 (Mayıs-Haziran 2020): s. 31.

¹⁵⁰ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 222.

Bir hayvanın ölümü karşısındaki tavrı gözlemleyebileceğimiz bir pasajda ayının ölmesi için bir neden-sonuç ilişkisine ihtiyaç duyulmadığı görülür. Dolayısıyla berberin onu neden öldürdüğü üzerinde durulmaz; aksine usta nişancılığı mevzu bahis edilir. Bu sahne hayvanın bir varlık olarak yalnızca bir av ögesi olarak tanımlandığının vesikası niteliğinde işlenmiştir.

Ayının av ilan edilmesiyle yaşam hakkının bir anda elinden alınabilir olmasının ortaya çıkardığı hesapsız hal, ölü bedenine karşı sergilenen tutumda da sürdürülür. İnsanın yalnızca kendini özne varsayan egemen tavrı hayvan bedenini temellük edebileceği bir nesne olarak görmektedir. Bu vaziyette ayının ölü bedeni “deyyus” olarak betimlenir, sürüklene sürüklene köye götürülmesinde bir beis görülmez.

İnsana göre ölümlülük hali ayının bedenini bir leş kılar. Ölümlülük halini teşmil eden defnetme ve yas hakkı hayvanlar söz konusu olduğunda başkaca tezahürler sergiler. Hayvanların bir bedene sahip olma ve ölümlerinde son söz sahibi olma haklarından vukû bulan bedene saygı duyma, layıkıyla defnedilme gibi etik muameleler ölü bedeninin leş olarak tanımlandığı bir noktada uzak ihtimaller olarak kalır. Defnedilme eyleminin söz konusu olmadığı bir yerde ölüm değersizdir, bu nedenle yas da tutulmaz. Dünyada kendileri olarak var olmalarına müsaade edilmemiş hayvanlar, bu dünyadan gidişlerinde de benzer bir yok sayılmaya maruz kalır. Derrida, insan ve hayvanların bedenli ve sonlu olma noktasında ortaklaşmasına “paylaşılan sonluluk” kavramıyla işaret ederken bu paylaşımın oluşturduğu etik bağları da tartışmaya açmış olur. İnsan ve hayvanlar; aynı zeminde yaşamsal süreçlerini sürdürmeleri, hayatın döngüsellliği ve sonluluğunda ilişki içinde bulunmaları, hayatta kalma çabaları, acı çekmeleri ve ölümlü oluşları bakımından birbirine bağlıdır. Bu durumda söz konusu hallerin getirdiği etik prensipler noktasında da birbiri ile ilişkilidirler. Yaşam hakkının hangi ölçülere göre belirlendiği, kimin nasıl öleceği, nasıl gömüleceği ve yasının tutulup tutulamayacağı soruları temelinde birarada yaşamı tahakkuk eden belirlenim alanlarına ihtiyaç vardır. İnsan ya da hayvana ait ölü bir beden karşısında etik tavrın ölçütlerinden biri olarak matem ve ölü bedene karşı taşınan sorumluluk kapsayıcı bir etik tavırla genişletilmelidir. Ancak bu yol ile insanbiçimci eylemler mevcut dışlayıcı kabuğundan çıkabilir.

İnsan ve hayvan; bir’leşme temsili üzerinden doğumun faili kılınır, türlerarası bir başlangıcın eşiğinde yan yana resmedilir. Yine bu temsilde insan ile hayvan, kırılğan ve sonlu olmada ortaklıkların açığa çıkartılmasıyla bir bitişin eşiğinde yan yana getirilir.

Gölgesizler metni, başlangıç ve bitiş arasında aldığımız nefeslerin tümünü ifade eden bu hayat sahnesinde varlığını sürdürme çabasında olan insan ve hayvana seçici ve dışlayıcı bir tavırdan ziyade tüm ortaklıkları ve farkları aynı yerden kuşatabilmenin pratiği olarak kendini ortaya koyar. Aynı tanrı tarafından yaratılanları seçmeden kabul etme düşüncesinin temsildir. İnsan olmayan varlıkların metni ele geçirdiği sahnelerin hayvanlar tarafından kaçırılan, öldürülen insanlarla sonuçlanması, metnin insan öznelere tarafından görülmez olan hayvanlarla doğrudan ancak edilgen bir konumda karşılaşmalarını sağlamıştır. Esasında hayvanların fail olabilirliğinin hakikatiyle karşılaşan köylüler bu olayları büyük bir şaşkınlığın oluşturduğu sessizlik ve dinmez bir öfke ile karşılar. Metnin sonlarına doğru öfkelerini somutlaştırdıkları ayıyı öldürme sahnesi insan olmayanın insana kıyasla daha çok ölebilir olduğuna işaret eder. Bir sebebe ihtiyaç duyulmaksızın ölebilir olduğu kanaatlerini açığa çıkarırlar. Ölümlülük hali ile olan tüm bu ilişkilene biçimleri, ölüm halinde dahi seçici tavrın insan üstünlüğünü elden bırakmadığını gösterir. İnsan olmayanın insanla paylaştıkları söz konusu olduğunda ne tür bir etik prensibin olması gerektiği sorusunun peşine düşülmelidir. Gerek yeni bir türün yaratımında rol sahibi olma gerek kırılğan ve sonlu olma hallerini paylaşmaları bakımından insan ve hayvan ilişkisinin ayrıştırılamaz bağları açığa çıkmaktadır. Oluşturulan bu estetik alanda aynı kaynaktan geldiği ifade edilen insan ve hayvanın arasında oluşan/oluşturulan çatlağın nasıl bir şey olduğu resmedilir. Dili kullanım biçimlerinin çeşitliliği, dilsizin dilini duyurması ve hayvanları tüm eylemlerindeki fail konumu itibarıyla özne kılması, söz konusu çatlağı derinleştiren *logosa* sahip olma ayrımında anlatının eko-eleştirel tavrını işaret eder. Elbette bu tavır etik olarak bir çeşit iyi ya da kötü taraf seçimi değildir; zira anlatıda av ve avcı olma hali söz konusu olduğunda dahi belirlenmişliği kırarak bütün mümkünlerin imkânını gören bir bakış açısıyla meselelerin ele alındığını görürüz.

O halde anlatıda amaçlanan; iyi ve kötüyü belirlemek, insan ve hayvan söz konusu olduğunda birini ötekine üstün kılmanın ötesinde; hayvanlar söz konusu olduğunda da ahlaki kaygıların söz konusu olabileceğini tartışmaktır. Anlatıda yer alan hayvanların tekil pratiklerde bulunarak olayların gidişatında rol sahibi oluşu insanın tek özne olma ayrıcalığını kırarak öznelliğin sınırlarını genişletir. Oluşturulan bu estetik alanda, kendi yaşamsal mücadelesini veren hayvanların da anlam üretimine katkısının mümkün olabileceğini gösteren temsiller kurulur. Anlatı boyunca sorunsallaştırılan insan hayvan

ilişkisi türler arası bir varlığın doğumuyla birlikte dönüşmeye/değişmeye mecbur bir ilişkinin gerekliliğine yaslanır. Anlatı, insanın kendi kimliğini hayvandan gayrı ve üstün inşa edemeyeceği bir noktada sonlanır. Böylece; insanmerkezci bir tavrı seslendirip eyleyen köylünün varsaydığı insan hayvan arasındaki sınır mutlak anlamını yitirerek çoğullaşır. Başka türlü bir öznelliğin, başka türe ait, nötr şeklinde tanımlanabilecek bu ara varoluşların kapısı tam bu noktadan açılır ve anlatı doğumun köylüye ulaştırdığı canlı ile karşılaşmanın eşiğinde sonlanır.

Bu yeni gerçekliğe Derrida'nın konukseverlik mefhumu dolayımında bakıldığında okur, köylünün bu beklenemedik konuğa karşı koşulsuz konukseverlik yapip yapmayacağı sorusu ile karşılaşır:

Ulaşan her neyse, onun nötrlüğü ama yanı zamanda da ulaşan her kimse; kadın veya erkek, onun tekilliği, o kadının veya erkeğin beklemediği yere gelmesi ki, orada o beklemediği halde yolu gözlenmektedir... neyi veya kimi umduğunu bilmeden... ve işte konukseverlik budur, olaya karşı konukseverlik.¹⁵¹

Öyleyse ahırın kilitli kapısı ardında köylüye ulaşan konuk veya olay (*arrivant*) kesin olarak tanımlanamayan, tahmin edilemeyen ve ön görülemeyen bir şey olarak eşikte durmaktadır. “Neyi ve kimi umduğunu bilmeden” bekleyen köylünün bütün beklentilerini çatlatıp yaran bir şey olarak gelen bu davetsiz konuk, konukseverliği tam olarak gerçekleştirebileceği bir imkân suretinde köylünün karşısında durmaktadır. Nitekim Derrida'ya göre konuk olmaya yaraşır tek konuk davetsiz konuk olsa da ev sahibi olarak köylünün, konuğu buyur ederek kendini farklılığa ve sürprize açmaya hazır bulunuşluluğu halen bir soru işareti olarak durmaktadır.¹⁵² Zira metnin başından itibaren kendi sınırlarını koruyup dayatmaya, her farka dayanarak kendi kimliğini onaylamaya yönelen köylünün öteki olan hayvanı konuk etmesini güvence altına alacak etik bir yasa, formül yahut çoğulcu sınırlar varsayan kategorik bir buyruk yoktur. Anlatı boyunca sınırları çizen insanın konukseverliğini kolektif bir düzeye taşıması yoluyla tanınmayı talep eden konuk olarak hayvanların bu hali, türler arası bir canlının doğumu ile başkalaşır. Artık eşikte bekleyen konuk olmanın ötesine geçilerek sınırlar aşılır: insan hayvana, hayvan insana göç eder.

¹⁵¹ Akt. Michael Naas, “‘Alors, qui etes-vous?’ Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu”, *Cogito* 47-48 (Yaz-Güz 2006): s. 442-443. (Jacques Derrida, *Aporias*, çev. Thomas Dutoit Stanford, CA: Stanford University Press, 1993, s. 34.)

¹⁵² Michael Naas, “‘Alors, ‘qui etes-vous?’ Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu”, s. 442-443.

Burada, ötekinin kendini zorunlu olarak dayattığı anda koşulsuz konukseverlik kavramı bakımından tersten bir düşünümün olanağı kendini açar; ötekinin bu beklenmeyen ve bilinmeyen gelişi, üstelik gelişin kendinde sökülüp atılamaz bir akrabalık bağı taşıyor oluşu, seçici olmaksızın ev sahibine onun sorumluluğunu almasını talep etmektedir.¹⁵³ Buyurgan bir tavra bürünen bu beklenmedik geliş, ev sahibini o konumdan sökülüp alır; artık her canlının dünyaya geldiği tek ev olarak yeryüzü, her iki öznenin de tam ve kesin sahibi olduğu bir yer olamaz.

Yapıbozum yöntemi eşliğinde sorumlu bir düşünüm olarak inşa edilen anlatı, tek ve bölünemez olan mutlak sınırın ontoloji ve etik sahasında açtığı boşlukları konuksever bir tavırla ele almaktadır. Böylelikle kalınlaştırılan sınır çoğaltılarak, çok daha fazla bölünebilir ve geçirimli sınırlara dönüştürülmek istenmiştir. *Gölgesizler* metni bu yaklaşımı betimleyen bir kurgu şeması izlemesi yönüyle antropolojik sınırları aşama aşama soruşturması bakımından seçici ve dışlayıcı insan merkezli anlatı yapısı olarak kendi kendini yapıbozuma uğratar. İnsan ve hayvanları farklı zemin ve olaylar çerçevesinde türlü biçimlerde karşılaştıran ekolojik bir anlatı olarak *Gölgesizler* romanı dünyaya başka türlü bakmayı imkânlı kılar.

Buradan hareketle hayvanlar ile ilişkisi dolayımında insan da kendi varoluş ve öznelliğini sorgulamaya itilir. Melez varoluşun ortaya çıkışına kadar etki ve sonuçları itibarıyla adım adım gelişen, genişleyen insan ve hayvan karşılaşmaları; insanın kendisini insanmerkezci tavırdan çıkmaya, değişip dönüşmeye davet eden bir “öteki”nin farkına varma süreci gibidir.

2.3.3 Kuyruğunu Yutan Yılan: İnsan-Hayvan Yoldaşlığı

Tanımlanmış insan pratiklerinden uymayan davranışları dolayısıyla köy halkı tarafından kabul görmemiş olan Cennet’in Oğlu’nun öteki oluşu temsili isminden başlayarak eser boyunca pekiştirilir. Öyle ki eserde aranan bir suçluya ihtiyaç duyulduğu anda önce Cennet’in Oğlu’nu yargılaması onun insanlar içinde de en aşağı olduğunu göstermektedir. Köylünün farka dayalı kategorik etiği insanlar arasında da hükmünü sürdürür. Aynılaştıramadığını ötekileştiren köy halkından biri olarak bekçi ve imam karakterlerinde

¹⁵³ Evren Erman Rutli, “Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi”, s. 147.

şahit olunduğu üzere gizlemeye gerek görülecek ölçüde toplum yapısına aykırı, çarpık ilişkiler kurdukları görülür; ancak köylü için etik yoksunluklar değil öteki olma halinin kendisi, insanı hiyerarşik düşünmede piramidin en altına yerleştirir. Köylünün etik tavrını belirleyen mekanizmaları sorgulatan bu ikircikli durum, hayvanlara yönelik etik prensiplere dair farkındalıklı bir düşünümün niçin işlemediğinin bir diğer göstergesidir.

Cennet'in Oğlu, akli dengesini yitirmesiyle yeni pratikler edinir: "Cennet'in oğlu hiç kaybolmamış gibi kucağında kapkara bir yılanla kayalıklardan inip geldi"¹⁵⁴ Eserde insan dışı varlıklarla iç içeliği ilk tecrübe eden karakter olan Cennet'in oğlu yılanlarla bağlar kurar. Sık sık dağdan bulduğu yılanları köye taşır, artık ilgilendiği tek şey yılanlardır:

Kimi zaman kimsenin anlayamayacağı bazı sözler fısıldayıp yavaş yavaş okşuyordu onu, kimi de ansızın irkilip kayalıklara bakıyordu. Kayıplara karıştığı günden bu yana dağlarda yılanlarla boğuşmuştu sanki, şimdi peşinde öç seline kapılmış kalabalık bir yılan sülalesi vardı da ikide bir dönüp onları kolluyordu.¹⁵⁵

Köyün çocuklarının onu izlemesi, takip etmesi ile yılanla beraberlik hali git gide bir gösteriye dönüşür. İlkinde boynuna dolar yılanı:

Çocukların şaşkınlıktan açılakalmış ağızları ve giderek büyüyen gözleri önünde, kucağındaki yılanı tıpkı bir atkı gibi uzatıp boynuna dolayıverdi. Yılan başını havaya kaldırmış dilini titrete titrete çırpınıyordu.¹⁵⁶

Etrafında çember olup onu izleyen gözlere istediklerini vermek için gösterilerine devam eder: "Bir gün nereden bulduysa bir yılan buldu gene hortlak"¹⁵⁷; boynuna dolayıp çocukların önü sıra, yalpalaya yalpalaya dolaşmaya başladı"¹⁵⁸ Çocukların gitgide birikmesiyle bir karnaval görüntüsünü andıran karmaşa ve hareketin ortasındaki Cennet'in oğlu kontrolü ele alır ve suskunluğu sağlar. Artık sahne bütünüyle onundur:

Bu benim kemerim, dedi yılanı göstererek, "güzel mi?". Çocukların ağız çizgileri uzamıştı. Birkaçı yüzünü elleriyle kapatarak kikirdedi. "Size bir soru," dedi hortlak. Sustular. "Bana bu kemeri kim gönderdi dersiniz?" Kalabalık birbirine

¹⁵⁴ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 123.

¹⁵⁵ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 123.

¹⁵⁶ a.g.e., s. 124.

¹⁵⁷ Yediği dayakların ardından akli dengesini yitiren Cennet'in oğluna değişen davranışlarından ötürü köyün çocukları tarafından takılan yeni ad. "Tuhaf yürüyordu gene, peşine takılan çocuklara tuhaf tuhaf bakıyor ve ellerini düşsel bir çarşafı havalandırırçasına iki yana açıp sırtıyordu. Günler sonra çocuklar, belki de bu davranışı yüzünden ona "hortlak" adını taktılar." Bkz. Toptaş, *Gölgesizler*, s. 212

¹⁵⁸ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 212.

baktı. “Kiim?” diye sordu gerilerden gelen çilli bir ses. “Allah,” dedi hortlak, “muhtarı yaratan, bekçiyi yaratan, anamı yaratan Allah!”¹⁵⁹

Cennet’in oğlunun çocuklarla bu diyalogu ardındaki amaç düşündürücüdür. Kurguya pratik anlamda katkı sunmayan bu diyalogda düşünceye yaslanan bilgece sözler okuruz. Peki insanmerkezci tavır tarafından susturulan ötekiye söylenenler ile amaçlanan nedir?

Toptaş, anlam üretimini yalnız insanın tekeline bırakmaz, insan olmayanı da duyuran bir dil kurma çabasındadır. İnsan ve insan olmayanlar arasına koyulan farkların mutlak biçimde nesnelleştirilebilir olmayan karakterini bir anlatım unsuru olarak kullanır. Ötekinin dili yahut dilsizin dili aracılığıyla anlam üretiminin mümkünliğini açığa çıkarır. Hümanist yaklaşıma karşıt en açık ifadenin “öteki”nin dilinden söylenmesi anlatının etik tavrını perçinler. Muhtarı, bekçiyi, imamı yaratan Allah, yılanı da yaratmıştır. O halde Tanrı tarafından yaratılmış olmak bakımından bir eşitlik vardır. Yaratılmışların biri olarak insan, hangi ölçü ve yetkiye göre kendine üstünlük imkânı vermiştir:

Kim ilk doğmuş, isimden önce? Bu yere diğerlerinin meydana gelişini çok önce kim görmüş? Kim ilk işgalci olarak bilinecek ve böylece efendi de? Kim öznedir? Kim bunca zaman despot olmayı sürdürdü? ¹⁶⁰

Nihayetinde Toptaş, tüm yaratılmışlar içinde insanın kendini seçilmiş ve mükellef gören olağanlaştırılmış tavrını bu sözler ile yadsır. İnsan tarafından elenen hayvanları, aynı kaynaktan gelmeleri bakımından birbiriyle omuz temasında, yan yana konumlandırır. Böylelikle ne insan ne insan olmayanlar ne de herhangi bir türe ait kılınamayan ötekiler yeryüzünde yaşayan yaratılmışlardan başka bir şeydir; hepsi birer yaratılmış olarak, bu mertebede kurulan bir bağla sahneye çıkarılır. Türsel ayrışmanın başlangıcı sayılan Kartezyen görüşün öncesine, varlığın sahneye ilk çıkış sahnesine referansla Toptaş, insanın aşkınlık iddiasına karşılık biraradalığa çağırır. Gösteri devam eder:

Sonra boynundaki yılanı beline dolayarak kuyruğunu ağzına verdi. Ona yardım etmek ister gibi kendi kuyruğunu ısırdı yılan, hatta birazcık yuttu. (...) Hortlağın belindeki yılansa hala kuyruğunu yutmayı sürdürüyordu. Hortlak dişlerini sıkmış, acı çekercesine kıvranıyordu artık ve çocuklar o kıvrandıkça bağııyordu.¹⁶¹

¹⁵⁹ a.g.e., s. 213.

¹⁶⁰ Derrida, “The Animal That Therefore I Am”, s. 387.

¹⁶¹ Toptaş, *Gölgesizler*, s. 213.

Bu sahnede yılan, kuyruğunu yuttukça önce kendinden ve git gide bu dünyadan eksilir. Bu eksilmeye Cennet'in Oğlu'nu da katar. İç içe bir ölüm sahnelenir, hayvan ve insan sarmalanarak dertop olur, düğümlenir. Av ve avcı karışır, kimin kimi bu ölüme sürüklediği/sürüklendiği belirsizleşir. Beline dolandığı Hortlak'ı boğarak öldürmesi sonrasında yılan, anlatıda bir insanın ölümüne yol açan ikinci fail olur.

İnsan ve hayvanın sonun sınırında birbirine dolaşıklığı bu sahne soruları da çoğaltır. Yılanın kendi kuyruğunu yutma eylemi “Ona yardım etmek ister gibi kendi kuyruğunu ısırdı” ifadesinden yola çıkılarak yardım amacı dolayımında yorumlanabilir. Peki, yılan neye yardım etmektedir? O halde kendi kuyruğunu yutma pratiği bir değer uğruna kendini feda etmek olarak okunabilir mi? İnsanlardan bir adım uzaklaştığı anda insan olmayanla bir adım yaklaşan, bilhassa yılanlarla iç içe ilişkiler kuran Cennet'in Oğlu'na karşı aynı zemini paylaşmalarından dolayı yardım ediyor olması düşünülebilir.

Burada Jakob von Uexküll'ün yaklaşımı¹⁶² hatırlanmalıdır. Uexküll; çoklu öznellik ya da her farklı canlı türünün kendine has gelişmiş ve özelleşmiş olan algı ve duyumsama becerileriyle kâinata dair kendine özgü bir dünyaya sahip olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda düşünülecek olunursa yılanın kendine has algı ve duyumsama kapasitesinin dürbününden bakıldığında yardım etme amacı taşıyor olması öldürme amacı kadar mümkündür.

Öte yandan şu da düşünülebilir; yılanın yardım etmek istediği aynı zamanda kendisidir, çünkü yılanın yaşam hakkı insanın yaşamının sınırlarına girdiği an belirlenir: nihai bir ölüm. Türsel olarak tüm yılanlar insanın ona atfettiği sıfatlar altında kategorize edilmiştir ve hepsi aynı sona mahkûmdur. Acaba yılanın bu sahnede kendini öldürmesi insan olmayana dair boşluklarla dolu etik tutumdan bir kaçış olarak da okunabilir mi; yılanın burada yardım ettiği kendisi midir yoksa?

Bununla birlikte bu sahne; mitolojide yer alan, kendi kuyruğunu yiyen yılan anlamına gelen eski Yunanca tabirle *ourobos* sembolünü hatırlatır. Temel olarak öz yaratımı sembolize eden *ourobos*, hiç durmadan devam eden bir sürekliliğin mevcut olduğu bu simge ile yılanın dişleri kafasına ulaşınca dek yeniden yaratımı temsil ettiği

¹⁶² Charles Darwin'in canlıları tasnifinde basitten bileşiğe doğru ilerleyen modelinden başka olarak çoklu öznelliğe dayanan Jakob von Uexküll'e göre hayvanlar; öznel deneyimlerinin şekillendirdiği kendine ait dünyalara sahip yatay bir model üzerinde açıklamıştır. Bkz. Jakob von Uexküll, *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans with a Theory of Meaning*, çev. Joseph D. O'Neil, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2010.

gibi aynı zamanda kendi yok oluşunu da taşır. Buradan yola çıkılarak kendi kuyruğunu yemesinin başlangıç ve son, yaşam ve ölüm, iyi ve kötü gibi karşıtlıkların birleşimini de sembolize ettiği düşünülür; yalnızca birbirinin yanında var olabilen bu karşıtlıkların dönüşümü düşüncesini kendinde taşır. O halde *Gölgesizler* eseri karşıtlıkları sorgulayan ve biraradalığı düşünmenin imkânlarını arayan çabasına mitolojinin katmanlı, anlamsal birikimini de eklemlemiştir. Yılanın kendi kuyruğunu yutarak dairesel, döngüsel bir dolaşıma girmesi; ölüm ve yaşam, varlık ve sonsuz gibi ikiliklerin daima birbirine tevdi eden dönüşüm ve başkalaşım halini sembolize etmektedir.

Bu başkalaşım çemberine insan ve hayvan bir arada dahil olmuştur. İnsan ve hayvan karşıtlığını hem bedensel surette hem de mitolojinin anlamsal katmanlarında bir arada var etmesi yönüyle bu temsil, bir yanda onları öz yaratım sürecinde bir kılmış, beri de iki bedeni bir arada ölümün sonsuzluğuna teslim etmiştir. Eser boyunca birçok görünümünün serimlendiği bu ikilik, *ourobos*'un kendi içinde kendini yeniden yarattığı düşüncesinde yekvücut bir surette temsil edilir. Şu hâlde yılanın yardım ettiği o şey; insan ve hayvanın ikilik olarak kavranışını kuran düşünümün aşılmasıdır; böylelikle bütünsel bir var oluş ve yok oluşun döngüsellğinde onları yeniden kurmaktadır. Haraway'ın dile getirdiği üzere, hayvanlar bizi döngüsel bir süreklilikte devam eden bir yeniden şekillendirme sürecinde insan yaparlar; aynı şekilde insan da hem evcil hem de vahşi türlerin evrimini etkilemeye devam eder. İnsanın üstünlük tezi ile kurduğu dünyaya farklı bakabilmenin yolu buradan açılır: “Bir olmak her zaman birçoklarıyla dönüşmektir.”¹⁶³

Sonuç olarak *Gölgesizler* romanı, “hayvan sorusu”nun insanın kendi varlığına dair yönelttiği ontolojik düşünümün ayrılmaz bir cüzü olduğunu betimleyen bir anlatı yapısı üzerine kuruludur. Anlatı yapısını bu yönde kuran temel unsur ise; alışlageleni sorgulatması bakımından Kartezyen aklın mutlak tavrına şüphe düşüren insan hayvan karşılaşmalarıdır. Ezici ve yoğun duygular eşiğinde biten karşılaşmaların sonucunda insan ve hayvanın eşit bir parçası olduğu gerçeklikler ile anlam üretiminin münhasıran insandan neşet edeceği kabulü kırılır. Böylece insan, çoklu öznelliklerin dünyasında kendini varlıklardan bir varlık olarak eşitlenmiş bulur. Anlatıda doğa ve insana yekpâre bir anlam atfedilemeyeceği gösterilir. Kendine ait bir dünya kavrayışına sahip olan hayvanların her biri tekil birer özne olarak muhatap alınması gereken canlılardır. Sadece insanın ötekisi

¹⁶³ Greg Garrard, *Ekoeleştirir: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*, s. 204.

olmaktan ibaret değildir. Bu bağlamda anlatının insan ve hayvanın bir arada yaşam tahayyülüne dair sunduğu öneri açıktır: insan, aynı yaşam alanını paylaştığı insan olmayanlara yönelik buyurgan kimliğini terk etmelidir. Anlatı da karakterlerin yüz yüze geldikleri yalnızca hayvanların kendisi değildir; insan benliğinin tekelinden sıyrılan bir dünya hakikatidir. Adeta insan yaşamının sürebilmesi için koşulları değiştirmenin şart olduğunu öne süren bir hakikattir bu. Bir diğerini tahakküm altına alan özcü bakış yerine farklılıkları es geçmeyen bir hemzemin olma arayışına yönelik bir çağrıdır. İnsan ötekine karşı olan sorumluluğunu hatırlamalıdır; tıpkı köylülere tüm olağan dışılıklarla olağanın kendisinin bu olduğunun hatırlatıldığı gibi.



SONUÇ

Bu çalışmada; Hasan Ali Toptaş'ın *Gölgesizler*, *Uykuların Doğusu*, *Bin Hüzünlü Haz*, *Sonsuzluğa Nokta* ve *Kuşlar Yasına Gider* adlı romanları hayvanların yazınsal temsilleri odağında ekoeleştiri kuramından hareketle incelenmiştir. Bugüne değin Toptaş'ın romanları üzerine yürütülen incelemeler ekseriyetle insan varlığı özelinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışma söz konusu romanlarda anlam üreten varlıklar olarak hayvanların rolünü görerek bu tanıklığı dikkate sunma çabasıdır.

Çalışmanın birinci bölümünde; antroposen çağının merkeze aldığı erkek-insan öznenin ortaya çıkardığı krizleri çevre ve insan olmayan varlıkların temsil biçimleri üzerinde inceleyen ekoeleştiri kuramı ele alınmıştır. Bu kuramın ardında işleyen felsefi arka plan betimlenerek, Aristoteles'ten Heidegger'e değin insan ve hayvan varlığına yönelik yaklaşım biçimlerinin değişen dönüşen seyri takip edilmiştir. Böylelikle ekoeleştiri kuramının sorunsallaştırdığı insanmerkezci (*anthropocentrism*) yaklaşımın varlık ve dil bakımından insan ve hayvanı kavrayışta ortaya çıkardığı farkların edebi temsil bağlamında oluşturduğu gerilimleri tespit etme imkânı sunulmuştur. Felsefe tartışmalarında hayvan meselesine bakarken aynı zamanda bu düşünme biçimlerinin hâkim olduğu dönemde edebi eserlerde hayvanlar ve hayvanlığın nasıl ele aldığı açıklanmıştır.

Bölümün sonunda Jacques Derrida'nın “hayvan sorusu” özelinde derinleştirdiği tartışmalarda insanmerkezci yaklaşıma yönelik ürettiği eleştirel kavram yelpazesi betimlenerek, ele alacağımız romanları edebiyat-felsefe parametresinde başkaca bir dikkatle okuyabilmenin zemini oluşturulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde; Toptaş'ın romanlarında insan hayvan ilişkilenecekleri çevresinde hayvan temsilleri incelenmiştir. *Uykuların Doğusu*, *Bin Hüzünlü Haz*, *Sonsuzluğa Nokta* ve *Kuşlar Yasına Gider* eserlerinde insanbiçimciliğin merkeziyetçiliğini silikleştiren varoluş biçimleri temsil edilir. Karşı karşıya kalınan zor durumlar karşısında anlatı başkalaşım motifini devreye sokar; insan özne varlığının sınırlarını aşarak *hayvan-oluş*'u deneyimlediği o çizgiye çekilir. Böylece bir yandan insan ve hayvan varoluşları birbirine dönüşebilen, birbiri üzerine katlanabilen temsil biçimleri kazanır. Öte yandan ise hayvan metaforunun insan ile irtibatlı olan tek yönlülüğü ifşa edilir.

İnsan ve hayvan, insan ve bitki arasında kurulan bir-oluş halleri ise geçirimli sınırların bir diğer temsilini oluşturur. İnsan ve at, insan ve erik ağacı arasında gerçekleşen sınır aşmaları; sıradanın içinde, gündelik olanın akışında olağan bir unsur olarak işe koşulan başkalaşım motifini Toptaş anlatısının başat unsuru kılar.

Ayrıca incelemeye tabii tutulan *Gölgesizler* romanı, yaygın insan merkezizetçi anlatıyı ters yüz eden bir anlatı yapısına sahiptir. Roman incelemesinin odak noktasını oluşturan insan ve hayvan karşılaşmalarında hayvanların, insanların ona yaklaşımındaki hümanist tutumunu fail eylemleri ile tersyüz etmesi yönüyle *Gölgesizler* metninin, eleştirel bir roman olduğu iddia edilebilir. At, kedi, yılan, ayı ve sülük¹⁶⁴ hayvanlarını içeren bu roman, bu hayvanların iki türlü temsilini kurar: 1. hümanist kavrayış temelinde dil ve akıl bakımından yoksun, belirlenimler etrafında eyleyen durağan canlılar olarak temsili, 2. bir bedene sahip, kırılğan ve sonlu, duygulanım mekanizmaları işleyen tekil bir özne olarak temsili. Bu iki temsil aşaması arasında önce hümanist hayvan temsili sorunsallaştırılarak yapıbozum yöntemi ile çözümlenmiş, sonrasında bu sorunu aşan yeni bir temsil biçimi ortaya konmuştur.

Anlatıdaki karşılaşmalar, o vakte değin süregelen ikilikler dünyasının çözülmesi ve birbirine geçişiyle başlar. Varlık ile yokluk, düş ile gerçek birbirine katışır, ayrılamaz hale gelir. Aynı zamanda insan ve hayvan arasında ikiliği kuran sınırlar da çözülmeye başlar. Böylece hümanist yaklaşımın fark temelinde insan ve hayvan arasında çizdiği sınırlar karşılaşmalarda yaşanılanlar neticesinde değişmeye başlar. Atın ve ayının bir insanı sevmesi, yılanın bir insanla dostluk kurması, atın Reşit ile dalga geçmesi, yılanın Hortlak'a yardım etme çabası gibi olayların ardından insan ve hayvan arasında kalın ve geçirimsiz varsayılan sınırlar sorgulamaya açılır.

Metnin başında hümanist temsile göre eyleyen hayvanlar neredeyse bir başkaldırı mahiyetine bürünecek ölçüde kendileri olarak eylemeye başlarlar. Karşılaşmalar ya hayvanın özneleşerek kendini merkeze aldığı ya da insanı da kendisine yoldaş kılarak birlikte özneleştikleri bir sonuca evrilir. Nihayetinde dışlayıcı niteliği ile insandan yana kurulan ilişkilerin esasında ne insanın hayvandan ne de hayvanın insandan gayrı olmadığının anlaşıldığı dolaşık bir ilişki biçimi olduğuna işaret edilir. Anlatının sonunda

¹⁶⁴ Halk dilinde böcek olarak sınıflandırılan sülükler (*Hirudinea*), bilimsel tasnife bakılacak olunursa omurgasız hayvanlar şubesine ait bir alt sınıftır. Bu tezde hayvan terimini geniş bir manada insan ve bitiler hariç tüm canlıları kapsayacak biçimde kullanılmaktadır.

melez bir canlının dünyaya gelişi temsili ise insan ve hayvanın karşı karşıya değil yan yana varolabilmesinin imkanını açığa çıkarır.

Ortaklıkların açığa çıkardığı yoldaşlık ve türlerin melezlenmesi yoluyla kurulan akrabalık ilişkilenme biçimlerinin insan-hayvan ikiliğini yıkmadı sonrasında anlatı; hayvanları bedenli ve duygulanım sahibi özneler olarak kurar. Hayvanlar; takip eden, kakhaha atan, seven, yardım eden, uykusu kaçan, acı çeken, yas tutan, ölen/öldüren varoluş kiplerinde temsil edilirler. Esasında bu; insana özgü varsayılan duygulanım kapasitesi ile bedenli bir varlık olarak kırılğan ve sonlu olma özelliklerinin hayvanlarda da mevcut olduğunun ifşasıdır. Yazının anlam üretimi düşünüldüğünde hayvanın da orada oluşunu imleyen estetik bir alan açılır. Dolayısıyla artık, mutlak insan idealinin dışarıda bıraktığı ötekine dair ortaya çıkan ontolojik, etik krizleri; at, yılan, ayı temsilleri etrafında duymaya, görmeye, hissetmeye açık bir anlatı ile karşı karşıyayızdır. Ek bölümünde yer verilen tablolar aracılığıyla söz konusu temsil biçimleri ve temsillerin işaret ettiği anlam dairesi gösterilmiştir.

İnsan hayvan karşılaşmalarının öldürme/ölme durumu ile nihayetlenmesi hayvanlara nispet edilen av konumunu da sorunsallaştırır. İnsana biçilen avcı ve zorunlu olarak hayvana kalan av oluş rollerinin seçici olmayan bir çoğul kavrayış doğrultusunda insan ve hayvan arasında paylaştırıldığı görülür. Ramazan'ı öldüren at, Hortlak'ı boğan yılan, genç bir kızı öldüren sülükler fail hayvan temsilleri sunar. Ne var ki kış uykusuna yapmayan ayı, ardındaki trajik unsurun ortaya çıkmasıyla öldürülenlerin hanesine dahil olacaktır; zira bu, melez canlının dünyaya gelmesi neticesinde ayı ile kurulan ekolojik akrabalık bilgisinin de açığa çıkarıldığı bir temsildir.

İnsanın merkeze almayan bir kavrayışla kurulan bu anlatı hayvanların örtük vaziyetteki öznelliklerini açığa çıkaran temsiller kurar. Anlatının başında köylüler karşısında bir nesne/av mahiyetindeki hayvanların anlatı boyunca bunun ötesine geçip kendileri olarak görünürlük kazanırlar. Onların zne olarak temsil edilmesi ile şu vurgulanır: yüzü daima insana dönük metaforik anlatımın ardında silikleşen hayvan temsilleri yapıbozuma uğratılarak edebi yazında hayvan varoluşuna estetik bir alan açılabilir. Hayvanlar bizatihi kendini temsil edebilirler. At hayvanını öldürme isteği ile dolup taşan, her yerde onu arayan insanın atı bulaması rağmen atın kendisinin tayin ettiği zamanda insanın karşısına çıkması buna örnek verilebilir. İnsanın ona yaptığına benzer

biçimde, dalga geçercesine kakhaha atması metaforik ve hümanist temsil biçimlerinin üstüne çıkan bir temsildir.

Çalışma sonucunda; Toptaş yazınının, insanlarla hayvanların ontolojik ve etik bağlamda birbirileri ile ilişkilene biçimlerinde insan varlığı kadar hayvan varlığı üzerine de düşünen yapısına dikkat çekilmiştir. Romanlarda hayvanların konumlanması, özneliği ve mutlak ötekiliği meselelerinin yazınsal temsiller aracılığıyla nasıl tartışıldığı araştırılmıştır. Toptaş yazınının, varlığa yöneltilen kategorik hümanist yaklaşım yerine ilişkisel ontolojinin kapsayıcılığında doğayı ele alır. Varlığı tüm unsurları ile anlama çabası etrafında örülen kapsayıcı bir anlatı yapısı kurduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda etik boşluklara temas eden yönleriyle edebi bir metnin bu sorumluluğa dair neler sunabileceğini araştıran eleştirel bir yol izlediği görülmüştür. Söz konusu eleştirel tavır, önce hümanist temsil biçimini kurmak ve sonrasında bunu sorunsallaştırmak suretiyle yapıbozum yöntemi ile incelemektedir. Netice itibarıyla Toptaş'ın romanlarında; insan hayvan ilişkiselliği av, fayda, düşman, çatışma temelinden sökülerek yoldaşlık ve biraradalıklara uzanan bir konumlanış seyretnmektedir. Hayvan temsili ise tekil bir varlık olarak hayvanın kendisine işaret edecek biçimde kurulmaktadır. Öyleyse; anlatılan öykü, anlatım biçimi ve insan dilini aşarak dilsizin dilini duyuran üst anlatı dili bakımından incelediğimiz romanlar; insanbiçimci yazınsal stratejileri aşma çabasında olan eleştirel bir kurgu pratiğidir.

KAYNAKLAR

Agamben, Giorgio. *Açıklık*. Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

_____. *Infancy and History: On the Destruction of Experience*. Çev. L. Heron. Londra ve New York: Verso, 1978.

Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Yayınları, 1998.

Altuğ, Fatih. “Deniz Gezgin’in Ağları: Ahraz ve Yerkuşağı’nda İnsandan Gayrisi”, *Ecinniler* 3 (Mayıs-Haziran 2020): 28-33.

Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Y. Guru Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

_____. *Nikomakhos’a Etik*. Çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayınları, 2014.

_____. *Eudemos’a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Yayınları, 1998.

Attridge, Derek. “Giriş: Derrida ve Edebiyatın Sorgulanması”, *Edebiyat Edimleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Baranzke, Heike. “Akıl, Sezgi ve Eşitlik: Hayvanların Ahlak ve Kurtuluş Topluluklarına Dâhil Edilmesinin ya da Dışlanmasının Batı Felsefesi ve Hristiyan Teolojisi Açısından Temellendirilmesi”, *Hayvan Etiği*. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Batukan, Can. “Hayvanların Dili İle Konuşan İnsan”, *Doğu Batı* 82 (2017): 61-80.

_____. “Heidegger ve Deleuze’de Hayvan Sorusuna Giriş”, *Cogito* 80 (2015): 70-85.

_____. “Metafiziğin Temel Kavramlarından Hayvan Sorusuna: Dünya – Sonluluk – Yalnızlık”, *Kutadgubilig* 30 (2016): 539-552.

Bruns, Gerald L. “Derrida’s Cat (Who Am I?)”, *On Ceasing to be Human*. Stanford, California: Stanford University Press, 2011.

Butler, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?*. London: Verso, 2009.

Calarco, Matthew. “Heidegger’s Zoontology”, *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Ed. Matthew Calarco and Peter Atterton. London: Continuum, 2004.

_____. *Identity, Difference, Indistinction*. California: Stanford University Press, 2015.

Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

Cevizci, Ahmet. *Uygulamalı Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Çelik, Ezgi Ece. “Haraway’in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar”, *Felsefe ve Sosyal Bilgiler Dergisi* 26 (Güz 2018): 27-46.

Davetsiz Misafir.org. *Donna Haraway ile Siborglar ve Yoldaş Türler Üzerine*.
<https://davetsizmisafir.org/2007/02/08/donna-haraway-ile-siborglar-ve-yoldas-turler-uzerine/>

Derrida, Jacques. “The Animal That Therefore I Am” Çev. David Wills. *Critical Inquiry* Vol. 28 No. 2 (Winter 2002): 369-418.

_____. *Gramatoloji*. Çev. İsmet Berkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2010.

_____. *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*. Çev. Kenan Sarıalioğlu, Dharma Yayınları: İstanbul, 2006.

Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Yayınevi, 1962.

_____. *Meditasyonlar*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007

Despret, Vinciane. *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?*. Çev. A. Nüvit Bingöl. İstanbul: Tellekt Yayınları, 2019.

Dolcerocca, Özen Nergis. ““Bu kadar alegori Yeter!”: Hayvan, Dil ve Mülksüzlük Üzerine”, *Cogito* 87 (Yaz 2017): 185-197.

Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Er, Sadık Erol ve Varolun, Onur. “Derrida ve Tekillik Edebiyatı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8, (2018): 491-504.

Ergin, Meliz. “Ekoeleştiri ve Dolaşıklık Politikası”, *Cogito* 93 (2019): 128-135.

Ergin Meliz ve Özen Nergis Dolcerocca. “Edebiyata Ekoeleştirel Yaklaşımlar: Ekoşir ve Elif Sofya”, *SEFAD*, 2016 (36): 297-314.

Erkızan, Hatice Nur. “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine”, *Cogito* 77 (2014):

Ertuğrul, Tacettin. “Jacques Derrida: “Hayvan” Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek”, *Cogito* 80 (Bahar 2015): 174-195.

Frampton, Saul. *When I am Playing with My Cat, How Do I Know That She Is Not Playing With Me?*. New York: Pantheon Books, 2011.

Francione, Gary I. “Animal- Property or Persons?”, *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Ed. Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum, New York: Oxford University Press, 2004.

Garrard, Greg. *Ekoleştirir: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*. İstanbul: Kolektif, 2017.

Gilles. Deleuze. *Kritik ve Klinik*. Çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.

Gündoğan İbrişim, Deniz. “Kozmopolitikanın İzinde: Özneler, Eko-kozmpolitanizm, İmkânlar ve Duvarlar”. *Cogito* 95-96 (Kış 2019): 262-273.

Haas, Andrew. “Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction” *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1997.

Hançerlioğlu, Orhan. *İnanç Sözlüğü: İnanç Sözlüğü: Dinler-Mezhepler-Tarikatler-Efsâneler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Haraway, Donna. *Başka Yer*. Çev. Güçsal Pular, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çev. Oruç Aruoba, Say Yayınları, 2020.

Kalaycı, Nazile. “Annelik, Hayvan Oluş, Yeryüzü”, *Cogito* 93 (2019).

_____. “Daimon’dan Eudaimonia’ya: Aristoteles’te Mutluluk”, *Cogito* 77 (2014).

_____. “Hayvan: Tür mü Birey mi?”, *Doğu Batı Dergisi* 82 (2018): Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor. Cambridge University Press, 1991.

Koca, Engin. *Akıl ve Hareket*. İstanbul: Babil Kitap, 2018.

Koyre, Alexandre. *Bilim Tarihi Yazıları*. Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2000.

Koyuncu, Emre. “Acı Çekebilmek: Hayvan Meselesi Bağlamında Duyumsama Yetisinin Ahlaki Yankıları”. *Doğu Batı* 82 (2017): 31-43.

_____. “‘Kedi ve Köpek Seven Herkes Ahmaktır’: Deleuze ve Guattari’nin Sevimsiz Hayvanları”, *DTCF Dergisi* 60.1 (2020): 179-194.

Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida* (Doktora tezi), Bursa 2008.

Lawlor, Leonard. “Bu Yeterli Değil: Derrida’da Hayvanlar Sorunu” *Cogito* 47-48 (Yaz-Güz 2006): 186-212.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Vehpi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge Press, 2000.

_____. *The Ecological Thought*. Londra: Harvard University Press, 2010.

Naas, Michael. "'Alors, qui etes-vous?' Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", *Cogito* 47-48 (Yaz-Güz 2006): 236-250.

Oppermann, Serpil. *Ekoeleştirici Çevre ve Edebiyat*, Ankara: Phoenix Yayınları, 2012.

Özdoğan, Kiraz, M. Fatih Tatari ve Ali Bilgin. *İnsan, Hayvan ve Ötesi: Türkiye’de Hayvan Çalışmaları*. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2021.

Parla, Jale. *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Ross, David. *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Rutli, Evren Erman. "Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi", *Temasa Journal of Philosophy* 7 (2017): 124-154.

Ryan, Derek. *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Simondon, Gilbert. *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*. Çev. Emre Sünter. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2019.

Smith, Daniel W. *Saf İçkin Yaşam: Deleuze’ün "Kritik ve Klinik" Projesi*. Çev. Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.

Toptaş, Hasan Ali. *Bin Hüzünlü Haz*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019

_____. Hasan Ali. *Gölgesizler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

_____. *Kuşlar Yasına Gider*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019

_____. *Sonsuzluğa Nokta*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

_____. *Uykuların Doğusu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

_____. *Ben Bir Gürge Dalıyım*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018

Wolfe, Carry. *What is Posthumanism?*. London: University of Minnesota Press, 2010.

Wood, David. "Hayvanlar Hakkındaki Hakikat", *Cogito* 80 (Bahar 2015): 118-134.

Yurt, Engin. “Felsefede İnsan-Hayvan Sorunu: Derrida ve Levinas Arasındaki Karşıtlığa Yeni Bir Yaklaşım: Kucaklama Olarak Sarılma Üzerine”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018): 181-206.



EK

Tablo 1: Eserlerde hayvanların fail olduğu eylemler ve temsilleri

Hayvan Özne	Geçtiği Eser	Eylem	Temsil
At	Gölgesizler, Kuşlar Yasına Gider	- Büyü yapılması - Şehvet duyması - Reşit'e karşı gülmesi/Kahkaha atması - Kendisinin tayin ettiği zamanda ortaya çıkması - Karakter ile at arasındaki bir varlığın diğerini tamamladığı ilişki modeli	- Tepki verebilir olması - Duygulanıma sahip olması - Kahkaha atabilir, gülebilir, duygulanabilir olması - Karar verebilir olması - Biraradalık, “bir” oluş hali
Kedi	Gölgesizler	Ramazan ile göz göze gelmesi, Ramazan'ı izlemesi, takip etmesi	Farkında olması hali, hayvan farkındalığı yahut bilinci
Yılan	Gölgesizler	- Kendi kuyruğunu yutması - Cennet'in Oğlu'na yardım etmek istercesine” kemer biçimine bürünmesi	- Mitolojik bağlamda sonsuzluğa ulaşma, bütünleşip bir olma hali - Karar verebilir olma, faillik
Ayı	Gölgesizler	- Güvercin'i kaçırmaması, kış uykusuna yatmama kararı - Güvercin ile cinsel ilişkide bulunması - Melez bir canlının varlığa gelmesi	- Faillik - Duygulanıma sahip olma, hayvanlarda cinsellik - Türler arasılık, katı sınırların geçişkenliği

Sülük	Gölgesizler	Genç kızın yüzünde sülükler ile uyumasıyla sülüklerin kan emmekten kızı ve kendilerini öldürmesi	Sülüklerin kendi dünyalarına göre eylemesi
Köpek	Bin Hüzünlü Haz, Uykuların Doğusu	- İnsan suretinde bir köpek olma, tüm uzuvların bir köpek gibi işleyişinin duyumsanması - Karakter işe alınmasıyla git gide köpeğe benzemesi - Sesinin köpek hırıltısına benzemesi, nefret ve öfke kuyruğu çıkması	- Başkalaşım hali - Pejoratif yönüyle benzetme - Duygulanım yönüyle benzetme

Tablo 2: Trajik ölüm ile sonuçlanan çatışmalar ve failleri

Fail	Trajik Ölüm	Çatışma
At	Ramazan'ı öldürmesi	Cinsellik
Yılan	Cennet'in Oğlu'nu ve aynı zamanda kendisini öldürmesi	Yardım
Sülük	Genç bir kızı ve aynı zamanda kendisini öldürmesi	İstismar
İnsan	Köyün yakınlarında gezerken ayının öldürülmesi	Hayvanın beklenenin dışına çıkması/ Gerekçe yok

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı Doğum Yeri ve Yılı Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Cemile Rümeysa MEHANİ İngilizce – İleri	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme	Kurum Adı
Lise	2008 - 2013	Konya Türk Telekom Erol Güngör Sosyal Bilimler Lisesi
Lisans	2013 – 2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi / Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Lisans (Yan Dal)	2013 – 2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/ Çeviribilim (İngilizce)
Yüksek Lisans	2018 – 2022	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi / Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama-Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.		
2.		
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar: Katıldığı Proje ve Toplantılar: Yayınlar: Diğer:		
İletişim (e-posta): Tarih İmza Adı Soyadı	10.02.2022 Cemile Rümeysa MEHANİ	